

Cours II. 4.

**ANTHROPOLOGIE**

ANIMAL ET HOMME  
OU  
NATURE ET CULTURE

PLAN

INTRODUCTION : *QU'EST-CE QUE L'HOMME ?*

I NATURALISME

A. EXPOSÉ

1. 1. ETHNOCENTRISME  
2. RELATIVISME
2. 1. BIOLOGISME  
2. CULTURE NATURELLE

B. CRITIQUE

II.- CULTURE ou CIVILISATION

1. CULTURE « contre » NATURE
2. CULTURE ET INSTITUTIONS
  - A. FAMILLE
  - B. SOCIÉTÉ / ÉCONOMIE
  - C. ÉTAT
3. CULTURE ET LANGAGE

III.-CULTURE ET HISTOIRE

1. SENS DE L'HISTOIRE
2. PÉRIODISATION
3. LIMITE

CONCLUSION : *QUELLE FIN POUR L'HOMME ?*

## INTRODUCTION

Comme son nom l'indique clairement, l'Anthropologie (du gr. *anthropos* : homme et *logos* : étude) désigne la science de l'Homme. Sa seule et générale question se libelle : Qu'est-ce que l'Homme ? Avec la tradition on le définira comme un animal pensant, soit parlant ou savant : *Homo sapiens*. En tant qu'*animal*, il relève de l'anthropologie physique, une partie de la biologie (science naturelle). Mais en tant qu'*animal pensant*, il est à l'origine de toute une série d'artifices (créations) ou d'institutions qui n'existent pas tels quels dans la nature, exemples : un instrument, une loi ou un livre. L'ensemble de ces œuvres s'appelle Art(ifice), Culture, *Civilisation* ou *Société*. Leur point commun : elles ne sont point *données* à l'homme à sa naissance et donc transmises par l'hérédité ou la nature, mais acquises (conquises), *produites* par lui-même et léguées, c'est-à-dire *reproduites* ou reprises par l'éducation, l'héritage ou la société.

" L'Art, c'est l'homme ajouté à la nature." (Bacon<sup>1</sup>)

On concevra donc une autre anthropologie, l'anthropologie culturelle ou sociale ou, encore mieux, l'Anthropologie proprement dite, dans la mesure où elle seule étudie l'Homme dans sa spécificité, dans ce qu'il a de plus propre et d'irréductible au monde animal. Partant nous la déterminerons comme la science des œuvres humaines (science humaine).

" L'anthropologie est la science de l'homme et de ses oeuvres." (R. Linton)

Plus précisément on la qualifiera de science de l'Homme *au travers* de ses œuvres, celles-ci révélant celui-là et permettant de conclure ce qu'il est et/ou n'est pas, à commencer par un être « cultivé », propriété que l'on retrouve chez tous les hommes.

" Il s'ensuit qu'aux yeux des sciences humaines, il n'y a pas de société ni même d'individu « inculte ». Toutes les sociétés ont une culture, aussi simple qu'elle puisse paraître, et tous les êtres humains sont « cultivés », en ce sens qu'ils participent toujours à quelque culture." <sup>2</sup>

Quelles œuvres au juste va étudier l'anthropologue, vu qu'il en existe une infinité ? Nulle raison a priori n'autorisant à en exclure ou privilégier une, il se doit de les considérer toutes. D'ailleurs puisqu'elles ont la même origine, elles sont liées entre elles et forment un tout, dénommé la culture :

" Un tout complexe qui inclut les connaissances, les croyances, l'art, la morale, les lois, les coutumes et toutes autres dispositions et habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société." (Tylor<sup>3</sup>)

On se gardera de n'envisager l'Homme ou la Société que sous un aspect particulier, pour en saisir d'emblée la globalité ou totalité à laquelle ils appartiennent, comme le souligne Radcliffe-Brown :

"Amonavisle «contenu» ou le domaine de l'anthropologie sociale est la vie sociale d'un peuple sous tous ses aspects." <sup>4</sup>  
Aulieu deselimiter à telle ou telle activité de l'homme ou de la société : économie, politique, religion..., on s'intéressera au " fait social total " (M. Mauss) ou à " l'homme total " (Lévi-Strauss)<sup>5</sup>.

Participant d'un même projet: exprimer la présence humaine, les artifices culturels font corps et renvoient tous au Moyen d'expression par excellence, le Langage, véritable Institution des institutions, dont ils dépendent et figurent des modalités particulières.

" L'action humaine est « culturelle » de par le fait que les significations et les intentions concernant les actes sont structurées en termes de systèmes *symboliques* (qui comprennent les codes grâce auxquels ils s'ordonnent) centrés de manière générale autour de cet universel des sociétés humaines qu'est le langage." (Parsons<sup>6</sup>)

Aussi, sans les séparer, on peut distinguer les créations humaines, selon leur niveau d'expressivité. Ainsi le tout social se divise en trois grandes institutions véhiculant une signification déterminée : la Technique (objets matériels), l'Éthique (valeurs morales / politiques) et l'*Esthétique* -Art, Religion ou Science- (idéaux spirituels). La première concerne le rapport de l'homme et du monde, la seconde la relation des hommes entre eux, la troisième la réflexion de l'Homme par Soi qui « inclut » en soi les deux autres. Rien d'étonnant que le terme de « culture » connote surtout les activités mentales.

<sup>1</sup>

<sup>2</sup> *Scope and aims of Anthropol.* in *The Sc. of Man in War Crisis* p. 4 et *Le fond. cult. person.* chap. II. I. p. 32

<sup>3</sup>

<sup>4</sup> *Structure et fonction dans la société primitive* chap. IX. p. 285

<sup>5</sup> *Essai sur le Don* in *Sociologie et Anthropologie* et *Anthropologie structurale* I chap. XVII. p. 391

<sup>6</sup> *Sociétés : essai sur leur évolution comparée* pp. 6-7

Mais de quel homme ou société va s'occuper l'anthropologue, confronté qu'il est à la pluralité voire diversité sociale, tant dans le temps que dans l'espace ? Là encore, rien ne permettant d'écarter ou de favoriser tel homme ou société, on dira que l'Anthropologie est concernée par tous les hommes et toutes les sociétés, quels que soient l'époque ou l'espace de leur existence.

" L'anthropologie vise à une connaissance globale de l'homme, embrassant son sujet dans toute son extension historique et géographique ; aspirant à une connaissance applicable à l'ensemble du développement humain depuis, disons, les hominidés jusqu'aux races modernes ; et tendant à des conclusions, positives ou négatives, mais valables pour toutes les sociétés humaines, depuis la grande ville moderne jusqu'à la plus petite tribu mélanésienne." (idem<sup>7</sup>) Elle fait ainsi la « somme » ou la synthèse de l'Histoire, de la Sociologie, et de l'Ethnologie, si l'on réserve ces noms respectivement à la science du passé, du présent humain et des sociétés primitives.

Nulle frontière fixe ne séparant néanmoins les deux dimensions temporelles, ni les primitifs de nous, nous poserons l'équivalence entre toutes ces disciplines, conformément à la signification étymologique de leurs noms. Histoire vient du grec *Historia* : Enquête, Information ou Recherche de la vérité, indépendamment du moment auquel elle se rapporte. Socio-logie dérive du latin *societas* (société), nonobstant l'inscription temporelle de celle-ci.

" L'objet de la sociologie, c'est proprement l'humaine diversité, où entrent tous les univers sociaux au sein desquels les hommes ont vécu, vivent et pourraient vivre." (Wright Mills<sup>8</sup>)

Quant à Ethno-logie, du grec *ethnos* (peuple), il s'applique à tous les peuples sans aucune distinction. Bien comprises toutes ces sciences n'en font qu'une, leur séparation ne répondant à nul impératif théorique mais à la seule " routine académique " (Comte<sup>9</sup>), soit à des intérêts universitaires.

Qu'une seule et même discipline s'étende à autant d'hommes ou de sociétés apparemment disparates, implique qu'en deçà de leur dissemblance de surface, ces derniers présentent des analogies ou des points de convergence ; en d'autres termes, que ce que font les humains, c'est-à-dire leurs institutions, témoignent d'un même fond ou essence dont elles ne seraient que différentes formes ou manifestations. Bref, celles-ci renverraient finalement à " des lois que tous les hommes ont en commun " (Hérodote<sup>10</sup>). Loin d'observer le caprice ou la fantaisie des individus, soit des lois seulement particulières, les hommes obéiraient dans leurs conduites à un but, esprit, loi ou structure commune, valable partout et toujours. Tel est le postulat général de l'Anthropologie, formulé en son temps par Montesquieu, dans son Œuvre, intitulé justement *De l'Esprit des lois* :

" J'ai d'abord examiné les hommes, et j'ai cru que, dans cette infinie diversité des lois et des mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies. J'ai posé les principes, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les suites, et chaque loi particulière liée avec une autre loi, ou dépendre d'une autre plus générale."<sup>11</sup>

Pour le dire plus radicalement : il y aurait de *La Raison dans l'Histoire* (Hegel), qui ne se réduirait nullement à un simple jeu de hasard, comme le voudraient certains, mais comporterait un sens et suivrait donc " un fil conducteur *a priori* " (Kant) ou " un *plan universel* (Weltplan) " (Fichte) : " la structure universelle d'essence " ou " l'*a priori* historique universel " (Husserl)<sup>12</sup>. Il serait du reste surprenant que l'on puisse déterminer des lois des mécanismes naturels et non des oeuvres humaines<sup>13</sup>. Dès lors la tâche de l'anthropologue est claire : révéler cette raison et/ou structure des actes humains. Plutôt que de décrire, avec les biographes, historiographes ou ethnographes, les oeuvres des hommes, on déterminera leur sens, décidant quels faits ou oeuvres sont essentiels, importants ou significatifs. " Le travail de l'anthropologue n'est pas de photographier. Il doit décider quels faits sont significatifs " (Evans-Pritchard<sup>14</sup>). Pas plus qu'en une autre science, il n'existe ici de données réelles ou "de faits bruts" (Mauss) et il appartient au savant d'établir "quels sont ces faits" (Lévi-Strauss)<sup>15</sup> qui méritent attention.

<sup>7</sup> *Anthropologie structurale* I chap. XVII. p. 388

<sup>8</sup> *L'imagination sociologique* 7. p. 139

<sup>9</sup> *D.E.P.* p. 257

<sup>10</sup>

<sup>11</sup> *op. cit.* Avert. ; cf. égal. *Consids. sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* XVIII

<sup>12</sup> Kant, *I.H.U.* 9è prop. (cf. égal. *L.T.P.R.* II. 3. 2. p. 181) ; Fichte, *T.F.É.A.* 1ère leçon p. 23 et Husserl, *C.S.E.P.T.* App. III au § 9a pp. 420 et 426 ; cf. égal. App. II au § 9 a p. 400

<sup>13</sup> vide Hegel, *H.Ph.* Introd. III. A. II. p. 112

<sup>14</sup> *Anthropologie sociale* 4. p. 105

<sup>15</sup> M. Mauss, *La socio. : objet et méthode* in *E.S.* p. 32 et Lévi-Strauss, *A.S.* I chap. XV. p. 308 ; cf. p. 340

"Nous ne trouverons jamais dans l'histoire du monde que ce que nous y aurons mis d'abord nous-mêmes ;" (Fichte<sup>16</sup>)

A l'anthropologie incombe donc la réponse à la question que signifie l'œuvre de l'homme, variante de l'interrogation Qu'est-ce que l'Homme. Il s'agit somme toute d'une question banale ou commune. Chacun se la pose sous une forme ou une autre : Quelles sont mes origines (racines) ? Qui suis-je ? Quel est le sens de mon existence ?

" D'où venons-nous, que sommes-nous, où allons-nous ? " (tableau de Gauguin)

Elle s'avère en même temps fondamentale, dans la mesure où elle englobe en quelque sorte toutes les autres questions, puisqu'elle touche à leur source même : l'Homme, l'initiateur de toute interrogation.

" Evidemment toutes les sciences ont une relation, plus ou moins grande, à la nature humaine ; (...) Il n'y a pas de question importante dont la solution ne soit comprise dans la science de l'homme " (Hume<sup>17</sup>).

Nonobstant ses présupposés naturalistes et/ou positivistes, A. Comte qualifiera " la *physique sociale* " ou l'" étude de l'homme " de " science principale "<sup>18</sup>.

Mieux qu'à une science, l'Anthropologie ou l'Histoire s'identifie à la science universelle / unique.

" Nous ne connaissons qu'une seule science, celle de l'histoire." (Marx)

Elle s'apparente du coup à la Philosophie dont elle partage du reste l'antique et moderne dénomination de Recherche de la vérité (*Historia*).

Ni les anthropologues, ni les philosophes ne s'y sont trompés. Les premiers ont revendiqué leur relation à la discipline philosophique.

" L'objet de mes études spécialisées était la jurisprudence à laquelle cependant je ne m'adonnais que comme à une discipline subalterne à côté de la philosophie et de l'histoire." (idem<sup>19</sup>)

" Ce paysage philosophique que j'aperçois dans le lointain " (Lévi-Strauss<sup>20</sup>)

Quant aux seconds, ils ont depuis longtemps noté le caractère *humain* de leur questionnement, au point de résumer leur étude à celle de l'Homme.

" Exactement ce qu'est sans doute une sagesse d'homme " (Platon).

" Mais au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions [1) Que puis-je savoir ? 2) Que dois-je faire ? 3) Que m'est-il permis d'espérer ?] se rapportent à la dernière [4) Qu'est-ce que l'homme ?]."  
(Kant)<sup>21</sup>

Le postulat anthropologique rejoint ainsi le postulat philosophique en général.

" Mais la seule idée qu'apporte la philosophie est la simple idée de la *Raison* -l'idée que la Raison gouverne le monde et que, par conséquent, l'histoire universelle s'est elle aussi déroulée rationnellement." (Hegel<sup>22</sup>)

Reste à déterminer le sens de l'Histoire (œuvres humaines), en faisant abstraction de ses propres raisons ou sentiments, afin de saisir une raison ou un sens valable pour tous.

" Dans la vie ordinaire, de certains égards sont permis ... Mais quand une fois on revêt le caractère d'historien, il faut oublier tous ses sentiments personnels." (Polybe<sup>23</sup>)

Pour cela il importe de se situer au-dessus de son histoire ou culture particulière et d'essayer de porter un regard impartial sur toutes.

" Le bon historien n'est d'aucun temps, ni d'aucun pays " (Fénelon<sup>24</sup>).

Telle est la condition de l'objectivité ou vérité de tout savoir.

Or c'est là que commence le problème. Car si tout anthropologue-historien est en principe d'accord pour admettre l'existence d'un sens de l'Histoire -pourquoi interroger sinon celle-ci, dans l'hypothèse où l'on serait d'avance convaincu de son caractère absurde ou insensé ?-, à écouter les réponses qu'ils fournissent à leur propre question, on a l'impression de l'inexistence de celui-là, tant les solutions proposées par les différents spécialistes en sciences humaines paraissent diverger.

" On sait que les anthropologues ne s'accordent guère sur les concepts et les termes " (Radcliffe-Brown<sup>25</sup>).

<sup>16</sup> C.S.R.F. Préf. p. 79

<sup>17</sup> T.N.H. Introd. pp. 58-59 ; cf. égal. Rousseau, *D.O.I.H.* Préf.

<sup>18</sup> C.P.P. 1<sup>ère</sup> L. p. 12 et 59<sup>e</sup> L. p. 501 ; cf. p. 508 ; 58<sup>e</sup> L. pp. 396 sq. et 477 et *D.P.E.P.* pp. 199-200 et 278

<sup>19</sup> *L'Idéologie all<sup>de</sup>* I. A. 1. note et *Contrib. Crit. écon. pol.* Préface ; cf. égal. *Lettre à son père* 10 nov. 1837

<sup>20</sup> *Entretien in Esprit* nov. 1963 p. 630

<sup>21</sup> Platon, *Apologie de Socrate* 20 d et Kant, *Logique* Introduction III

<sup>22</sup> R.H. 2<sup>e</sup> ébauche chap. I. p. 47

<sup>23</sup> *Histoire* I. 14. 4-5

<sup>24</sup>

<sup>25</sup> *Structure et fonction*, Introduction p. 65 ; cf. égal Sapir, *Anthropologie* 2. p. 112

En lieu et place de Sens, il faudrait se résoudre à parler des sens, autant à la limite que de chercheurs (cf. la diversité des écoles en anthropologie et/ou histoire : culturalisme, fonctionnalisme, structuralisme etc. et la multiplicité des interprétations d'un événement historique ou social, sans parler des disputes autour de événements ressortant de l'actualité).

Les désaccords porteraient tant sur les définitions et les propositions, que sur les méthodes ou les types d'explication utilisés, au point que la notion même d'objectivité ou de vérité en sciences humaines fait éminemment problème.

" Personne ne peut ignorer que ce problème [de la « validité » objective de la vérité que nous cherchons] se pose et qu'il n'est pas soulevé par simple subtilité. Il suffit pour s'en convaincre d'observer la querelle autour des méthodes, des « concepts fondamentaux » et des présuppositions, le constant changement des points de vue et le continuel renouvellement des « définitions » des concepts employés, ou encore de considérer l'abîme en apparence infranchissable entre les formes de la recherche théorique et celle des études historiques, à la manière de ce candidat viennois qui un jour se plaignait amèrement de constater qu'il y avait « deux sortes d'économie politique ». " (Weber<sup>26</sup>)

Partant c'est le statut des « sciences » humaines qui serait à remettre en cause, toute connaissance scientifique impliquant un minimum d'unanimité ou d'universalité dont celles-là seraient dépourvues. Tel est l'obstacle liminaire à la constitution d'une Anthropologie scientifique.

Cet obstacle découle lui-même de la configuration très particulière du savoir anthropologique, l'Homme y étant à la fois sujet et objet d'étude : spectateur et acteur ou juge et partie.

" Par suite nous ne sommes pas seulement nous-mêmes les êtres qui raisonnent, nous sommes aussi l'un des objets sur lesquels nous raisonnons. " (Hume<sup>27</sup>)

Cette double posture s'inscrit à même le terme d'« histoire » qui signifie " aussi bien le récit que l'événement, les actes et les faits " (Hegel<sup>28</sup>).

" Le même mot, en français, en anglais, en allemand, s'applique à la réalité historique et à la connaissance que nous en prenons. Histoire, *history*, *Geschichte* désignent à la fois le devenir de l'humanité et la science que les hommes s'efforcent d'élaborer de leur devenir (même si l'équivoque est atténuée, en allemand, par l'existence de deux mots, *Geschehen*, Histoire, qui n'ont qu'un des deux sens). (...) L'homme est donc à la fois le sujet et l'objet de la connaissance historique. " (Aron<sup>29</sup>)

Et c'est elle qui serait à l'origine du problème présent : l'improbabilité d'une connaissance vraie.

" La difficulté épistémologique centrale des sciences de l'homme étant que ce dernier est à la fois sujet et objet " (Piaget<sup>30</sup>).

Faute de distance par rapport à ce qu'il fait, ou, ce qui revient au même, parce qu'il serait influencé dans ses recherches par sa propre position historique, que le sujet humain se trouverait dans l'incapacité d'atteindre la neutralité ou objectivité requise par la science.

Nous débiterons notre investigation anthropologique par l'analyse de cette difficulté préjudicielle, en nous demandant tout d'abord : les sciences humaines méritent-elles vraiment le nom de sciences ?

**L'Homme peut-il être objet de science ou Peut-on parler objectivement de l'Homme soit Qu'est-ce que l'Homme ? Existe-t-il véritablement ou n'existerait-il que des hommes ?**

Tant que l'on n'aura pas résolu ce dilemme, on ne saurait articuler une quelconque Anthro-pologie.

" La Nature humaine est la seule science de l'homme : et elle a été jusqu'ici la plus négligée. (...) Mais il vaut la peine d'essayer si la science de *l'homme* ne pourrait pas permettre la même exactitude que celle dont se sont révélées susceptibles plusieurs parties de la philosophie naturelle. " (Hume<sup>31</sup>)

Bien que sur un mode entièrement différent de celui de l'empiriste écossais, car sans rapport avec la philosophie naturelle, nous verrons qu'une telle possibilité n'est nullement exclue.

<sup>26</sup> *L'objectivité de la connaissance dans les sc. et la pol. sociales I* in *Essais sur la théorie de la science* p. 139 ; cf. égal. Simmel, *Le domaine de la sociologie* in *Sociologie et Épistémologie* pp. 83 et 85

<sup>27</sup> *T.N.H.* Introduction pp. 58-59

<sup>28</sup> *R.H.* III. 2. p. 193

<sup>29</sup> *La Philosophie de l'histoire* in *Dimensions de la conscience historique* pp. 11-12

<sup>30</sup> *Épistémologie des sciences de l'homme*, La situation des sc. de l'homme dans le système des sc. III. p. 48

<sup>31</sup> *T.N.H.* Livre I. Conclusion p. 366 – *A.T.N.H.* p. 39 ; cf. égal. Malebranche, *R.V.* Préf. p. 13

## I Naturalisme

### A. *Exposé*

#### 1.1. *Ethnocentrisme*

Tout essai de clarification de la question de l'Homme implique une perspective d'ensemble, hors laquelle l'anthropologie-ethnologie se réduirait une ethnographie très partielle et partielle. Pour comprendre l'Homme, il faut élargir ses observations à toutes les sociétés existantes, y compris et surtout les plus « distantes » de nous. Ce n'est en effet que par la comparaison et confrontation des cultures fort différentes qu'on a la moindre chance de repérer les propriétés communes à l'humanité en général.

" Quand on veut étudier les hommes il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés." (Rousseau)

Se justifierait ainsi la propension de l'anthropologie contemporaine à s'intéresser quasi exclusivement aux sociétés « exotiques » ou primitives.

Rien de plus difficile cependant qu'une telle vue panoramique, car elle suppose un décentrement du regard dont il n'est guère évident que nous soyons capables, tant chacun s'est accoutumé à tout apprécier de son point de vue, c'est-à-dire à partir des normes et valeurs de sa propre société, autant dire en se basant sur des préjugés.

" Pour bien apprécier les actions des hommes, il les faut prendre dans tous leurs rapports et c'est là ce qu'on ne nous apprend point à faire. Quand nous nous mettons à la place des autres nous nous y mettons toujours tels que nous sommes modifiés, non tels qu'ils doivent être, et quand nous pensons les juger sur la raison, nous ne faisons que comparer leurs préjugés aux nôtres." (idem<sup>32</sup>)

Croyant énoncer des vérités sur l'Homme, nous ne ferions que ressasser des opinions reçues.

Dans l'incapacité où nous serions de nous débarrasser de celles-ci, nous serions condamnés à juger les autres et nous-mêmes à partir de notre situation et ce que nous appellerions l'Homme ou la nature humaine ne serait jamais que l'homme tel que nous le percevons, au travers de nos catégories et coutumes mentales ou morales.

" La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. Mais qu'est-ce que la nature ? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature." (Pascal<sup>33</sup>)

Lors même qu'on s'imaginerait être en présence d'une donnée évidente ou naturelle (besoin ou perception), on serait en fait confronté à des cadres culturels déterminés, liés à des habitudes sociales ou des schèmes linguistiques acquis durant notre éducation et qui nous dicteraient inconsciemment notre conduite et pensée.

" Telle est l'influence de la coutume que, là où elle est la plus forte, elle ne masque pas seulement notre ignorance naturelle, mais elle se cache elle-même et semble ne pas intervenir, uniquement parce qu'elle intervient au suprême degré." (Hume<sup>34</sup>)

Et puisque les cultures ou coutumes sont multiples, nul ne pourrait se prévaloir d'une perspective universelle, bien que chacun privilégie la sienne, l'estimant la meilleure.

"En effet, que l'on propose à tous les hommes de choisir, entre les coutumes qui existent, celles qui sont les plus belles et chacun désignera celles de son pays - tant chacun juge ses propres coutumes supérieures à toutes les autres ... Tous les hommes sont convaincus de l'excellence de leurs coutumes ... la coutume (est) ... « la reine du monde »." (Hérodote<sup>35</sup>)

Tous ont en effet tendance à surévaluer leur propre mode de vie et de pensée, ne connaissant généralement qu'eux et évaluant de toute façon les autres à l'aune de ceux-là.

<sup>32</sup> *Essai sur l'origine des langues* Chap. VIII et XI pp. 89 et 137 ; cf. Lévi-Strauss, *Anthrop. struct. II* chap. II.

<sup>33</sup> *Pensées* 93

<sup>34</sup> *Enquête sur l'entendement humain*, Section IV. 1<sup>ère</sup> partie p. 74

<sup>35</sup> *Histoire* III. 38. (citation de Pindare Frg. 49)

"C'est par l'entremise de la coutume que chacun est content du lieu où la nature l'a planté ; et les sauvages d'Écosse n'ont que faire de la Touraine, ni les Scythes de la Thessalie." (Montaigne)

Partant ils dénigreront naturellement les opinions, mœurs et coutumes des étrangers, allant jusqu'à les qualifier de barbares, ce qui conduit droit au racisme (culturel).

" Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage." (idem<sup>36</sup>)

Telle est l'origine de l'ethnocentrisme, forme générale du relativisme dont *Les Lettres persanes* de Montesquieu offraient une illustration ironique et que les sciences humaines ne cessent de vérifier, avec le plus grand sérieux.

## 1.2. Relativisme

Faute d'observateur neutre, l'anthropologie nous confronterait à un relativisme radical, confirmé, semble-t-il, aussi bien par la sociologie et l'ethnologie moderne, surtout dans sa version culturaliste, qui en propose une insistante déclinaison, retrouvant ainsi l'inspiration de Montaigne et, mais au prix cette fois d'une trahison, celle de Montesquieu, que par l'histoire. Rien d'étonnant à cela, toute interprétation des faits humains étant l'œuvre d'un homme lui-même situé dans le temps et dans l'espace et subissant donc l'empreinte de ces derniers.

### a. *Culturalisme*

Issue d'un constat, dicté, semble-t-il, par le bon sens, l'école culturaliste (doctrine américaine de la première moitié du XX<sup>e</sup>) sera particulièrement sensible à l'humaine diversité dont elle fera le maître mot de sa théorie.

" Nous avons, dans cette étude des relations entre la personnalité et la culture, employé une méthode fondée sur cette remarque dictée par le bon sens, à savoir qu'un Hindou est « différent » d'un Esquimau. Chacun d'eux représente le produit d'une culture différente." (Kardiner)

S'évertuant tout d'abord à dresser le catalogue des différences culturelles, grâce au concept de « personnalité de base » (caractère national ou type moyen), ses représentants tenteront ensuite d'expliquer ces dernières via le conditionnement.

" Comprendre comment la personnalité de Plainville diffère de celle d'un Eskimo ou d'un Alorais " (idem<sup>37</sup>).

Le culturalisme fera ainsi œuvre à la fois de typologie et de généalogie.

Reprenant l'opposition nietzschéenne entre "l'esprit *apollinien*" et "l'esprit *dionysiaque*"<sup>38</sup>, R. Benedict l'appliquera aux sociétés en leur entier, distinguant différentes formes de comportements sociaux, à l'instar des styles artistiques particuliers.

" Ce qui s'est produit dans les grands styles artistiques se produit aussi pour les civilisations considérées dans leur ensemble. Tous les différents comportements de l'existence dirigés vers la subsistance, le mariage, la guerre et le culte des Dieux, se sont fondus en des types appropriés aux canons inconscients du choix qui s'est fait à l'intérieur de cette civilisation." (R. Benedict)

Elle classera ainsi celles-là en type apollinien, tourné vers l'harmonie pacifique et l'ordre et type dionysien, porté plutôt à l'agressivité et à la compétition.

La personnalité des membres de ces cultures exprimera les traits de chacune d'entre elles, nonobstant la provenance biologique des individus. Même s'ils descendent d'une souche commune, comme les Zuñi (Nouveau Mexique) et les Kwakiutl (Colombie britannique), tous deux indiens Pueblos d'origine, dès lors qu'ils ont été séparés et vivent sous des modalités fort différentes, ils présenteront des conduites et des mentalités distinctes. D'où l'extrême difficulté qu'auront les humains appartenant à des sociétés autres à se comprendre.

<sup>36</sup> *Essais* I. 23. et 31. Des Cannibales

<sup>37</sup> *L'individu dans sa société, essai d'anthropologie psychanalytique* p. 510 et *Psychological Frontiers* p. 337

<sup>38</sup> *La naissance de la tragédie* 1.

" Si nous nous intéressons à la conduite humaine, nous devons, avant toute chose, comprendre les institutions dont est pourvue chaque société. Car le comportement humain prendra les formes que ces institutions leur suggèrent, même dans ces cas extrêmes dont l'observateur, imprégné de la civilisation à laquelle il appartient, ne trouve pas l'explication." (idem)

Et ce qui vaut pour les différences entre les sociétés, vaut également pour les distinctions internes à chaque société, tout homme recevant, outre une éducation commune à ses partenaires sociaux, une formation propre à son milieu, classe, groupe social, clan ou famille. La variabilité d'un trait culturel serait "presque infinie" (idem<sup>39</sup>) et l'on n'aurait jamais à faire à une culture ou structure sociale unique-universelle, même à l'intérieur d'une seule société.

" En un mot, il semble impossible de parler de structure sociale au singulier." (S.F. Nadel<sup>40</sup>)

Insistant sur le poids du capital ou de l'héritage culturel dans la réussite universitaire (Bourdieu et Passeron, *Les Héritiers*) ou dans constitution de la sensibilité esthétique (Bourdieu et Darbel, *L'Amour de l'Art*) et sur l'importance des stratégies de différenciation dans la formation du Goût (Bourdieu, *De la Distinction*, Critique sociale du Jugement), la sociologie contemporaine soulignera et vérifiera cette absence d'universel humain.

Devant son être à l'influence sociale et non à la nature, nul ne pourrait se prévaloir d'une quelconque hérédité biologique ou d'une essence idéale commune à tous les hommes.

" Les membres « normaux » de n'importe quelle société doivent beaucoup moins la configuration de leur personnalité à leurs gènes qu'à leurs nourrices." (R. Linton<sup>41</sup>)

Au total l'anthropologie nous confronterait au plus intégral des relativismes et, par voie de conséquence, à l'impossibilité d'une étude « neutre » de l'homme, tout anthropologue s'inscrivant forcément lui-même dans un contexte social déterminé.

Se confondant avec sa culture, chacun s'identifierait ainsi avec ce que celle-ci le ferait être. Nous serions finalement prisonniers des habitudes acquises au cours de notre enfance.

" Nous sommes notre culture." (M. Mead)

Il n'est pas jusqu'à la différenciation *sexuelle* qui ne serait tributaire du conditionnement subi. A en croire l'étude de M. Mead, le statut des hommes et des femmes, ce qu'il est convenu d'appeler la « masculinité » et la « féminité », différencieraient du tout au tout selon les sociétés. Chez les Chambuli de Nouvelle Guinée par exemple, ce sont les femmes qui s'occupent de toutes les affaires importantes : elles labourent, pêchent et produisent ; décident des mariages et, de manière générale, détiennent l'autorité. Elles ne se maquillent pas et se rasent le crâne. Quant aux hommes ils dépendent des femmes pour la nourriture, font de la sculpture sur bois, de la peinture et de la danse ; portent des boucles et des colliers et sont des créatures douces et bavardes, dominées par leurs épouses qui font preuve d'un rigoureux sens pratique.

Cette répartition, en quelque sorte inverse de la nôtre, témoignerait du rôle prépondérant des modèles sociaux dans la constitution de la personnalité.

" Nous sommes obligés de conclure que la nature humaine est éminemment malléable, obéit fidèlement aux impulsions que lui communique le corps social. Si deux individus, appartenant chacun à une civilisation différente, ne sont pas semblables (et le raisonnement s'applique aussi bien aux membres d'une même société) c'est, avant tout, qu'ils ont été conditionnés de façon différente, particulièrement au cours de leurs premières années : or c'est la société qui décide de la nature de ce conditionnement. La formation de la personnalité de chaque sexe n'échappe pas à cette règle : elle est le fait d'une société qui veille à ce que chaque génération, masculine ou féminine, se plie au type qu'elle a imposé.

Il reste, cependant à expliquer l'origine de ces différences." (idem)

Mais puisque ce sont en effet des différences acquises et non données, reste précisément, comme le note fort justement M. Mead, à en " expliquer l'origine ".

<sup>39</sup> *Échantillons de civilisation (Patterns of Culture)* pp. 69 et 313 et in Kardiner et Preble, *Intr. Ethnol.* p. 289

<sup>40</sup> *La théorie de la structure sociale* chap. 5. 1. p. 145

<sup>41</sup> *Le fondement culturel de la personnalité* chap. V. III. 4. b. p. 126 (Dunod)



Or, sauf à contredire sa propre prémisse, selon laquelle tout en l'homme vient de l'extérieur, en dotant certains êtres (les éducateurs) de la capacité de produire des marques culturelles, dont les autres (les éduqués) seraient tributaires, le culturalisme se doit de dériver la diversité des cultures de la nature biologique (tempérament).

" Notre hypothèse n'est que le prolongement de celle qu'avance R. Benedict dans ses *Patterns of Culture*. Admettons qu'il existe entre les êtres humains des différences de tempérament bien définies, différences qui, si elles ne sont pas entièrement héréditaires, s'établissent du moins sur une base héréditaire très peu de temps après la naissance. (Nous ne pouvons préciser davantage le problème pour l'instant.) Ces différences, qui s'agrègent finalement à la structure caractéristique des adultes, constituent la substance même à partir de laquelle la civilisation s'élabore. Un certain type de tempérament, ou une combinaison de types connexes et assortis, semble être préféré à d'autres, et ce choix colore toute la structure de la société - qu'il s'agisse des soins donnés aux jeunes enfants, des jeux, des chants, de l'organisation politique, du culte religieux, de l'art ou de la philosophie." (idem<sup>42</sup>)

A moins qu'il ne préfère, poussant le raisonnement encore plus loin se rabattre sur le facteur géographique (climat, relief etc.) rejoignant la théorie des climats d'illustres prédécesseurs<sup>43</sup>.

On mesure le paradoxe : en partant de l'affirmation d'une irréductible différence entre les cultures, on aboutit infailliblement à la réduction de celles-ci à des entités biologiques, soit à la négation de la spécificité de la culture, par son assimilation à un phénomène naturel. C'est sur un paralogsme identique que butera l'autre variante du relativisme, l'historicisme.

#### b. Historicisme

Étudiant le passé ou le temps, l'historien est d'emblée confronté à la variabilité de celui-ci. Le cours des événements est en effet soumis à une permanente modification. Tout paraît changer avec le temps : les institutions matérielles (techniques), politiques (régimes) ou idéologiques (arts, religions, philosophies) ; être voué à la disparition, la ruine ou la mort.

" Tout semble voué à la disparition, rien ne demeure." (Hegel)

Dévorant tout, le Dieu " *Kronos*, [le] Temps " (idem) ne semble rien laisser indemne. Et puisque chacun, le savant compris, appartient à une époque et société déterminées, il serait façonné par elles, sans possibilité d'y échapper.

" Chaque individu est le fils de son peuple à une certaine étape du développement de ce peuple. Personne ne peut sauter par-dessus l'esprit de son peuple, comme personne ne peut sauter par-dessus la terre." (idem<sup>44</sup>)

Les modes de pensée eux-mêmes étant dépendants du moment et entraînés par le mouvement global du temps, nulle interprétation historique ne pourrait se prévaloir d'une validité éternelle.

" Ainsi ces idées, ces catégories sont aussi peu éternelles que les relations qu'elles expriment. Elles sont des *produits historiques et transitoires*. ... Il n'y a d'immuable que l'abstraction du mouvement - *mors immortalis*." (Marx<sup>45</sup>)

Raisonnant en fonction des catégories de sa culture, il ne percevra du passé que ce que ces dernières lui permettent de retenir, soulignant les événements qui lui sont les plus « familiers » : religieux pour un historien du moyen âge, politiques, lorsqu'il s'agit d'un homme de la renaissance, économiques pour un historien moderne. Selon son pays, il valorisera de surcroît ceux qui sont les moins « défavorables » présentement à ses compatriotes et/ou contemporains. Les manuels scolaires nationaux et les permanentes révisions du jugement historique témoignent abondamment de cette diversité ou relativité du verdict de l'Histoire.

" Les interprétations concrètes de l'histoire sont inévitablement historiques " (R. Aron<sup>46</sup>)

<sup>42</sup> *And keep your powder dry* p. 21 et *Mœurs et sexualité en Océanie* Livre I. pp. 252 et 256

<sup>43</sup> vide Hippocrate, *A.E.L.* et Montesquieu *E.L.* XIV. II. ; cf. Cours I. 3. Biologie III. p. 48

<sup>44</sup> *R.H.*; Introd. 2<sup>e</sup> éd. p. 54 ; chap. III. 3. p. 207 (cf. égal. *E.* II § 258 R. et *Esth.* Art class. chap. 1<sup>er</sup> pp. 59-60) et chap. II. 2. p. 119 ; cf. égal. 3. p. 148 ; Introd. p. 31 ; *Ph.D.* Préf. p. 57 et *Esth.* Art rom. pp. 142-143 ; *H.Ph.* Introd. II. II. p. 70 ; III. B. I. p. 135 et Platon p. 479

<sup>45</sup> *Misère de la philosophie* II. 2<sup>e</sup> observation p. 119

<sup>46</sup> *Introduction à la philosophie de l'histoire* p. 312 (cf. égal. P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire* p. 41)

L'exemple de la Révolution française et le nombre de commentaires divergents auxquels elle a donné lieu, de sa critique conservatrice (E. Burke, *Réflexions sur la Révolution en France*) à sa contestation révolutionnaire (D. Guérin, *La lutte de classes sous la première République*), en passant par sa célébration officielle (*manuels*)<sup>47</sup>, illustrent les désaccords en Histoire. Le trop plein des interprétations possibles finit par aboutir à une absence totale de version fiable et vérifiable, faute d'arbitre ou de juge neutre.

" *Le texte* [de la Révolution française] *a fini par disparaître sous les interprétations* " (Nietzsche<sup>48</sup>).

Loin de pouvoir prétendre à l'objectivité, l'histoire relèverait du règne de l'opinion subjective.

" *Historia proprie individuorum est.* " (Bacon<sup>49</sup>)

Elle ne saurait donc appartenir au domaine des sciences (démonstrations) proprement dites.

" Je désire que vous remarquiez la différence qu'il y a entre les sciences et les simples connaissances qui s'acquièrent sans aucun discours de raison, comme les langues, l'histoire, la géographie, et généralement tout ce qui ne dépend que de l'expérience seule. " (Descartes<sup>50</sup>)

Nulle vérité définitive ne s'y imposant, force serait de conclure que l'étude du passé ne nous enseignerait rien, ne nous révélerait aucun sens clair et se réduirait à une ou plutôt des histoires (narrations) sans fin, au double sens de ce terme : sans but commun ni conclusion générale. Autant dire qu'elle équivaudrait à un récit absurde.

" Cette effroyable domination de l'absurde et du hasard qui jusqu'à présent porte le nom d'« histoire ». " (Nietzsche<sup>51</sup>)

Contrairement aux faits physiques, les événements humains ne seraient susceptibles d'aucune légalité ou rationalité scientifique, leur cours étant livré à la contingence.

" Je peux mesurer le mouvement des corps, mais je ne peux pas mesurer la folie des hommes. " (Newton<sup>52</sup>)

Un rien ne suffit-il pas à en transformer le cours ?

" Le nez de Cléopâtre : s'il eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé. " (Pascal<sup>53</sup>)

Le destin de l'humanité ressemblerait à une pièce sans auteur ou scénario cohérent, dont nul ne détiendrait la clef ou le mot de la fin, voire à un pur cauchemar.

" La vie (n'est qu'une ombre en marche, un pauvre acteur qui s'agite pendant une heure sur la scène et alors on ne l'entend plus), c'est un récit conté par un idiot plein de bruit et de fureur, ne signifiant rien. " (Shakespeare)

" L'Histoire est un cauchemar dont j'essaie de m'éveiller " (Joyce).

" L'Histoire justifie ce que l'on veut. Elle n'enseigne rigoureusement rien, car elle contient tout, et donne des exemples de tout. " (Valéry)<sup>54</sup>

Rien au bout du compte ne s'y produirait effectivement hormis le bruit ou l'écume des jours. On s'est beaucoup agité certes, mais puis qu'rien n'est réalisé, c'est comme si rien de marquant, digne d'être mémorisé, ne s'était passé.

Et de fait l'histoire ne nous offre-t-elle pas le spectacle des sempiternelles histoires d'amour, de guerre et de paix, scandées par des invariants biologiques (naissance, vie et mort) ?

" Ce qui a été, c'est ce qui sera, ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera : rien de nouveau sous le soleil ! " (Salomon<sup>55</sup>)

En mettant l'accent sur le changement permanent, sans aucune orientation signifiante, l'historicisme débouche fatalement sur la négation de l'Histoire et son assimilation à la Nature, fût-ce sous la forme des " principes constants et universels de la nature humaine " (Hume<sup>56</sup>). Tout comme cette dernière, la première serait soumise à la loi de l'Éternel retour du Même : " la répétition du même drame ... des mêmes intrigues ".

" La devise générale de l'histoire devrait être : *Eadem, sed aliter* [les mêmes, mais d'une autre manière]. " (Schopenhauer<sup>57</sup>)

<sup>47</sup> vide J. Godechot, *Un jury pour la Révolution* et A. de Bacque, *Pour ou contre la Révolution*, Bayard 2002

<sup>48</sup> P. D. B. M. 2<sup>e</sup> partie § 38

<sup>49</sup> *De dignitate et augmentis scientiarum* Lib. II.

<sup>50</sup> *La Recherche de la Vérité* pp. 883-884

<sup>51</sup> P.D.B.M. § 203 ; cf. égal. *Aurore* Av<sup>1</sup>-Propos 3.

<sup>52</sup> à propos de la faillite de la South Sea Company in *Le Monde* 6/07/2002 p. 16

<sup>53</sup> *Pensées* 162 ; cf. égal. 163 et 176 (exemple de Cromwell)

<sup>54</sup> Shakespeare, *Macbeth* V.5 ; Joyce, *Ulysse* I p. 34 (L.P.) et Valéry, *Regs. monde actuel* in Œ. II. p. 935 (Pl.)

<sup>55</sup> *Bible, A.T. L'Ecclésiaste* 1. 9.

<sup>56</sup> *Enquête* Sec. VIII. 1<sup>ère</sup> partie p. 131

<sup>57</sup> *M.V.R. Suppl.* au L. 3<sup>e</sup> chap. XXXVIII. De l'histoire p. 1184

Aussi il retrouve un paradoxe similaire au culturalisme : se basant sur une variation sans règle, il se conclut par la mise entre parenthèses de l'historicité, au profit de l'invariance naturelle. Le biologisme est ainsi le corollaire obligé du relativisme.

## 2. Biologisme

L'échec apparemment définitif de la connaissance objective de l'homme par l'homme, soit d'une compréhension interne de ce dernier, ne laisse point d'autre issue qu'une explication de la culture par des facteurs naturels, les seuls accessibles à tous. Après tout l'être humain ne provient-il pas de l'animalité ? Ses productions devraient donc pouvoir se déduire de causes biologiques et son Histoire apparaître comme un prolongement de celle de la Nature. En conséquence il appartiendrait à la biologie de dévoiler les secrets du comportement humain. Maintes tentatives ayant déjà été faites dans ce sens, il nous suffira ici d'en résumer une.

### 1. a. *Fonctionnalisme*

L'homme est au point de départ un animal parmi d'autres. Il fait partie des primates (ordre des mammifères qui englobe le singe et l'homme) ; aussi *Une théorie scientifique de la culture* (Malinowski) partira de cette donnée.

" Il faut asseoir notre théorie de la culture sur le fait que les hommes sont une espèce animale."

L'anthropologie, la science de l'homme, devra s'appuyer sur la biologie, la science de la vie qui en détiendrait la clef, vu la primauté chronologique de l'animal sur l'homme.

" La théorie de la culture doit s'appuyer sur la biologie."

Or les moteurs de la vie étant les besoins et les moyens les organes dont dispose l'animal, la théorie de la culture se basera sur la physiologie et l'anatomie humaines.

" Il faut nous appuyer sur deux axiomes. Le premier, c'est que toute culture doit satisfaire le système des besoins biologiques : métabolisme, reproduction, conditions de température, protection contre l'humidité, le vent et toutes les attaques climatiques ou atmosphériques, protection contre les animaux et contre les hommes, détente, exercice musculaire et nerveux, régulation de la croissance. Second axiome : toute réalisation culturelle qui réclame l'emploi des objets travaillés et du symbolisme est un prolongement instrumental de l'anatomie humaine et satisfait directement ou indirectement un besoin somatique."

En d'autres termes, pour comprendre les activités de l'homme, on commencera par se demander à quels besoins naturels elles répondent ou quelle est leur fonction.

" Au niveau le plus élémentaire de la conduite humaine, la fonction peut se définir comme la satisfaction d'un désir organique dans l'accomplissement de l'acte qu'il appelle."

Et pour résoudre cette question, on conviendra au préalable de la nature et du nombre des besoins élémentaires de l'animal-homme. Cela donnera " le tableau " suivant :

A. <i>Besoins élémentaires</i>	B. <i>Réponses culturelles</i>
1. Métabolisme.	1. Subsistances.
2. Reproduction.	2. Parenté.
3. Bien-être corporel.	3. Abri.
4. Sécurité.	4. Protection.
5. Mouvement.	5. Activités.
6. Croissance.	6. Éducation.
7. Santé.	7. Hygiène.

A chaque besoin correspondrait une activité ; mieux : toute activité répondrait à un besoin qui en constituerait donc la cause.

A la liste des besoins primaires on peut certes ajouter des besoins secondaires ou dérivés, explicatifs des autres comportements humains, absents du tableau (art, religion, science), mais en tout état de cause ce ne seront que des besoins dérivés qui doivent trouver leur source dans la constitution biologique originaire de l'homme.

" On voit enfin que des activités très dérivées comme l'enseignement et la recherche, l'art et la religion, le droit et la morale, toutes liées qu'elles soient à l'exécution organisée, à la technologie, à la coïncidence du commerce symbolique, entretiennent des rapports indiscutables, quoique fort démultipliés, avec la nécessité de survivre, de se maintenir en bonne santé, et d'entretenir un rendement organique normal."

Quelle que soit l'action culturelle (humaine) envisagée, elle se réduirait en dernière instance à une fonction biologique (naturelle).

La culture reposerait ainsi sur la nature qui lui servirait de fondement.

" Les institutions humaines, de même que les activités partielles qui s'y déploient, sont liées aux besoins primaires, c'est-à-dire biologiques, et aux besoins dérivés, c'est-à-dire culturels. Dès lors la fonction signifie toujours la satisfaction d'un besoin ".<sup>58</sup>

Entre l'homme et l'animal il n'y aurait nulle rupture, tout au plus une différence quantitative.

" Les besoins des êtres humains semblent être plus nombreux et plus variés que ceux de n'importe quelle espèce. (...) Mais il semble bien qu'il s'agisse là de différences quantitatives, bien plus que qualitatives." (Linton<sup>59</sup>)

Et celle-ci se rapporterait à des facteurs purement naturels : la biologie de l'homme.

## b. Biologie humaine

Tout en s'inscrivant dans le monde vivant, l'homme présente certaines caractéristiques qui semblent suffire à rendre compte de ses besoins et performances accrues par rapport aux autres espèces animales. Sa naissance prématurée dite néoténie ou foetalisation avec sa conséquence, une enfance prolongée - l'homme est " un singe en retard " (J. Rostand<sup>60</sup>)-, et le fait qu'il soit dépourvu au point de départ de toute arme et protection naturelles -*Le Singe nu* (D. Morris)- justifieraient ainsi ses besoins et possibilités plus grands d'apprentissage et de construction.

" L'homme est tout nu, pas chaussé, dénué de couvertures, désarmé." (Platon<sup>61</sup>)

Ses déficiences ou manques constitutionnels natifs s'avèreraient positifs, dès lors qu'ils seraient à l'origine de ses réussites mêmes.

Mais ces nécessités et possibilités demeurerait vides sans des moyens réels appropriés que fournit à l'homme son anatomie spécifique, liée essentiellement à la bipédie ou station debout. " C'est le seul animal à se tenir droit ". (Aristote)

Cette propriété est en effet à la base de toutes les autres caractéristiques humaines, à commencer par la libération des membres antérieurs ou " des pattes et des pieds de devant " de la tâche de la locomotion et leur transformation en membres « supérieurs » ou " bras et ce qu'on appelle les mains " (idem) avec des pouces opposables destinés à la préhension, trait dans lequel d'aucuns voient le principe de la supériorité humaine.

"Or, puisque sa nature est de se tenir droit, il n'avait aucun besoin de jambes de devant : aussi, au lieu de ces jambes, la nature lui a donné des bras et des mains. A ce propos, Anaxagore prétend que c'est parce qu'il a des mains que l'homme est le plus intelligent des animaux." (idem)

La main n'est-elle pas un instrument universel : "un outil qui tient lieu des autres" (idem<sup>62</sup>) ? La technique et/ou les instruments ne seraient ainsi que le prolongement de notre corps et la technologie une spécialisation de notre morphologie.

<sup>58</sup> *op. cit.* 1.8., 1.4., 2.8., 1.8., 1.10., 1.11., 2.4. pp. 66, 36, 143-144, 72, 78, 105 et 134 ;

cf. égal. art. *Anthropology* in *Encyclopaedia Britannica*

<sup>59</sup> *Le fondement culturel de la personnalité* chap. 1er II. 1. p. 11 et *De l'Homme* pp. 99-100

<sup>60</sup>

<sup>61</sup> *Protag.* 321c ; cf. égal. Sénèque, *Consolation à Marcia* XI. et Kant, *Idée d'une histoire universelle* 3è prop.

<sup>62</sup> *Parties an.* IV. 10. 690 a ; IV. 10. 686 a ; 686 b et 687 a ; cf. égal. *De l'âme* II. 9. 421 a 20 et III. 8. 432 a 1

" Si nos organes sont des instruments naturels, nos instruments sont par là même des organes artificiels. L'outil de l'ouvrier continue son bras ; l'outillage de l'humanité est donc un prolongement de son corps." (Bergson<sup>63</sup>)  
Viennent ensuite la libération de la bouche, aidée par un larynx plus bas, pour l'articulation de la voix et la possibilité d'une perception de face et en relief grâce au rapprochement des deux yeux et à la vision binoculaire.

" Car du fait que l'homme est le seul animal qui se tienne droit, il est aussi le seul qui regarde de face et qui émet sa voix en face." (Aristote)

Et enfin le développement plus important du cerveau, rendu possible par le redressement de la colonne vertébrale qui offre une surface de soutien plus solide à la boîte crânienne.

" Parmi les animaux, c'est l'homme qui a le cerveau le plus gros proportionnellement à sa taille ... l'homme est le seul des animaux à se tenir droit ". (idem<sup>64</sup>)

Au point que l'on est tenté de considérer la station debout comme la racine de l'hominisation.

" Par cela seul l'homme devient Homme " (Herder<sup>65</sup>).

La science moderne corrobore et tend à fortifier ce point de vue, en l'étayant sur un riche matériau empirique et surtout en le systématisant.

" Cette différence de station pourrait passer pour accessoire si elle n'était la source de différences essentielles entre les deux lignées des êtres qui possèdent une main à pouce opposable. Les Anthropiens ne doivent pas seulement à la station verticale d'avoir la main libre pendant la locomotion, ils lui doivent aussi, d'avoir une face courte aux canines faibles et un cerveau affranchi des contraintes de suspension de la boîte osseuse. (...) Beaucoup d'animaux peuvent saisir des objets avec leurs pattes avant : les écureuils, les rats, les félins, les ours. Mais pas plus que les singes, ils ne sont vraiment « debout ». Leur tête, « posée » obliquement sur la colonne vertébrale, impose des contraintes de suspension musculaire de l'édifice crânien qui bloquent tout développement. Seul l'homme y échappe, car il est l'animal vertical. La clé de cette verticalité : le pied ; mais on ignore encore d'où il vient." (Leroi-Gourhan<sup>66</sup>)

L'énigme de l'humanité se résoudrait ainsi dans la verticalité.

On pourrait même émettre l'hypothèse audacieuse qu'il suffirait d'une nouvelle mutation biologique pour qu'un animal infra humain, pour l'instant, devienne l'égal de l'homme.

"Réflexion qui entraîne loin, jusqu'à cette idée par exemple : est-ce qu'à cette seconde époque dans les grandes révolutions de la nature n'en doit pas succéder une troisième lorsqu'un Orang-Outang ou un Chimpanzé développera les organes qui servent à marcher, à manier les objets, à parler, jusqu'à la formation d'une structure humaine, contenant en son élément le plus intérieur un organe pour l'usage de l'entendement et se développant peu à peu par une culture sociale." (Kant<sup>67</sup>)

Anticipant celle-ci, certains essaient d'apprendre aux singes les rudiments de notre culture. Depuis longtemps la domestication et le dressage trahissent quelque chose de ce désir d'identifier l'animal à nous, et de le faire passer pour un proche, quand ce n'est pas un ami du genre humain. D'aucuns vont jusqu'à leur accorder des droits semblables aux nôtres.

A vrai dire point ne serait besoin d'attendre d'un futur hasard la confirmation de la théorie. Dès lors que la différenciation homme-animal se limiterait à une distinction biologique, et par là même uniquement quantitative, on cherchera dans la nature telle qu'elle est déjà des ébauches de la culture humaine, soit des productions comparables aux nôtres, au degré près.

## 2. Culture naturelle

De tout temps les observateurs de la nature ont été frappés par l'étonnante ressemblance entre les artefacts humains et les productions naturelles, au point qu'on a du mal à s'empêcher

<sup>63</sup> *Les deux sources de la morale et de la religion* chap. IV. p. 1238

<sup>64</sup> *Parties an.* III. 1. 662 a - 662 b et II. 7. 653 a ; cf. égal. *Hist. An.* I. 16. 494 b 28, *Parva nat.* 444 a 30 et *De la gén. des anim.* II, 6, 744 a

<sup>65</sup> *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* III. VI. 45

<sup>66</sup> *G.P.* I. p. 108 – *P.H.P.* in *L'Histoire* n° 19 janv. 1980 p. 118 ; vide Cours I. 3. Biologie II. 2. B. p. 27

<sup>67</sup> *Anthropologie du point de vue pragmatique* 2<sup>e</sup> partie p. 166 n. 15

de les comparer et d'interpréter les secondes comme des *analogons* voire des modèles, puisqu'elles les ont précédés chronologiquement, des premiers.

" L'art imite la nature (...) Maintenant, d'une manière générale, l'art ou bien exécute ce que la nature est impuissante à effectuer, ou bien l'imite. " (Aristote)

Rien en tout cas de ce que fait l'homme et dont il s'enorgueillit fréquemment ne semble inconnu du monde animal, au point qu'il faudrait lui reconnaître une forme d'intelligence.

" D'où cette question : les araignées, fourmis et animaux de cette sorte travaillent-ils avec intelligence ou quelque chose d'approchant ? " (idem<sup>68</sup>)

Ni les outils dont les exemples d'utilisation voire de fabrication abondent chez les animaux (branches pour attraper, aspirer ou frapper, pierres pour casser ou tasser etc.<sup>69</sup>), ni les constructions d'habitat (nid des oiseaux, « huttes » des castors, fourmilières et termitières etc.), ni même la « culture » de certains aliments, telle celle des champignons par les fourmis, ne sont ignorés de nos « amies » les bêtes. Loin d'être l'apanage de l'humanité: *homo faber*, la technique se retrouverait dans la biosphère. Pareillement celle-ci connaîtrait l'organisation familiale (couple des oiseaux), sociale (sociétés animales) et territoriale (tracé du territoire). Plus encore que de ces procédés matériels ou sociaux, la vie témoignerait d'un sens esthétique (chant du rossignol, roue du paon, danses en zig zag de l'épinoche mâle etc.), religieux (posture des mantes religieuses, cimetière des éléphants), scientifique, géométrique essentiellement (formation hexagonale des alvéoles du gâteau de cire par les abeilles ou tissage circulaire des toiles d'araignées orbitales).

" L'araignée est versée dans les secrets géométriques, elle a en elle-même le tracé de sa spirale. Elle fait de la haute géométrie sans le savoir." (H. J. Fabre<sup>70</sup>)

On pourrait multiplier ces illustrations<sup>71</sup>, une seule et même conclusion s'imposerait toujours : bien qu'à une autre échelle, la culture (humaine) reproduirait le mécanisme naturel. Nous ne serions que les élèves ou les épigones des êtres naturels.

" Nous ne sommes sur les points importants que les élèves des autres êtres vivants; ainsi nous imitons l'araignée pour tisser et reprendre, l'hirondelle quand nous bâtissons, les oiseaux -le cygne et le rossignol- quand nous chantons." (Démocrite<sup>72</sup>)

L'homme ne se prévaudra pas d'une quelconque transcendance par rapport à la nature.

" L'homme ne commande à la nature qu'en lui obéissant." (Bacon<sup>73</sup>)

Partis à la recherche de l'Homme, il nous faudrait admettre son inexistence en tant que tel et sa parenté avec l'animal, nonobstant notre éventuelle répulsion à le reconnaître.

" Si l'Homme n'avait été son propre classificateur, il n'eût jamais songé à établir pour lui un groupe séparé " (Darwin<sup>74</sup>).

A moins qu'on ne décèle un vice de forme logique dans l'exposé ci-dessus.

## B. Critique

La difficulté ou résistance que nous éprouvons à convenir d'une quelconque parenté avec l'animalité ne trahit-elle qu'un narcissisme invétéré, comme on le dit souvent et ce bien avant Freud<sup>75</sup>, ou ne traduirait-elle pas, plus profondément, l'idée ancrée de notre véritable identité ? Pour en décider, revenons un instant sur l'exposé qui précède, en le réexaminant à rebours, soit en remontant des conséquences aux prémisses, afin de tester la validité de celles-ci.

<sup>68</sup> *Physique* II. 2. 194 a 21 - 8. 199 a 15 et 25 ; cf. égal. *Météorol.* IV. 3. 381 b 6

<sup>69</sup> cf. F. Tinland, *La Différence anthropologique* 2<sup>e</sup> partie chap. III. p. 163

<sup>70</sup>

<sup>71</sup> cf. D. Lestel, *Les origines animales de la culture* (Flammarion)

<sup>72</sup> *Fragment* 154.

<sup>73</sup> *Novum Organum* II. 3.

<sup>74</sup> « *Cahiers* », Notebooks on evolution

<sup>75</sup> cf. *Introd. Psychanalyse* 18. p. 266 et *Une difficulté de la psychan.* in *Essais de psychan. appl.* pp. 141-143

## 2. 2.

Les analogies que l'on se plaît à souligner entre les actions naturelles et humaines oublient l'invisible et pourtant radicale différence qui les sépare. Alors que les premières relèvent du pur mécanisme, lié à la nécessité physiologique, comme le montre leur invariance, les secondes s'effectuent en l'absence de cette dernière, c'est-à-dire librement, et se produisent d'autant mieux dans ce cas, se fondant alors sur des conventions ou règles, fussent-elles implicites, d'où leur nom d'« institutions » et leur transmissibilité/variabilité et universalité.

" Certes, l'animal produit lui aussi. Il construit son nid, son abri, comme l'abeille, le castor, la fourmi, etc. Mais il ne produit que ce dont il a immédiatement besoin pour lui-même ou pour ses petits ; il produit d'une façon unilatérale, tandis que l'homme produit d'une façon universelle ; il ne produit que sous l'empire d'un besoin physique immédiat, tandis que l'homme produit même lorsqu'il est libéré de tout besoin physique et ne produit vraiment que lorsqu'il en est libéré." (Marx<sup>76</sup>)

Il ne peut être question de technique, construction ou société chez l'animal, en l'absence de règles technologiques, architecturales ou juridiques. Tout au plus parlera-t-on d'utilité, d'abri ou d'assemblage de congénères, toujours motivés par des besoins individuels ou génériques.

" Les grands singes utilisent des « outils » naturels, pierres ou branches d'arbre, lorsque l'occasion s'en présente, mais ils ne produisent rien de comparable à des artefacts façonnés selon une *norme* reconnaissable."

(J. Monod<sup>77</sup>)

Vu le manque de tout modèle naturel donné, il est exclu d'expliquer les artefacts humains, fussent-ils les plus matériels ou utiles, par l'imitation mais force est au contraire d'en appeler à une inventivité originale propre à l'homme, marque de sa supériorité sur la nature.

" Tout outil technique, un navire par exemple ou, plus particulièrement, un instrument scientifique doit lui procurer plus de joie, parce que c'est sa propre oeuvre, et non une imitation. Le plus mauvais outil technique a plus de valeur à ses yeux ; il peut être fier d'avoir inventé le marteau, le clou, parce que ce sont des inventions originales, et non imitées." (Hegel<sup>78</sup>)

Encore moins évoquera-t-on un art, une religion ou une science dans la nature, faute de normes esthétiques, de dogmes et rites religieux ou d'axiomes, théorèmes et lois scientifiques. Et ce que nous nommons ainsi, du fait de notre propre connaissance de ceux-ci, ne sont en fait pour les êtres vivants qu'une réponse, génétiquement programmée, à une contrainte physiologique ou physique, liée à la reproduction pour les « danses », au soulagement de la douleur pour les « cimetières » et au gain de l'espace pour les « hexagones ». Mauss le rappelait : " Nous n'apercevons, dans le comportement des groupes d'anthropoïdes les mieux formés, dans les troupes de mammifères les plus solides et permanentes, dans les sociétés d'insectes les plus hautement évoluées, nous n'apercevons dis-je, ni ces volontés générales, ni cette pression de la conscience des uns sur la conscience des autres, ces communications d'idées, ce langage, ces arts plastiques et esthétiques, ces groupements et ces religions, - en un mot, ces institutions qui sont le trait de notre vie en commun. Or, ce sont celles-ci qui, nous le sentons - c'est pour nous un fait premier, une évidence, un *cogito ergo sum* -, nous font non seulement homme social, mais homme tout court." <sup>79</sup>

La ressemblance externe des résultats n'autorise aucune conclusion quant au principe interne qui y préside et qui s'avère foncièrement hétérogène.

" La ressemblance qui est entre quelques actions extérieures des animaux et les nôtres, laquelle n'est nullement suffisante pour prouver qu'il y en ait aussi entre les intérieures." (Descartes<sup>80</sup>)

Le sens des actes différant, leur cause ne peut que diverger : intentionnelle ou volontaire dans un cas, mécanique ou instinctive dans l'autre.

" Instinct et raison, marques de deux natures." (Pascal<sup>81</sup>)

<sup>76</sup> *Critique de l'éco. pol.* M. 44 2<sup>e</sup> partie VI. 3. p. 158

<sup>77</sup> *Hasard et nécessité* pp. 146-147

<sup>78</sup> *Esth.* Introd. chap. I. 2<sup>e</sup> sec. 1. p. 36

<sup>79</sup> *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* in *Sociologie et Anthropologie* p. 286

<sup>80</sup> *Lettre de mars 1638* p. 1005

<sup>81</sup> *Pensées* 344 ; cf. égal. Bergson, *L'évolution créatrice* chap. II. p. 616

Tout opposant les comportements culturels des actions naturelles, il est illusoire d'appliquer à ceux-là des catégories valables pour celles-ci, comme en convenait finalement, fût-ce sur un mode inconséquent, le théoricien de la Sélection naturelle.

" Si importante qu'ait été, et soit encore, la lutte pour l'existence, cependant, en ce qui concerne la partie la plus élevée de la nature de l'homme, il y a d'autres facteurs plus importants. Car les qualités morales progressent, directement ou indirectement, beaucoup plus grâce aux effets de l'habitude, aux capacités de raisonnement, à l'instruction, à la religion, etc., que grâce à la Sélection Naturelle ; et ce bien que l'on puisse attribuer en toute assurance à ce dernier facteur les instincts sociaux, qui ont fourni la base du développement du sens moral."

(Darwin<sup>82</sup>)

## 2. 1. b.

Vu la différence de nature qui sépare les productions humaines des faits naturels, il est parfaitement vain de vouloir expliquer les premières par les mêmes facteurs que les seconds. D'ailleurs outre le fait que les traits biologiques de l'homme, à commencer par la verticalité, ne lui sont pas strictement personnels, existant déjà dans d'autres espèces, même s'ils ne s'y trouvent qu'à l'état embryonnaire, ils ne lui sont pas entièrement donnés mais requièrent de sa part une éducation ou volonté sans laquelle, non seulement ils ne s'établissent point, comme en témoigne l'exemple des enfants sauvages, mais deviennent inopérants voire embarrassants.

" L'homme est la seule créature qui doit être éduquée. (...) La discipline change l'animalité en humanité. (...) Une génération éduque l'autre." (Kant<sup>83</sup>)

Si l'on marche bien *avec* ou au moyen de ses pieds, ce n'est certainement pas à *cause* ou grâce à eux qu'on le fait, mais uniquement parce qu'on le décide.

" De fait, par le Chien ! il pourrait, je crois, y avoir longtemps que ces muscles et ces os seraient du côté de Mégare ou de la Boétie, où les aurait portés un jugement sur ce qui vaut le mieux, dans le cas où je ne me serais pas figuré qu'il était plus juste et plus beau, au lieu de fuir et de m'évader, de m'en remettre à la Cité de la peine qu'éventuellement elle décide d'infliger." (Platon)

On prendra garde à ne pas confondre cause -"la réalité de la cause"- et condition ou moyen -"ce sans quoi la cause ne serait jamais cause". Ceux-ci ne sauraient être considérés que "comme de causes auxiliaires" (idem) de celle-là.

Loin d'être prisonnier de son anatomie, l'homme apprend à en tirer le meilleur profit. On n'accordera point à Anaxagore que la main nous ait rendus intelligents ; tout au contraire on affirmera que c'est notre intelligence -" ce que nous appelons maintenant la tête, qui est la partie la plus divine et qui règne sur toutes celles qui sont en nous "(idem<sup>84</sup>)- qui a façonné notre main, transformant son potentiel en réalité, c'est-à-dire une simple possibilité physiologique en capital manœuvrier - technique.

" Ce qui est rationnel, plutôt, c'est de dire qu'il a des mains parce qu'il est le plus intelligent. ... En effet, l'être le plus intelligent est celui qui est capable de bien utiliser le plus grand nombre d'outils : or, la main semble bien être non pas un outil, mais plusieurs. Car elle est pour ainsi dire un outil qui tient lieu des autres. C'est donc à l'être capable d'acquérir le plus grand nombre de techniques que la nature a donné l'outil de loin le plus utile, la main." (Aristote<sup>85</sup>)

"Le propre à l'homme" est ainsi *son* propre, le fruit de son appropriation, et non l'effet d'une nature prédonnée. Son corps est bien *le sien* : un corps *propre* et non un simple organisme.

On ne saurait donc chercher dans la nature de l'homme le secret de la culture, celle-ci imprégnant déjà celle-là et lui imposant sa marque, selon la judicieuse observation de Hegel.

" Le geste *absolu* de l'homme est la *station droite* ; *lui* seul s'en montre capable ; alors que, par contre, même l'orang-outang ne peut se tenir droit qu'en s'appuyant à un bâton. L'homme n'est pas debout par nature, d'origine ; il se met lui-même debout moyennant l'énergie de sa volonté ; et, bien que sa station debout, une fois qu'elle est

<sup>82</sup> *La Filiation de l'Homme* chap. XXI

<sup>83</sup> *Réflexions sur l'éducation* Introduction pp. 159-160

<sup>84</sup> *Phéd.* 98e - 99b et *Tim.* 68e ; 44d ; cf. 46c-e ; *Pol.* 281d et *Lois* X 897ab ; vide Cours I. 3. Biologie I. B. p. 9

<sup>85</sup> *T.P.A.* IV. 10. 687a ; cf. égal. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* 1<sup>ère</sup> partie p. 90



devenue habituelle, ne réclame plus d'autre activité tendue de la volonté, elle doit, pourtant, toujours rester pénétrée par notre volonté, si nous ne devons pas nous écrouler sur-le-champ. - Le bras et, en particulier, la *main* de l'homme sont également quelque chose qui lui est propre ; aucun animal n'a un instrument aussi mobile de l'activité [dirigée] vers le dehors. La main de l'homme -cet *instrument des instruments*- est apte à servir à une multitude infinie d'extériorisations de la volonté." <sup>86</sup>

Plus fondamentalement la vie de l'homme et sa conservation relève plus de son vouloir-vivre que d'un réel instinct de conservation : si celui-là vient à défaillir, celui-ci s'avère impuissant. Les mêmes critiques s'adressent au fonctionnalisme.

## 2. 1. a.

Pas plus que les organes naturels, les besoins élémentaires ne sont susceptibles de fournir la moindre explication de la création des institutions humaines, sinon partout où ils se font sentir, on eût dû assister à l'émergence de ces dernières. Or il n'en est rien. Les animaux ont beau être également soumis aux contraintes du métabolisme (faim, soif etc.) ou de la reproduction, ils n'ont pourtant jamais songé ni à cultiver ni à nouer des relations familiales. Conditions certes des « subsistances » et de la parenté, la faim et la sexualité n'en forment nullement la cause. Au demeurant parmi les besoins invoqués par Malinowski, d'aucuns, tel le besoin de santé, ne précèdent point la culture mais sont issus d'elle, n'existant que là où celle-ci a déjà atteint un certain niveau de développement aussi bien médical que « moral ».

Le fonctionnalisme s'enferme ainsi dans un cercle vicieux, obligé qu'il est de présupposer cela même qu'il a la prétention de déduire. Autant dire qu'il n'explique en fait rien du tout, si ce n'est sous forme tautologique : Bien-être - Abri, Sécurité - Protection ou Santé - Hygiène. Son auteur devait avoir conscience de ce vice, dans la mesure où il taxe son propre tableau de "banalité" et qu'il en intitule la colonne B. "*Réponses culturelles*" (nous soulignons), marquant ainsi la spécificité de celles-ci, soit leur différence avec une fonction biologique.

" Car dire qu'une société fonctionne est un truisme ; mais dire que tout, dans une société fonctionne est une absurdité."

(Lévi-Strauss<sup>87</sup>)

Il reconnaît du reste explicitement l'insuffisance de sa théorie dite pourtant scientifique.

" Quand il s'agit de conduite culturelle, on ne peut ignorer la biologie, mais on ne peut pas non plus se contenter du déterminisme biologique."<sup>88</sup>

Tous conviennent finalement de la réalité sui generis de la culture et de son « auteur » : l'homme, c'est-à-dire de leur irréductibilité à la nature ou l'animalité.

" La culture humaine, bien qu'elle ait un fondement animal, ne ressemble à aucune caractéristique animale. Elle a été produite par une espèce de mammifères parmi les autres, en retour elle a fait de cette espèce l'espèce humaine. Sans cette culture, qui conserve les gains passés et façonne chaque génération selon ses modèles, l'*homo sapiens* ne serait qu'un singe anthropoïde terrestre, légèrement différent dans sa structure et légèrement supérieur en intelligence, mais néanmoins frère du chimpanzé et du gorille." (R. Linton<sup>89</sup>)

Partant l'on s'accordera au moins sur ce point : l'existence d'une dimension supra biologique présente partout où il y a des hommes et donc d'une Œuvre commune à tous les hommes et référent à des lois autres que les cycles naturels. Tombe du coup l'objection relativiste.

## 1. 2.

Si la nature est bien le règne de l'invariance ou de la variation aléatoire (mutation), l'humanité devient le royaume d'un changement réglé. En effet, parce qu'ils conservent et se transmettent leurs acquisitions, les différentes générations nouent des liens et « progressent ».

<sup>86</sup> E. III. §§ 396 et 411 Add. pp. 434 et 515 ; cf. égal. *Esth. Sculpt.* chap. II. II. b) p. 201 et *Ph.D.* § 47

<sup>87</sup> *Anthropologie structurale* chap. 1<sup>er</sup> p. 17

<sup>88</sup> *Une théorie scientifique de la culture* 1. 9. pp. 78 et 76

<sup>89</sup> *De l'homme* p. 100

" De là vient que, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement " (Pascal<sup>90</sup>).

Formée par une longue et progressive coopération, leur histoire suit fatalement un cours sensé, au lieu de parcourir de monotones et vains cycles.

La contingence ou le hasard n'y joue qu'un rôle secondaire. Si Marc Antoine succomba, après César, au charme du nez de Cléopâtre, sa défaite contre Octave qui deviendra le premier empereur romain, sous le nom d'Auguste, doit peu à l'appendice nasal de la reine d'Égypte et beaucoup à sa propre faiblesse ou manque de lucidité politique. Aurait-il gagné contre son rival et qu'est-ce que cela aurait changé véritablement ? Depuis longtemps la République romaine avait fait la preuve de son inaptitude à ordonner un empire géographique si vaste et disparate. Sa transformation en Empire était devenue inévitable et entreprise par César, qui a eu le mérite de comprendre cette nécessité et le seul tort d'avoir eu raison trop tôt.

" Mais ce n'est pas la contingence de César qui a renversé la république, c'en est la nécessité ... Il était impossible que la république subsistât plus longtemps à Rome." (Hegel)

Et cette modification des institutions ne s'est pas traduite par un bouleversement total, - "l'important passage à l'empire ne modifia presque en rien la constitution" -, l'empire romain est resté *romain*, " ne s'entourant pas à la manière orientale de puissance et d'éclat." (idem)

L'Histoire humaine témoigne forcément d'une Raison ou d'un Sens. Il serait au demeurant étrange que l'être même capable de « déterminer » les lois de la nature, se montrât incapable de « régler » rationnellement son propre comportement. Si celle-là suit déjà un cours légal, alors a fortiori celui-ci « obéit », et même davantage, en tant que sujet pensant, à des « décrets » de la Raison, comme l'a pressenti, fût-ce sur un mode externe et donc inadéquat, le discours religieux, dans la notion de Providence. Contrairement à Newton, on tiendra que même " la folie des hommes " est intelligible.

" La nature –indique-t-on encore à son avantage- resterait, à travers toute la contingence de ses existences, fidèle à des lois éternelles ; mais, pourtant, c'est bien aussi le cas du royaume de la conscience de soi ! – ce qui est reconnu déjà dans la croyance qu'une Providence dirige les événements humains ; - ou alors, les déterminations de cette providence devraient-elles, dans le champ des événements humains, n'être que contingentes et privées de raison ? Mais, si la contingence spirituelle, le [libre] arbitre, progresse jusqu'au Mal, cela est encore quelque chose d'infiniment plus élevé que le cours des astres, qui est conforme à des lois, ou que l'innocence de la plante." (idem)

Et ce Sens de l'Histoire est visé plus ou moins consciemment par tous -et pas seulement par " les grands hommes ... [ou les] héros "(idem<sup>91</sup>), même si ces derniers le pressentent plus tôt que les autres-, les sociétés qui se succèdent en constituant des moments. En nous intéressant (lat. *inter esse* : être entre) aujourd'hui à des peuples du passé ou très éloignés apparemment de nous, ne vérifions-nous pas du reste notre continuité-parenté avec eux ? Qui accepterait de se pencher sur des oeuvres / des traces par lesquelles il ne se sentirait pas concerné - où il ne se reconnaîtrait pas ? Étudier les autres, c'est démontrer qu'ils ne sont pas si *autres* mais des autres *nous-mêmes* ou des nous-mêmes, sous une *autre* forme : aspect différent ou progressif mais jamais hétérogène. Quand Lévy-Bruhl décrit une soi-disant *Mentalité primitive*, il montre, à son corps défendant, que celle-ci n'est pas si différente que cela de la nôtre, sinon il n'aurait rien pu en saisir, avec ses propres catégories, présumées non primitives.

<sup>90</sup> *Frag. d'un Traité du Vide* in Pensées et Opuscules p. 80

<sup>91</sup> *Ph.H.* 3è partie 2è sec. p. 241 ; 3è sec. chap. 1er pp. 243-244 (cf. égal. *L.L.* 1831 pp. 151-152) ; *E.* II. § 248 R. (cf. égal. § 268 add. p. 375 ; *Esth.* Introd. chap. I. pp. 10 et 36 ; chap. II. p. 60 et *R.H.* chap. I. pp. 61-62 ; vide Cours I. 3. Biologie II. 3. p. 39 et III. p. 51) et *R.H.* chap. II. 2. pp. 120-121

Co-appartenant tous à l'Humanité, les individus, d'origine sociale ou historique différente, partagent nécessairement un minimum de traits culturels, sans quoi non seulement ils ne pourraient jamais communiquer entre eux ni comprendre quoi que ce soit les uns aux autres, mais ils se trouveraient dans l'impossibilité de se comparer, comme le font les relativistes, toute comparaison impliquant la réduction des termes que l'on compare à un dénominateur commun. Ces derniers ont beau clamer l'irréductibilité des différences culturelles : historiques ou sociales, leur propre pratique dément leur théorie. Ils se contredisent donc complètement. L'affirmation d'une relativité ou variabilité absolue est intenable ; elle s'annule elle-même. " L'historicisme porte en soi une contradiction interne, il est absurde." (L. Strauss<sup>92</sup>)

Quiconque prétend énoncer une vérité, parle nécessairement à partir d'une perspective universelle, sinon sa proposition serait vide, faute de pouvoir être entendue par un autre, semblable à lui. Quoiqu'il dise, quand bien même il évoquerait le passage irréversible du temps, il se situe fatalement en un « lieu » transhistorique qui seul l'habilite à raisonner sur le temps en général, et non uniquement sur son temps, comme le lui rétorque M. Merleau-Ponty. " Vous croyez penser pour toujours et pour tout le monde, dit le sociologue au philosophe, et, en cela même, vous ne faites qu'exprimer les préjugés ou les prétentions de votre culture. C'est vrai, mais ce n'est pas moins vrai du sociologue dogmatique que du philosophe. Lui-même, qui parle ainsi, d'où parle-t-il ? Cette idée d'un temps historique qui contiendrait les philosophes comme une boîte contient un objet, le sociologue ne peut la former qu'en se plaçant à son tour hors de l'histoire et en revendiquant le privilège du spectateur absolu."<sup>93</sup> Il n'est de parole vraie ou de « science » (objectivité, vérité) qu'à ce prix.

A " cette remarque dictée par le bon sens ... un Hindou est « différent » d'un Esquimau "<sup>94</sup>, on opposera une « observation » encore plus évidente logiquement : le fait de la communication humaine, soit d'une entente transcendantale entre les hommes.

"Deux êtres qui seraient séparés par un abîme sans fond, n'auraient aucun recours pour se faire entendre l'un à l'autre, ce qui signifie que, pour se comprendre, il faut déjà s'être compris, fût-ce en un autre sens." (W. von Humboldt<sup>95</sup>) Rien ne saurait faire écran ou obstacle absolu à la compréhension entre eux, en dépit des difficultés que celle-ci rencontre dans le quotidien, dues essentiellement à des habitudes ancrées certes mais certainement pas indéracinables, comme le prouve l'histoire même qui revient à un changement des usages. Loin d'être synonyme d'enfermement ou d'exclusivisme, la coutume porte en elle la possibilité de son propre dépassement ou d'une ouverture.

Toute autre perspective signifierait que l'homme, à l'instar des animaux, se trouve immergé et prisonnier dans des mondes ambiants, des environnements (*Umwelt*) spécifiques différents et incommunicables entre eux, alors qu'il est patent que, grâce au langage, il est à l'origine d'un Monde universel commun à tous (*Welt*). Capable, contrairement à eux, de transcender tout ancrage, "l'homme, en tant qu'il est l'animal universel, pensant, (...) vit partout" (Hegel<sup>96</sup>), y compris chez les bêtes, dont il est le seul du reste à comprendre les comportements.

## 1. 1.

Bien qu'elle soit ou plutôt parce qu'elle est issue de la convention et non de la nature, la coutume ne se limite nullement à un mode particulier de vie ou de pensée, mais véhicule en elle une signification universelle, inhérente à tout accord (relation). Que l'on s'habille de trente six façons distinctes, n'empêche pas l'habit de signifier partout et toujours la même volonté de masquer la naturalité et de « paraître », en lui imposant des marques humaines.

<sup>92</sup> *Droit naturel et Histoire* chap. I<sup>er</sup> p. 40

<sup>93</sup> *Le philosophe et la sociologie* in *Éloge de la philosophie* p. 135

<sup>94</sup> Kardiner, *L'individu dans sa société, essai d'anthropologie psychanalytique* p. 510

<sup>95</sup> *La tâche de l'hist.* in *Introd. œuvre kavi I*. pp. 49-50 ; cf. égal. Husserl, *Idées I* 2<sup>e</sup> sec. chap. I. §§ 29 pp. 93-4

<sup>96</sup> *E. II.* § 361 Add. p. 672 - § 368 Add. p. 693 ; vide *Cours I. 3. Biologie II. 3.* p. 42

Renvoyant à un sens commun, les coutumes ne sont point étrangères les unes aux autres mais perméables, comme le montre leur diffusion. Elles sont donc parfaitement appréhendables, y compris par les membres d'une société qui ne les suit pas à la lettre, pour peu qu'ils fassent l'effort de comprendre authentiquement leurs propres comportements.

" Homo sum : humani nihil a me alienum puto (Je suis homme : rien de ce qui est humain ne m'est étranger)." (Térence<sup>97</sup>)

En feignant, dans les *Lettres persanes*, de « traduire »/transcrire les impressions d'un Persan sur les mœurs des Français, son auteur, un occidental, démontre qu'il est certes possible, sinon aisé, de prendre du recul par rapport à ses us et coutumes, et de se mettre à la place d'un oriental, pour juger de son point de vue. Il existe donc une perspective générale, anonyme, comme l'ouvrage en question lors de sa publication, qui permet de saisir toutes les cultures et qui, n'appartenant à personne, transcende ou traverse leurs différences. Là où Montaigne prêchait le relativisme et une douteuse tolérance, Montesquieu nous délivre, en guise de préambule satirique à *De l'Esprit des lois*, une leçon d'épistémologie.

Et celle-ci est conforme à l'essence de l'homme, le propre de ce dernier étant de s'*ex*-primer -s'*ext*erioriser ou sortir de soi- et/ou de *com*-muniquer -partager *avec* autrui- soit de prendre *con*-science de soi ou de se réfléchir au travers d'un autre *soi*. A l'encontre des animaux qui nous sont effectivement impénétrables, -"parce que l'esprit humain ne pénètre pas leur cœur" (Descartes<sup>98</sup>)-, si ce n'est par induction, les autres hommes forment le miroir dans lequel nous nous contemplons et appréhendons. Avec le philosophe -Hegel- n'hésitons pas à répéter :

" Les animaux sont effectivement l'inintelligible ; un homme ne peut pénétrer par l'imagination dans une nature de chien ou se la représenter, encore qu'il puisse avoir avec elle bien de la ressemblance ; elle lui demeure absolument étrangère. L'homme a deux voies pour rencontrer ce qu'on appelle l'inconcevable, la nature vivante et l'esprit. En fait toutefois, ce n'est que dans la nature que l'homme doit trouver cet inconcevable ; car le propre de l'esprit consiste justement à se manifester à lui-même, l'esprit comprend et saisit l'esprit." <sup>99</sup>

A vrai dire si nous ne pénétrons point l'intériorité des bêtes, c'est tout simplement parce que celle-ci n'existe pas, sinon elle se manifesterait (à nous) d'une manière ou d'une autre.

L'ethnocentrisme ou le relativisme n'est en aucun cas le dernier mot des sciences humaines, qui n'ont rien à envier aux sciences naturelles. Tout au contraire, elles peuvent prétendre à une objectivité supérieure à ces dernières, n'étant point confrontées à un objet externe et opaque mais à un sujet purement interne (soi-même) et par là même transparent.

" *Le monde social est certainement l'ouvrage des hommes* ; d'où il résulte que l'on en peut, que l'on en doit trouver les principes dans les modifications mêmes de l'intelligence humaine. (...) Quelle histoire plus certaine que celle où la même personne est à la fois l'acteur et l'historien ? " (J.- B. Vico<sup>100</sup>)

Il suffit de réinterroger le concept de culture pour s'en convaincre.

## II.- Culture ou Civilisation

Les différences manifestes déjà signalées qui opposent les phénomènes naturels et les productions culturelles autorisent à situer une véritable césure ou coupure entre les deux.

" Cette espèce de coupure devant laquelle nous sommes toujours obligés de marquer un temps lorsqu'il s'agit de comprendre ce qu'est un phénomène culturel." (Lévi-Strauss<sup>101</sup>)

<sup>97</sup> *L'Homme qui se punit lui-même* I. 1. 25

<sup>98</sup> *Lettre à Morus* 5/2/1649 p. 1319; cf. égal. *6<sup>èmes</sup> Réponses* 3. pp. 530-531

<sup>99</sup> *Ph.H.* 1<sup>ère</sup> p. 3<sup>e</sup> s. ch. III. p.161 ; cf. égal. *R.H.* Introd. 1<sup>ère</sup> éb. p. 31 ; *Ph.R.* II. 1. 1<sup>ère</sup> sec. II. 3. p. 56 et *Phén. E.* (C, AA) V. A. c) III. t.1 p.279

<sup>100</sup> *P.S.N. L.* Ier chaps. III. et IV. pp. 79 et 91, cité par Marx in *Le Capital* L. I. 4<sup>e</sup> sec. chap. XV. p. 59 n. 1. ; cf. égal. Platon, *Critias* 107 d et Kant, *C.F.J.* § 68 p. 201

<sup>101</sup> Entretien avec F. Jacob in *Le Figaro*

On ira jusqu'à évoquer "cette sorte de miracle anthropogène" (F. Tinland<sup>102</sup>), en deçà duquel il est impossible de régresser. Le problème de l'origine et de la signification de la Culture ou de l'Homme n'en devient que plus aigu : d'où vient-elle ou d'où venons-nous et où allons-nous, s'il est vrai que la nature ne constitue pas son / notre véritable point de départ et que parler de miracle ne saurait tenir lieu de solution, mais ne fait que baptiser ou redoubler la difficulté ? Pour résoudre cette question, rappelons l'opposition entre nature et culture.

### 1. Culture contre Nature

Avec Kant<sup>103</sup>, soulignons une nouvelle fois l'écart qui sépare le faire ou la fabrication humaine et l'agir ou le mécanisme naturel

**" L'art se distingue de la nature, comme le « faire » (*facere*) de l'« agir » ou « causer » en général (*agere*), et les productions ou les résultats de l'art, considérés en tant qu'œuvre (*opus*), des produits de la nature, considérés en tant qu'effet (*effectus*)."**

Contrairement aux manifestations naturelles, y compris les plus proches apparemment des productions humaines, tels " les gâteaux de cire construits avec régularité " par les abeilles ou les « sociétés » animales en général, dont l'invariance exclut toute intervention intentionnelle ou "réflexionrationnelle" et qui s'expliquent parfaitement en termes de mécanisme ou d'"instinct", les artefacts humains sont bien des œuvres (productions) qu'aucune contrainte naturelle ne nécessite. Rien ne détermine naturellement l'Homme à vivre habillé plutôt que nu ou à produire ses moyens de subsistance, au lieu de se contenter de les prélever directement dans la nature. Encore moins a-t-il le besoin biologique d'œuvres esthétiques, religieuses ou scientifiques, soit de réalisations « culturelles » en général.

Authentiques « créations », les artifices relèvent d'une certaine gratuité et partant requièrent "la liberté" ou "un libre arbitre dont les actions ont pour principe la raison" soit la volonté <der Wille> pour que l'on rende compte de leur production.

**" En droit on ne devrait appeler art que la production par la liberté, c'est-à-dire par un libre arbitre <Willkür>, qui met la raison au fondement de ses actions."**

Or les animaux étant dépourvus de telle(s) faculté(s), il est exclu d'assimiler leurs productions à des artifices ou des œuvres, en dépit d'une tentation courante.

**" On se plaît à nommer une œuvre d'art <Kunstwerk> le produit des abeilles (les gâteaux de cire régulièrement construits), mais ce n'est qu'en raison d'une analogie avec l'art ; en effet dès que l'on songe que les abeilles ne fondent leur travail sur aucune réflexion proprement rationnelle, on déclare aussitôt qu'il s'agit d'un produit de leur nature (de l'instinct), et c'est seulement à leur créateur qu'on l'attribue en tant qu'art."**

En aucun cas on ne réduira celles-ci à celles-là et, plus radicalement on ne réfléchira point les effets ou résultats vitaux sous la catégorie de la production.

" Or la vie est action, et non production " (Aristote<sup>104</sup>).

Alors que les actions animales ne peuvent pas ne pas être, les œuvres humaines n'existent que pour autant que les hommes « arbitrent » : décident ou jugent qu'elles doivent exister, étant entendu qu'elles auraient pu, du point de vue strictement naturel, ne pas être ou être autres qu'elles ne sont. Elles ne relèvent point de la nécessité physique mais de la seule volonté de l'arbitrage humain. Même la production la plus utile (nécessaire) après coup, l'agriculture ou un outil par exemple, est, au point de départ, arbitraire (artificiel) et trouve sa source dans un « choix » ; preuve en est qu'on vivait avant son invention et si on la qualifie aujourd'hui d'indispensable, c'est que l'on s'est si bien accoutumé à elle, que l'on ne voit plus comment l'on s'en passerait, et non que l'on ne pourrait absolument pas vivre sans.

<sup>102</sup> *La Différence anthropologique* 2<sup>e</sup> partie chap. V. p. 426

<sup>103</sup> **Texte** in C.F.J. § 43. 1.

<sup>104</sup> *Pol.* I. 4. 1254 a 7

"*Tout phénomène social a en effet un attribut essentiel : qu'il soit un symbole, un mot, un instrument, une institution ; qu'il soit même la langue, même la science la mieux établie ; qu'il soit l'instrument le mieux adapté aux meilleures et aux plus nombreuses fins, qu'il soit le plus rationnel possible, le plus humain, il est encore arbitraire.*"  
(M. Mauss<sup>105</sup>)

Bref elle renvoie à une motivation humaine et non à une contrainte biologique.

Une telle causalité intentionnelle : libre et/ou rationnelle ne peut valoir que pour un être pensant id est l'homme. C'est donc exclusivement à lui et à son art ou à sa « culture » qu'on rapportera tous les objets « façonnés ».

**" Lorsqu'en fouillant un marécage on découvre, comme il est arrivé parfois, un morceau de bois taillé, on ne dit pas que c'est un produit de la nature, mais de l'art ; la cause productrice de celui-ci a pensé à une fin, à laquelle l'objet doit sa forme."**

Toute autre imputation des « œuvres » reviendrait à la supposition hautement improbable, pour ne pas dire absurde, que le mécanisme naturel (inconscient) puisse de lui-même ou par hasard engendrer du rationnel (conscient).

"Siquelqu'un dans un pays qui lui semble inhabité voyait une figure géométrique tracée sur le sable, par exemple un hexagone régulier, sa réflexion en s'attachant au concept de cette figure, saisirait, même obscurément, l'unité du principe de la production de celle-ci grâce à la raison et ainsi selon cette unité il ne jugerait point que le sable, la mer avoisinante, les vents, ou bien encore les empreintes des animaux qu'il connaît, ou toute autre cause dépourvue de raison, puissent être le principe de la possibilité d'une telle forme ; en effet, si les hasard d'un accord de celle-ci avec un tel concept, qui n'est possible que dans la raison, lui paraîtrait si infiniment grand, qu'autant vaudrait en ce cas qu'il n'y eût aucune loi naturelle ; et il s'ensuivrait qu'aucune cause dans la nature, qui agit mécaniquement seulement, ne pourrait envelopper la causalité pour un tel effet, mais seulement le concept d'un tel objet, en tant que concept que seule la raison peut donner et auquel elle peut comparer l'objet, et par conséquent l'effet pourrait être absolument considéré comme une fin, mais non comme une fin naturelle, mais en tant que produit de l'art (*vestigium hominis video*)."

C'est dire les limites du raisonnement " *par analogie* "<sup>106</sup> qui d'une similitude apparente des conséquences ou des effets conclut à une identité des principes ou des causes et la nécessité de tracer une claire ligne de partage claire et nette entre la culture, œuvre de la pensée, et la nature, fruit de la nécessité biologique.

**" On discerne d'ailleurs un art en toute chose, qui est ainsi constituée, qu'une représentation de ce qu'elle est a dû dans sa cause précéder sa réalité (même chez les abeilles), sans que toutefois cette cause ait pu précisément penser l'effet ; mais quand on nomme simplement une chose une œuvre d'art, pour la distinguer d'un effet naturel, on entend toujours par là une œuvre de l'homme."**

En dépit de leurs ressemblances, parfois frappantes, il faut maintenir une distinction de principe entre l'ordre biologique-naturel ou inconscient et l'ordre humain ou conscient, sans céder à l'illusion analogique.

" La tendance formatrice est, en fait, *analogue* à l'entendement, en tant qu'il est conscient de soi-même ; mais, dans le cas de l'agir finalisé de la nature, on ne doit pas pour autant penser à un entendement conscient de lui-même." (Hegel<sup>107</sup>)

Pour arbitraires ou superflus qu'ils soient, rapportés aux nécessités biologiques, les faits culturels / sociaux n'en sont pas moins consubstantiels à l'existence humaine en tant que telle, et non le fruit du caprice des individus, puisque sans eux l'homme pourrait certes subsister, mais certainement pas mener une vie *humaine*. Rien ne distinguerait, dans cette hypothèse, sa vie de celle d'un animal quelconque. Que serait en effet un homme "sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre et sans liaison", sinon "l'homme sauvage" « imaginé » par Rousseau dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*<sup>108</sup>, destiné justement à montrer la non naturalité des institutions, et observé dans les cas des « enfants sauvages »<sup>109</sup>?

<sup>105</sup> *Les civilisations. Eléments et formes* II. in *Essais de sociologie* p. 244

<sup>106</sup> *C.F.J.* §§ 64 et 90 2) n. 1.

<sup>107</sup> *E.* II. § 365 add. p. 687

<sup>108</sup> *op. cit.* 1ère partie p. 288

<sup>109</sup> cf. L. Malson, *Les enfants sauvages* et F. Tinland, *L'homme sauvage*

A la nécessité physique (ensemble de contraintes), s'oppose ainsi une nécessité purement humaine : ensemble d'obligations préexistant et s'imposant aux individus avec autant voire plus de force encore que les contraintes physiques, le non respect de celles-là entraînant des sanctions allant jusqu'à l'exclusion sociale.

" Voilà donc un ordre de faits qui présentent des caractères très spéciaux : ils consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui." (Durkheim<sup>110</sup>)

Seulement, dans la mesure où ces obligations elles-mêmes émanent des hommes et non d'une puissance extérieure à lui, elles ne contredisent nullement la liberté des oeuvres humaines mais témoignent du caractère réglé de celle-ci, soit de la nature rationnelle de l'arbitrage qui préside à ces dernières.

Toutes les institutions s'articulent autour de règles qui constituent en définitive le critère par excellence des processus culturels, dans leur contraste avec les mécanismes naturels.

" Cette absence de règles semble apporter le critère le plus sûr qui permette de distinguer un processus naturel d'un processus culturel (...) Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture." (Lévi-Strauss<sup>111</sup>)

Entendons clairement par règles des lois conscientes, ou susceptibles de le devenir pour ceux auxquels elles s'adressent, et donc consenties, et par là même historiques, capables d'évoluer. Car les phénomènes naturels sont après tout eux aussi soumis à des lois, sauf que ce sont des lois inconscientes, subies par les êtres naturels, et partant fixes, non modifiables par eux. On distinguera ainsi " des lois de la liberté ... des simples lois de la nature " (Hegel<sup>112</sup>). Quelles règles précises régissent les sociétés humaines et, parmi elles, y en a-t-il effectivement une qui réglant les autres donne sens à la Culture ou l'Histoire en général ? Ou faudrait-il se résoudre à ne voir dans celle-ci qu'une mosaïque d'activités sans lien entre elles et conclure au non-sens de l'existence humaine ? Trancher ce dilemme implique que l'on se penche plus en détail sur la notion de société et de ses différentes institutions.

## 2. Culture et Institutions

multiples sont assurément les Institutions humaines (langage, famille, économie, état etc.), mais puisqu'elles sont toutes constitutives d'un même groupe, elles s'articulent forcément entre elles et présentent un sens commun, lié à celui de la société dont elles font partie. Rappelons tout d'abord l'étymologie et la signification de ce dernier mot. Dérivé du latin *socius* : allié, il ne saurait, en toute rigueur, s'appliquer qu'à un ensemble d'individus pouvant s'allier, nouer un lien d'alliance, c'est-à-dire se reconnaître comme des semblables. Ce qui présuppose que chacun soit apte à « voir » dans l'autre un autre *soi-même*, et, au préalable, à se réfléchir comme un *soi*, et ainsi à se relier aux *autres soi*, chose strictement impossible à un animal qui ne se rapporte consciemment à rien.

" Là où il y a relation, elle existe pour moi, alors que l'animal ne se « rapporte » à rien et n'a absolument aucune relation. Pour l'animal, ses rapports avec les autres animaux n'existent pas en tant que rapports." (Marx<sup>113</sup>)

Les membres d'une même espèce animale, simples congénères, ne vivent ensemble que parce qu'ils ont besoin les uns des autres, chacun remplissant une fonction déterminée indispensable à la survie de l'espèce et ne se considèrent nullement les uns les autres comme les partenaires d'une communauté, sinon ils échangent de temps à autre leurs rôles. C'est pourquoi à leur propos on parlera d'essaim, de horde, de meute ou de troupeau, soit d'une collection d'êtres et certainement pas de « société », terme dont on réservera l'usage à l'homme, le seul capable de communiquer et ainsi d'entrer en rapport avec les autres.

<sup>110</sup> *Les règles de la méthode sociologique* Introduction p. 5

<sup>111</sup> *Les structures élémentaires de la parenté* Introduction pp. 9-10

<sup>112</sup> *Cours de Ph. D.* 1831 in *Ph. D.* trad. J.-F. Kervégan p. 451 ; cf. égal. *R.H.* chap. I. p. 56

<sup>113</sup> *L'Idéologie allemande* I. A. p. 1061

" Chacun est en *rapport social* avec tous les autres, et ce grâce aux actes de communication " (Husserl<sup>114</sup>).  
Telle est du reste la véritable origine de la cité ou communauté humaine.  
" Toute cité est une sorte de communauté " (Aristote).

En effet alors qu'ils auraient pu, après tout, subsister isolés, comme le prouvent les enfants sauvages, les humains ont tissé une relation d'alliance volontaire, indépendante du besoin, à la base des cités ou communautés, témoignant ainsi de leur nature communautaire ou politique, liée à leur faculté de communication ou de parole.

"L'homme est par nature un animal politique (...) et l'homme, seul de tous les animaux, possède la parole." (idem<sup>115</sup>)

Et l'Homme est d'autant plus un être social que, bien qu'il survivrait sans les autres, il n'acquerrait pas ou perdrait, en leur absence, son « humanité », comme l'atteste l'exemple, déjà cité, des hommes précocement abandonnés ou perdus mais aussi celui d'humains trop longtemps exilés du commerce de leurs semblables, tel le Robinson véritable. Faute d'Autrui, id est d'un Autre identifié comme un autre Soi-même, nul hominien ne deviendrait « homme », au sens propre : être de culture et non de nature, ni ne conserverait cette caractéristique, celle-ci ne se concevant que dans le contexte réel de la reconnaissance ou valorisation sociale.

Qui songerait à arranger son intérieur (ménage) ou son apparence (toilette / vêtement), s'il avait la certitude de n'être remarqué de personne ? Toute pratique humaine trouve sa motivation ultime dans le Désir de reconnaissance, soit dans le vouloir-dire ou prouver quelque chose à quelqu'un, ce qui n'est envisageable qu'en société.

" Un homme sur une île déserte n'irait pas pour lui seul faire le grand ménage de sa hutte ni se mettre en frais de toilette, pas plus qu'il n'ira cueillir des fleurs, encore moins les planter pour s'en parer ; c'est seulement en société qu'il aura l'idée d'être non pas simplement un homme, mais un homme policé (c'est le début de la civilisation)" (Kant).

L'origine de la culture et/ou de l'humanité se confond donc avec celle de la société.

" La culture dont le fondement véritable est la valeur sociale de l'homme " (idem<sup>116</sup>).

La Bible ne disait déjà pas autre chose, en faisant coïncider la sortie de l'homme de l'état naturel (paradis) et son passage à la civilisation avec la découverte de la nudité : sentiment de la honte ou de la pudeur devant autrui et la nécessité subséquente du « vêtement ».

Le fait divers qui a servi de prétexte au récit de D. Defoe et qui rapporte l'histoire d'un marin écossais, A. Selkirk, débarqué, avec des vivres et des armes, sur l'île déserte de Juan Fernandez, confirme ce point. Recueilli quatre ans et quatre mois plus tard, non seulement il n'avait pas développé son capital initial d'objets utiles, mais menait une vie comparable à celle d'une bête sauvage et prononçait des sons à peu près inintelligibles<sup>117</sup>. A vrai dire la fiction, *La Vie et les Aventures étonnantes et surprenantes de Robinson Crusoé, de York, Marin* (nous soulignons), ne contredit pas foncièrement cette vérité. Car elle met en scène un personnage déjà instruit ou socialisé, censé conserver et non créer les habitus sociaux et qui bénéficie, pour ce faire, des restes culturels sauvés du naufrage. Ce dernier garde au demeurant constamment « en tête » la présence des autres (siens) qu'il ne désespère jamais de retrouver, contrairement probablement à son modèle réel.

Dans sa « traduction » moderne de la même histoire, version assurément plus proche de l'histoire réelle, M. Tournier ne peut s'empêcher pareillement d'imaginer un héros toujours « parlant » -tenant même un journal philosophique-, ce que fut en permanence, au moins potentiellement Selkirk, sinon il n'aurait point récupéré si facilement l'usage de la parole, à son retour. Quant à la situation du Robinson de l'auteur anglais, elle ne diffère pas

<sup>114</sup> *Ph.J<sup>ère</sup>* 2. 4<sup>e</sup> sec. 47<sup>b</sup> leç. p. 192 ; cf. égal. 1. App. p. 326

<sup>115</sup> *Pol.* I. 1. 1252 a et 2. 1169 b ; cf. égal. *E.N.* I. 6. 1097 b 10 et IX. 9. 1169 b

<sup>116</sup> *C.F.J.* § 41 et *Idée hist. univ.* 4<sup>e</sup> prop. ; cf. égal. *Anthrop. pragm.* II. B. § 67 et *Conj. déb. hist. hum.* p. 115

<sup>117</sup> cf. W. Rogers, *Voyage autour du monde*, Amsterdam 1717, pp. 192-200 in F. Tinland, *D.a.* pp.175 et 324



fondamentalement de celle de l'autodidacte ou du self made man qui, en dépit de ses illusions, n'est pas entièrement seul à l'origine de sa réussite, bénéficiant toujours de son éducation (passé) et des circonstances ou de ses rencontres.

L'individualisme contemporain n'invalide point l'essence intersubjective de l'humanité, dès lors qu'il n'est lui-même que la réclamation face aux autres d'un statut particulier. C'est dire l'inconséquence du concept d'individu, lorsqu'il est pensé hors de tout rapport social. " L'homme (ainsi que tous les êtres finis en général) ne devient homme que parmi les hommes (...). Le concept de l'homme n'est absolument pas le concept d'un individu, car un tel concept est impensable, mais celui d'un genre." (Fichte)

S'individualiser en général est-ce du reste autre chose qu'une certaine modalité de l'affirmation de soi qui consiste à mettre en avant sa différence (particularité ou originalité) ? Ce qui implique doublement les autres (la société) : en amont, une particularité ne pouvant s'établir que par référence à un tout (universel) préexistant et en aval, la revendication même de celle-là n'ayant de sens que si elle s'adresse à quelqu'un par qui elle peut être reconnue.

" Pas de Toi, pas de Moi ; pas de Moi pas de Toi." (idem<sup>118</sup>)

Sans cette reconnaissance, l'originalité voire la marginalité passerait totalement inaperçue.

Bien comprise, l'individualité humaine est indissociable du réseau des relations sociales dans lequel elle s'inscrit et qui lui confère sa coloration ou identité.

" Mais l'essence humaine n'est point chose abstraite, inhérente à l'individu isolé. Elle est, dans sa réalité, l'ensemble des relations sociales." (Marx)

On se gardera cependant de concevoir cette corrélation sur le mode d'une quelconque dépendance matérielle réelle. Parce que l'individu n'existe pas en dehors la société et parce que cette dernière à son tour ne transcende pas ceux qui la constituent, on récusera toute idée de conditionnement du premier par la seconde. Celui-là *est* celle-ci et réciproquement.

" Il faut surtout éviter de fixer de nouveau la « société » comme une abstraction en face de l'individu. L'individu est l'*être social*. La manifestation de sa vie est une manifestation et une affirmation de la vie *sociale*, même dans les cas où elle n'apparaît pas sous la forme directe d'une manifestation de la vie collective réalisée de concert avec les autres. La vie individuelle et la vie générique de l'homme *ne sont pas différentes* " (idem<sup>119</sup>).

Il n'y a qu'une primauté logique de l'ensemble sur les éléments pris un à un qui le composent.

Il est donc vain de fulminer contre *la* société en général, ce qui n'interdit nullement de critiquer tel ou tel aspect d'*une* société donnée. Cette vitupération est elle-même un acte social, fort banal au demeurant : la révolte d'une adolescence plus ou moins attardée, qu'on ne confondra aucunement avec des révolutions historiques, parfaitement fondées elles. Le social prime toujours l'«individuel», à l'instar du tout auquel est toujours subordonnée la partie qui ne prend sa signification de partie que dans et par le tout dont elle fait précisément partie.

" La cité est par nature antérieure à la famille et à chacun de nous pris individuellement " (Aristote).

Qui choisirait par impossible le retrait social complet, se condamnerait à devenir " ou une brute ou un dieu " et même pas, car s'abrutir ou s'ensauvager n'est pas du tout la même chose qu'être/naître brute ou sauvage. Pour nous hommes, il n'y a pas de solitude intégrale possible. Qu'on le veuille ou non, ou plutôt qu'on en ait conscience ou pas, notre destin est lié à celui des autres, non point par une fatalité extérieure, mais de notre fait ou volonté.

" Il n'est même pas exact de penser qu'un citoyen s'appartient à lui-même : en réalité tous appartiennent à l'État, car chaque citoyen est une partie de l'Etat, et le soin de chaque partie est naturellement orienté vers le soin du tout." (idem<sup>120</sup>)

Rien d'« humain » n'échappe à cette loi de la prévalence sociale, tous nos faits et gestes, y compris les attitudes, mimiques, mouvements, postures, réactions ou sentiments,

<sup>118</sup> *Fond. droit naturel* 1796 1<sup>ère</sup> sec. § 3 Coroll. 1. pp. 54-55 et *Princ. D. S.* 2<sup>nde</sup> partie § 4 γ) 3. in O. ch. p. 83 ; cf. égal. *Conf. dest. savant* 1794 2<sup>e</sup> conf. p. 48

<sup>119</sup> *Thèses sur Feuerbach* VI. et *C.É.P.* M. 44 3<sup>e</sup> partie XX. p. 249 ; cf. égal. A. Comte, *C.P.P.* 58<sup>e</sup> L. p. 418

<sup>120</sup> *Politique* I. 2. 1253 a 20-29 et VIII. 1. 1337 a 30 ; cf. égal. Descartes, *Lettre à Elisabeth* 12/09/1645 p. 1206

apparemment les plus spontanés (naturels), étant pétris d'un sens « commun » ou régis par des règles sociales, autrement ils seraient totalement « inintelligibles ».

" Tous les comportements humains -dans la mesure où ils sont précisément humains (mais il n'est pas d'acte de quelque complexité, dépassant le niveau du simple réflexe qui ne soit déjà structuré en tant qu'acte humain)- se déroulent ainsi sur le fond d'une normativité qui, tout en les intégrant, le plus souvent, excède les régulations biologiques par lesquelles est assurée l'existence physiologiquement normale du vivant." (F. Tinland<sup>121</sup>)

Les anthropologues, historiens ou sociologues, ont de tout temps insisté sur ce point<sup>122</sup>. La vie humaine en son ensemble serait comparable à une *Comédie* (Dante ou Balzac) ou une *Mise en scène* (Jeu de rôles, Stratégie)<sup>123</sup>, comme l'avaient noté depuis longtemps, bien avant la Sociologie en tout cas, la Littérature et la Philosophie<sup>124</sup>.

Mais cette métaphore, somme toute banale, n'avance à rien, tant que l'on ne répondra pas à la seule question pertinente : comment les différentes règles sociales s'articulent-elles entre elles ou par quelle Règle tiennent-elles ensemble, soit qui est l'auteur unique de cette Pièce ? Or le postulat relativiste, qui gouverne les sociologues contemporains, leur interdit de le faire. Aussi, en guise de scénario cohérent, ils ne nous proposent finalement qu'une mosaïque de pièces rapportées, alors que, à partir du moment où la vie sociale obéit à des règles, elle se doit de présenter un caractère rationnel : systématique ou unifié, repérable dès les toutes premières structures sociales, la « famille » qui manifeste clairement l'interdépendance des hommes et la primauté, purement logique, de la société sur l'individu, cela étant valable partout et toujours, et de manière similaire, sinon identique.

#### A. Famille (Parenté)

La famille et les relations de parenté qu'elle implique est la plus primitive et universelle des structures sociales, existant depuis la nuit des temps et se rencontrant partout.

" La première forme de la communauté (c'est-à-dire la famille)" (Aristote<sup>125</sup>).

Dans toute société connue, elle enveloppe et dirige, via l'éducation (la formation) l'existence de tout individu depuis sa naissance (déclaration à l'état civil) jusqu'à sa mort (acte de décès). Dans notre société chacun n'est-il pas tenu de consigner dans un « Livret de famille » les différentes étapes (statuts) de sa vie ? Penchons nous donc sur ces toutes premières relations sociales dont il importe ni de sous-estimer l'importance, dans la mesure où tout commence chronologiquement par elles, ni la surestimer, avec une partie de l'anthropologie moderne qui, confondant antériorité chronologique et antécédence logique, a fini par leur attribuer une valeur paradigmatique voire prééminente. Elle les considère en effet, à tort, nous le verrons, comme la matrice de toutes les relations sociales -ne serait-ce que dans certaines sociétés (lessociétés primitives) qui formeraient ainsi une catégorie à part-, alors que, pour exemplaires, elles se trouvent elles-mêmes subordonnées à la seule relation ou structure fondatrice, l'État, comme l'ont souligné et Platon et Aristote, tout au long de leur *République* et *Politique*.

Pour préhistorique qu'elle soit, la famille n'a rien à voir avec la nature. Pas plus que de société animale, on ne saurait parler de famille naturelle, et ce pour la même raison : l'absence dans les deux cas d'un lien d'alliance ou de parenté conventionnel. Proche en effet de la cellule animale, la « famille » s'en différencie radicalement par les lois purement humaines et universelles (mariage, rapports de parenté, droits et devoirs parentaux) qui la structurent.

<sup>121</sup> *La Différence anthropologique* 2<sup>e</sup> partie chap. IV. p. 192

<sup>122</sup> cf. N. Elias, *Le Processus de civilisation* (trad. partielle *La civ. des mœurs* et *La dynamique de l'Occident*) ; M. Mauss, *Les techniques corps* (in *Socio. et Anthropol.*) et *L'expression oblig. sentiments* (in *Essais socio.*) ; et E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* 2. III. chap. V.

<sup>123</sup> cf. E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne* et P. Bourdieu, *La Reproduction* et *De la Distinction*

<sup>124</sup> cf. R. Girard, *M.R.V.R.* et Hegel, *Esth.* Introd. chap. I 2<sup>e</sup> sec. 2. p. 46 et chap. II. 1<sup>ère</sup> sec. 1. pp. 61-62

<sup>125</sup> *Politique* I. 9. 1257 a 20

" La plus ancienne de toutes les sociétés, et la seule naturelle, est celle de la famille : encore les enfants ne restent liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils doivent au père ; le père exempt des soins qu'il devait aux enfants, rentrent également dans l'indépendance. S'ils continuent néanmoins à rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement ; et la famille ne se maintient que par convention." (Rousseau<sup>126</sup>)  
 En bref "la famille humaine est une institution" (J. Lacan<sup>127</sup>) ordonnée par des règles (sociales) et non une union basée sur des contraintes biologiques.

Parmi les multiples règles régissant la famille, l'on privilégiera celle de l'alliance (mariage), vu qu'elle forme son point de départ et qu'on la trouve, de manière évidente, partout. D'après la *Bible*, elle serait même contemporaine de la naissance de l'Homme, présente dès sa création et suivant immédiatement la nomination.

" Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul.... Aussi l'homme laisse-t-il son père et sa mère pour s'attacher à sa femme "<sup>128</sup>.

Sous quelque modalité qu'on la croise, mono- ou poly-gamique, et dans ce dernier cas, poly-génique ou andrique, l'union légalisée entre homme et femme existe dans toutes les sociétés. Aucune n'a admis de procréation dite libre, dictée en fait par les rencontres de hasard.

" En effet l'homme n'est pas seulement un animal politique mais aussi un animal de maison et, contrairement à tous les autres animaux, il ne s'accouple pas à un temps déterminé avec une femelle ou un mâle d'occasion ; mais, en un sens particulier, l'homme n'est pas un animal solitaire, mais fait pour l'association avec ceux qui sont naturellement ses parents." (Aristote)

Aux enfants nés dans ces conditions, hors de " la cohabitation de l'homme et de la femme " (idem<sup>129</sup>), nous réservons le nom infamant d'enfants naturels.

Toujours on a considéré le lien matri-monial (*moniale* : religieuse qui a prononcé des vœux solennels) comme un lien sacré ou solennel -" la sainteté du mariage " (Hegel<sup>130</sup>)-, idée notamment mise en valeur dans le dogme de l'Immaculée conception qui exprime l'insuffisance pour les humains de la seule conception biologique (physique) dans la constitution de la « maternité » et, a fortiori, de la « paternité ». Indépendamment de toute célébration religieuse, le cérémonial civil, avec la présence obligatoire de témoins validant l'union, suffit à montrer l'importance que la société attache à l'alliance, à l'origine de la « filiation », dans sa différence avec la simple reproduction. Tout en relâchant quelque peu la solidité de ce lien, avec le pacte d'union civile, tel le Pacs en France par exemple –sorte de mariage au rabais-, les sociétés modernes n'en conservent pas moins l'impératif légal du contrat dans l'union.

Supposons en effet un instant que la procréation humaine soit totalement anarchique (libre), livrée aux seuls besoin et hasard des rencontres, comme c'est le cas dans le règne animal. Que s'ensuivrait-il ? Rien de foncièrement distinct, au niveau de la descendance ou reproduction (progéniture/petits), ne se produirait, tout changerait par contre au niveau de la généalogie ou parenté (enfants: fils ou filles). Dans cette hypothèse il deviendrait rigoureusement impossible de discriminer qui est enfant de qui, soit quels sont nos « parents » et surtout notre « père ». En fait, faute de lien dûment inscrit ou socialement reconnu, rien n'obligerait déjà la « mère », dont la détermination est, par ailleurs, relativement simple, si l'on excepte la probabilité d'erreur, de substitution ou de vol d'enfant dans une maternité, à « reconnaître » son enfant, c'est-à-dire à la fois à lui dire et à se dire qu'il est le sien, et à s'occuper de lui, passé le temps du dit instinct maternel, qui se résume à une série de contraintes physiologiques.

<sup>126</sup> C.S. I. 2. p. 51

<sup>127</sup> *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* in *Autres écrits* II p.24

<sup>128</sup> A.T. *Genèse* 2. 18-24

<sup>129</sup> E.N. VII. 10. 1242 a 25 et VIII. 14. 1162 a 20

<sup>130</sup> Ph. D. § 255 R. ; cf. égal. P.S. Ph.E. 1803 p. 83 ; Esth. t. 4. p. 66 et A. Comte, *Lettre philo. sur le mariage*

Quant au « père », en l'absence d'une fixation ou stabilisation d'une union légitime et l'exclusion de toutes les autres unions envisageables, il n'aurait tout simplement pas sa place. Ou, si l'on préfère, il y en aurait tant de possibles, qu'aucun ne pourrait revendiquer ce titre. Même la parole de la mère, qui reste en tout état de cause le seul garant de la paternité, ne servirait dans ce cas à rien, puisque, dans l'éventualité de rapports sexuels entièrement libres, elle ne saurait pas elle-même qui est le père. Du coup il deviendrait impossible d'identifier un individu comme fils ou fille d'un tel, à savoir le mari de la femme, plutôt que de tel autre et à lui transmettre le nom du Père. Le pis aller du recours, très récent néanmoins, aux tests ADN, ne saurait trancher cette difficulté, ceux-ci pouvant certes répondre, avec une haute probabilité, à la question qui est le géniteur, mais nullement à celle de savoir si ce dernier entendait assumer une quelconque fonction parentale, au moment de l'acte sexuel.

Car si la copulation physique entre une femelle et un mâle quelconque est certes la condition nécessaire et suffisante de l'engendrement des petits, seul un « accouplement » entre con-joints, et non simples concubins (personnes qui partagent leur lit), et donc une copulation « autorisée », réglée par la loi et reconnue par les individus, entre une femme et son mari peut donner naissance à des enfants soit des maillons d'une chaîne généalogique.

" C'est bien ce qui démontre que l'attribution de la procréation ne peut être que l'effet d'un pur signifiant, d'une reconnaissance non pas du père réel, mais de ce que la religion nous a appris à invoquer comme le Nom-du-père. Nul besoin d'un signifiant bien sûr pour être père, pas plus que pour être mort, mais sans signifiant, personne, de l'un ni de l'autre de ces états d'être, ne saurait jamais rien." (J. Lacan<sup>131</sup>)

Le dogme, ci-dessus évoqué, de l'Immaculée conception n'affirme pas autre chose.

L'alliance (le mariage), c'est-à-dire la définition ou position d'un premier rapport de parenté liant une femme à son mari s'avère ainsi la condition de possibilité de la reconnaissance de la parentèle en général : parents-enfants-frère-sœur etc.

" En considérant les éléments d'un système de consanguinité, on doit supposer l'existence du mariage entre couples simples. Le mariage forme la base des relations de parenté. Dans le progrès de l'investigation il peut devenir nécessaire de prendre en compte un système avec une telle base fluctuante, et, peut-être, totalement manquante. La supposition alternative des deux hypothèses peut être essentielle pour inclure tous les éléments du sujet dans ses relations pratiques. Le lien naturel et nécessaire de consanguins les uns aux autres serait le même dans les deux cas ; mais avec cette différence, que dans le premier les lignes de descendance du parent à l'enfant seraient connues, alors que dans le second, elles seraient, dans une mesure plus ou moins grande, impossibles à vérifier. Ces considérations pourraient affecter la forme du système de consanguinité." (L.H. Morgan<sup>132</sup>)

Il n'y a pas de famille et / ou de parenté naturelle qui collerait directement aux individus ; celle-ci repose sur une convention ou un système de représentations sociales.

" Que les termes de parenté constituent des systèmes, nous le savons depuis Lewis H. Morgan (...) Un système de parenté ne consiste pas dans les liens objectifs de filiation ou de consanguinité donnés entre les individus ; il n'existe que dans la conscience des hommes, il est un système arbitraire de représentations, non le développement spontané d'une situation de fait." (Lévi-Strauss<sup>133</sup>)

Fruits biologiquement d'une conception physique, nous ne devenons des enfants *humains* que grâce à une *immaculée* conception soit par le lien marital (dérivé de *Marie*) ou juridique, comme le rappelait déjà Socrate dans sa *Prosopopée des Lois* :

" N'est-ce pas nous, en premier lieu, qui t'avons engendré ? n'est-ce pas nous que ton père s'est marié à ta mère et qu'il t'a donné le jour ?" (Platon<sup>134</sup>)

Quoi que prétendent certains ethnologues<sup>135</sup>, victimes de véritables mirages d'interprétation, nulle société n'a pu ignorer cette vérité logique élémentaire. Il appartient à tout penseur

<sup>131</sup> *Écrits V. D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* p. 556

<sup>132</sup> *Systems of consanguinity and affinity of the human family* II. p. 10

<sup>133</sup> *Anthropologie structurale* chap. II. pp. 44 - 61

<sup>134</sup> *Criton* 50 d

<sup>135</sup> cf. Cai Hua, *Une société sans père ni mari*. Les Na de Chine (Caithra) P.U.F. coll. « Ethnologies » 1997

authentique de la rappeler, non sans prendre soin de distinguer ici, vu les confusions qui règnent en ce domaine, les contingences ou nécessités relatives de " l'amour sensuel " qui comblent des désirs certes importants mais fluctuants, des impératifs ou obligations rationnels et sociaux de l'union qui répondent à des exigences humaines incontournables.

" Quant au mariage, il est certain qu'il s'accorde avec la Raison, si le désir de l'union des corps n'a pas pour origine la seule forme belle, mais aussi l'amour de mettre au monde des enfants et de les éduquer dans la sagesse " (Spinoza<sup>136</sup>).

La préservation de cette toute première structure sociale (famille ou parenté) implique à son tour deux défenses (interdits) et/ou ordres (obligations), tous deux indispensables à son maintien et auxquels les individus sauraient d'autant moins se soustraire qu'ils ont contracté une Dette à l'endroit de la Loi, lui devant leur statut d'époux / épouse, de parent ou d'enfant. Tout d'abord et cela va de soi l'ordre donné aux conjoints -actuels surtout et futurs par extension- ou géniteurs transformés en parents par la Loi, de respecter celle-ci soit de rester fidèles à la parole donnée et anticipée par la promesse des fiançailles, sous peine d'altérer la possibilité même qu'elle autorise.

D'où l'interdit de l'adultère: relation extra-conjugale avec un autre (*ad-ulter: alter*) que son conjoint, que ce dernier soit lui-même marié ou non. Une telle relation brouillerait, si elle se généralisait, les rapports de parenté, par le doute qu'elle introduirait dans la filiation, -la paternité- et contredirait l'ordre qu'ils instaurent, reconduisant, fût-ce partiellement, au désordre naturel. Les expressions de bâtards, enfants illégitimes ou naturels appliqués aux descendants d'une procréation en dehors des liens du mariage rendent adéquatement compte de cette situation, à défaut de rendre justice à leurs victimes. Au-delà de l'infidélité ou du mensonge à une ou deux personnes, dans le cas de deux partenaires eux-mêmes déjà mariés chacun de leur côté, l'adultère met en péril l'« identité » des êtres et partant l'ordre social et doit donc être prohibé et sanctionné sous ses deux formes, comme le stipule le Décalogue<sup>137</sup>. La dureté avec laquelle divers codes civils, mais aussi bien des philosophes<sup>138</sup>, l'ont condamné n'a pas d'autre raison. Rien d'étonnant cependant qu'avec le progrès des techniques de contraception, le risque étant moindre, l'adultère soit aujourd'hui moins sévèrement réprimé.

Après la défense de l'adultère, vient celle de l'inceste qui s'adresse également à tous et plus particulièrement aux enfants ou futurs époux et/ou parents et leur interdit tout rapport sexuel intra-familial (*incestus: in-castus*) et a fortiori l'union entre deux êtres apparentés, soit que l'un s'inscrive déjà dans une union dont l'autre descend (inceste entre parents et enfants), soit que tous deux soient issus de la même union (inceste entre frères et sœurs). Cas particulier d'une relation extra conjugale, au sens large du terme (*incestum: souillure, adultère, inceste*), l'inceste en redouble néanmoins le danger, par l'extrême confusion dans laquelle il plongerait les rapports de parenté, comme il ressort de l'exemple incestueux par excellence : *Oedipe Roi*. " O hymen, hymen funeste ! tu m'as donné la vie, et après me l'avoir donnée, tu fis rentrer mon sang dans ces mêmes flancs où je fus porté, et par là tu produis le père, frère de ses enfants, les enfants frères d leur père, l'épouse mère de son époux, criminel assemblage et tout ce que les hommes virent jamais de plus abominable !" (Sophocle<sup>139</sup>)

Rendant inopérante la discrimination familiale, raison d'être du rapport parental originaire, l'Inceste rendrait du même coup inutile toute nouvelle alliance -celle-ci ne pouvant se concevoir qu'entre des partenaires non encore liés, membres donc deux familles distinctes-, soit la communication entre les familles, dont on pourrait après tout biologiquement se passer,

<sup>136</sup> *Éth.* IV. App. Chaps. XIX et XX p. 558

<sup>137</sup> *Bible* ; A.T. *Exode* 20. 14 et 17

<sup>138</sup> cf. Platon, *Lois* VI. 784e ; VIII. 841d et Aristote, *Politique* VII. 16 1335b 38 et *Économiques* I. 4. 1344a 13

<sup>139</sup> *op. cit.* dernier épisode

toutes les fonctions vitales, y compris sexuelles donc, étant susceptibles de s'accomplir dans le cadre d'une famille. Une telle éventualité ruinerait cependant la co-existence des familles ou la communauté humaine / sociale, la réduisant à une juxtaposition de clans familiaux, et même pas, puisque, nous venons de le voir, ces derniers n'ont de sens que si et seulement si est préservée la structure qui les fonde. C'est donc tout à la fois et la « famille » et la « société » que menace l'inceste.

De là son caractère impur ou sacrilège (*incestus*) et l'horreur sacrée qu'il n'a cessé d'inspirer aux hommes, au point qu'au delà d'une défense légale écrite ou orale, l'inceste fait l'objet d'une "loi qui n'est pas une loi écrite" (Platon<sup>140</sup>) et qui nous détourne de tout comportement douteux à l'endroit de nos proches. Tous deux, loi et "aversion", se retrouvent partout, celle-ci, comme celle-là, étant "répandue même jusque chez les peuples sauvages", avec plus de force encore que chez nous, le danger d'inceste y étant plus grand, vu le nombre restreint des partenaires possibles ; et sans qu'il soit besoin de "conjecturer que son fondement se trouve placé très loin dans la nature" (Kant) voire dans le genre animal (cf. Aristote)<sup>141</sup>.

Point en effet de société qui l'ait ignorée, comme le prouvent les contre-exemples fréquemment cités et qui forment, en toute rigueur, des exceptions confirmant la règle, dès lors qu'ils ne concernent que des minorités précisément exceptionnelles voire « surhumaines », comme dans le cas des pharaons égyptiens.

" Dans quelques exemples fameux, tels que l'ancienne Égypte, le Pérou précolombien, et aussi divers royaumes d'Afrique, du Sud-Est asiatique et de la Polynésie, l'inceste était défini beaucoup moins strictement qu'ailleurs. Pourtant, même dans ces cas l'interdit existait, puisque l'inceste permis était limité à un groupe minoritaire, la classe dirigeante (à l'exception de l'ancienne Égypte où il peut avoir été plus répandu) ; d'autre part, on ne pouvait épouser n'importe quelle proche parente, mais la demi-sœur à l'exclusion de la vraie, ou, en cas de mariage permis avec une vraie sœur, l'aînée seule, celui avec la cadette restant tenu pour incestueux." (Lévi-Strauss)

Pour expliquer cette universalité, ni la génétique, ni la physiologie, ni la psychologie, sciences de toute façon très récentes, ne peuvent être d'aucun secours, car, indépendamment d'une évaluation correcte de leurs résultats, toutes deux présupposent cela même qui est ici en cause. Comment mesurer les présumés effets négatifs des unions consanguines ou la prétendue répulsion instinctive ou liée à la trop grande familiarité, d'un rapport sexuel avec ses proches, si l'on ne sait auparavant « qui » sont nos consanguins ou proches, ce que permet précisément la prohibition de l'inceste ? Loin de précéder celle-ci, la révélation d'éventuelles tares biologiques entraînées par sa transgression la suit et en est pour partie la conséquence.

" Les généticiens ont établi que, si les mariages consanguins entraînent probablement des effets néfastes dans une société qui les a longtemps évités de manière constante, le risque serait bien moindre dans le cas où la prohibition de l'inceste n'aurait jamais existé, car la sélection naturelle éliminerait au fur et à mesure les caractères nuisibles qui se seraient manifestés : les éleveurs usent de ce moyen pour améliorer la qualité de leurs animaux. Les conséquences nocives des mariages consanguins résultent de la pratique de la prohibition de l'inceste plutôt qu'elles ne peuvent l'expliquer." (idem<sup>142</sup>)

Pareillement l'aversion pour l'inceste ne saurait être antécédente mais conséquente à la loi, celle-ci n'étant pas destinée à s'opposer à ce que les hommes d'eux-mêmes n'auraient aucune tendance à accomplir.

" On ne voit pas bien pourquoi un instinct humain profondément enraciné aurait besoin d'être renforcé par une loi. Il n'y a pas de loi ordonnant à l'homme de manger et de boire ou lui défendant de mettre ses mains dans le feu (...). La loi ne défend que ce que les hommes seraient capables de faire sous la pression de leurs instincts. Ce que la nature elle-même défend et punit n'a pas besoin d'être défendu et puni par la loi." (Frazer<sup>143</sup>)

<sup>140</sup> Lois VIII. 838 b ; cf. égal. Rép. V. 461 c sq.

<sup>141</sup> Kant, *Sur l'usage des princ. téléol.* in Oeuvres II. p. 571 et Aristote, *Histoire an.* IX. § 47. 630b 30 -631a 7

<sup>142</sup> *La famille* in Claude Lévi-Strauss pp. 117 et 118 (version modifiée in *Le regard éloigné* chap. III. p. 82)

<sup>143</sup> *Totemism and Exogamy*, cité par Freud, *Totem et Tabou* 4. p. 143

L'on voit mal qu'une loi se contente de réitérer une défense ou répugnance que l'instinct «dirait» bien mieux, et dont il assurerait en tout cas beaucoup plus efficacement l'application. Seule une raison sociale est à même de justifier l'interdit de l'inceste.

Si la parenté est bien le résultat de l'alliance, elle-même basée sur la détermination arbitraire ou sociale d'un lien originaire d'appariement ou d'apparement, celui qui institue un mâle comme le mari d'une femme et une femelle comme l'épouse/la femme d'un homme -lien qui n'a rien à voir avec une nécessité biologique quelconque- nul n'a le droit de considérer les siens comme immédiatement siens, susceptibles de lui revenir naturellement, en cas de besoin, ce qui aurait pour effet de naturaliser la famille. On ne doit pas disposer librement de la loi de l'alliance, s'allier ou s'unir au gré de ses fantaisies, et surtout pas "à l'intérieur d'un cercle où les individus sont déjà familiers" (Hegel), sous peine de ne plus pouvoir se reconnaître distinctement et contrevenir ainsi au concept même de l'institution du mariage. Mais on est obligé au contraire de sortir de la première famille et fonder sa propre famille, en s'alliant à son tour à une autre famille, séparée de celle-là.

" Ceux qui s'unissent par le mariage doivent être issus de familles séparées, être originairement différents. C'est pourquoi le mariage entre parents de même sang est en contradiction avec le concept selon lequel le mariage est une action éthique libre et non pas une union de la naturalité immédiate et des penchants, comme il est également opposé à une sensibilité véritablement naturelle." (idem)

Toute autre raison invoquée pour rendre compte de cette Interdiction renvoie à un contresens sur la famille et/ou la société, fruit du tenace préjugé ou de " la représentation courante d'un état de nature ", préjugé auquel a sacrifié un instant le Philosophe lui-même<sup>144</sup>.

Par cette obligation de s'unir à une autre famille -la *belle* famille ou la famille par la loi-simple corollaire de l'interdit de l'inceste, lui-même suite directe d'une alliance déjà légale et dont elle confirme la légalité, chaque famille, tout en se préservant elle-même, évite de se replier sur soi et s'ouvre aux autres familles ; le lien social en sort ainsi élargi ou renforcé, empêché en tout cas de se relâcher sous l'action dissolvante des intérêts particuliers (individuels ou familiaux). La famille par alliance loin de se surajouter simplement à une famille déjà existante, serait le gage de l'humanité même de celle-ci. "L'avunculat" (le fait d'avoir un oncle ou une tante), conséquence directe de la prohibition de l'inceste, fait donc partie de "*l'élément de parenté*" : "le véritable *atome de parenté*" implique la présence non de trois termes (père, mère, enfant) mais de quatre (père, mère, enfant et oncle/tante)<sup>145</sup>. L'impératif de l'union est ainsi à la base d'une sorte d'échange dont les femmes seraient l'enjeu et les hommes les partenaires, à moins qu'on ne préfère dire l'inverse.

" Alors, nous vous donnerons nos filles et nous prendrons vos filles pour nous ; nous habiterons avec vous, et nous ne formerons qu'un seul peuple." (Bible<sup>146</sup>)

Si la défense de l'adultère répète purement et simplement l'alliance, sa conséquence, l'obligation de rester fidèle, se contentant de pérenniser celle-ci, la prohibition de l'inceste, en poussant les membres d'une famille à contracter des liens avec ceux d'une autre famille, étend la portée du lien social. Provisoirement et approximativement on écrira avec l'anthropologue : " A vrai dire, on ne soulignera jamais assez que si la notion de début de l'organisation sociale offre un sens, ce début n'a pu se manifester que par la prohibition de l'inceste, puisque, comme nous venons de le montrer, celle-ci équivaut en fait à une sorte de refonte des conditions biologiques de l'accouplement et de la procréation (qui ne connaissent pas de règles, comme le montre l'observation des animaux), obligeant les familles à se perpétuer dans un réseau artificiel de tabous et d'obligations " (Lévi-Strauss<sup>147</sup>).

<sup>144</sup> *Ph.D.* §§ 168 ; 168 R. et 168 add.

<sup>145</sup> *Anthropologie structurale* chap. II. pp. 56-58

<sup>146</sup> A.T. *Genèse* 34. 16

<sup>147</sup> *La famille* p. 120 (ou p. 83)

Mais en vérité et bien qu'ils ne concernent pas exactement les mêmes individus, agissent dans des directions diamétralement opposées et produisent des effets différents -l'interdit de l'adultère impose aux époux de rester entre soi et conforte la famille, alors que l'interdit de l'inceste ordonne à chaque futur marié de sortir du cercle des siens et renforce la société- tous deux n'en jouent pas moins le même rôle : écarter les unions illicites corrompant la structure familiale ou sociale et la menaçant de se dissoudre dans l'« anarchie » naturelle.

Re-marquant la nécessité d'un Ordre ou Règle humaine jusque dans les comportements les plus naturels (les conduites sexuelles), ils rappellent aux hommes la nature légale de la famille et témoignent, à l'instar de toutes les règles sociales, de la prééminence du social sur l'individuel. Ils renvoient d'ailleurs à une seule et même Règle, la seule dont on puisse dire qu'elle est originaire, la Règle de l'Alliance (Mariage). Seule cette dernière permet la différenciation entre le Même (celui auquel on doit fidélité et dont descendent les enfants) et l'Autre (celui avec lequel on ne doit pas s'unir et aux descendants duquel peuvent s'allier les fils ou les filles). Tant que celle-ci n'a pas édicté cette différence, rien n'est possible : comment la prohibition de l'inceste pourrait-elle proscrire des degrés de parenté, si la société n'avait pas au préalable prescrits ces derniers ? La famille fait ainsi partie d'un tout plus vaste et ses règles ne sont compréhensibles que comme une modalité des règles sociales en général.

Il est donc absolument vain de tenter de faire dériver les secondes des premières, comme s'y emploie, par moments, Lévi-Strauss. Ce faisant il tombe dans un véritable cercle vicieux, dont il ne sort qu'au prix d'une exorbitante et inconséquente fonction accordée à la loi de l'inceste, interprétée à tort comme le fondement du corps social : " le début de l'organisation sociale ". Avec la plupart des anthropologues, il n'hésite d'ailleurs pas à attribuer aux rapports de parenté une place prépondérante.

" Les liens du mariage forment le canevas sur lequel les autres institutions sociales ne sont que des broderies ; car, même dans les sociétés modernes où le rôle de la famille tend à se restreindre, l'intensité des liens de famille n'est pas moins grande : elle s'amortit seulement dans un cercle plus étroit, aux limites duquel d'autres liens, intéressants d'autres familles, viennent aussitôt la relayer."

Il est vrai que l'auteur revient néanmoins sur ce privilège indu dans sa théorie d'ensemble, où il n'accorde en définitive aux alliances matrimoniales qu'une valeur d'exemple des règles d'échange prises en bloc, au même titre que celles qui gouvernent les autres échanges, à commencer par les échanges économiques et ce en dépit de leurs différences apparentes.

" Nous croyons cependant que toutes deux constituent des phénomènes du même type, qu'elles sont éléments d'un même complexe culturel, ou plus exactement du complexe fondamental de la culture."<sup>148</sup>

En fait, nous le verrons, dans toutes les sociétés l'*économique* prend le pas sur le *familial*.

Que nous enseignent en effet *Les Structures élémentaires de la parenté* ?

Après avoir affirmé justement l'universalité de la règle de l'inceste et dénoncé pertinemment l'inconséquence des explications naturalistes ou psychologues de celle-ci, le théoricien en énonce la nature purement instituée. Mais faisant fonds sur on ne sait quel présumé " fait naturel de la consanguinité ", il confère à la dite loi une fonction historique erronée.

" Envisagée du point de vue le plus général, la prohibition de l'inceste exprime le passage du fait naturel de la consanguinité au fait culturel de l'alliance."

Oubliant ce qu'il rappellera pourtant lui-même -à savoir qu'il n'y a pas de consanguinité (parenté) naturelle-, il l'assimile d'entrée à l'exigence humaine de la Règle en tant que telle.

" Le fait de la règle, envisagé de façon entièrement indépendante de ses modalités, constitue, en effet, l'essence même de la prohibition de l'inceste. Car si la nature abandonne l'alliance au hasard et à l'arbitraire, il est impossible à la culture de ne pas introduire un ordre, de quelque nature qu'il soit, là où il n'en existe pas. Le rôle primordial de la culture est d'assurer l'existence du groupe comme groupe ; et donc de substituer, dans

<sup>148</sup> *Anthropologie structurale* deux chap. XVIII. 6. p. 400 et *S.E.P.* 1<sup>ère</sup> partie chap. V. p. 71



ce domaine comme dans les autres, l'organisation au hasard. La prohibition de l'inceste constitue une certaine forme -et même des formes très diverses- d'intervention. Mais avant tout autre chose elle est intervention, plus exactement encore, elle est l'Intervention."

Par elle s'affirme l'emprise de la société sur les individus soit la subordination de ceux-ci à celle-là.

"Considérée comme interdiction, la prohibition de l'inceste se borne à affirmer, dans son domaine essentiel à la survie du groupe, la prééminence du social sur le naturel, du collectif sur l'individuel, de l'organisation sur l'arbitraire."

Plus précisément en défendant aux membres d'une société d'épouser des « proches » (endogamie), elle les oblige à aller chercher époux à l'extérieur de sa famille (exogamie) et partant à échanger leurs femmes.

" La prohibition de l'inceste est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui. C'est la règle du don par excellence."

Ils s'allient et/ou communiquent ainsi entre eux, formant une communauté ou société, en lieu et place d'une collection d'individus, familles ou clans. " Règle du don par excellence ", la loi de l'inceste serait, avec l'exogamie dont elle est solidaire, à la racine de l'organisation sociale, leur raison d'être s'épuisant dans le lien entre les hommes qu'elles instituent.

" Leur raison d'être est d'établir, entre les hommes, un lien sans lequel ils ne pourraient s'élever au-dessus d'une organisation biologique pour atteindre une organisation sociale ".

Elle ne devrait donc nullement être assimilée à une règle parmi d'autres mais mériterait d'être qualifiée de Règle des règles, celle qui sous-tendrait toutes les autres règles, comparable tout au plus au Langage.

" Car la prohibition de l'inceste n'est pas une prohibition comme les autres ; elle est *la prohibition* sous sa forme la plus générale, celle, peut-être, à quoi toutes les autres se ramènent ... comme autant de cas particuliers. La prohibition de l'inceste est universelle comme le langage ".

Ce qui n'est encore posé ici qu'à titre d'hypothèse, se muera ultérieurement en certitude, limitée il est vrai, -pourquoi ?- aux seules sociétés primitives.

"On sait quelle fonction remplit la prohibition de l'inceste dans les sociétés primitives. En projetant, si l'on peut dire, les sœurs et les filles au dehors du groupe consanguin, et en leur assignant des époux provenant eux-mêmes d'autres groupes, elle noue entre ces groupes naturels des liens d'alliance, les premiers qu'on puisse qualifier de sociaux. La prohibition de l'inceste fonde ainsi la société humaine, et, en un sens, elle est la société."

Mais une telle conclusion ne s'impose que si l'on omet qu'il n'y a pas de " groupe consanguin ... [de] groupes naturels " donnés chez les hommes. Parler de " la famille biologique " n'a en effet point de sens, puisque les rapports définissant et structurant celle-ci n'ont rien de naturel : le "système de parenté ne consiste pas dans les liens objectifs de filiation ou de consanguinité donnés entre les individus" ; ils reposent déjà eux-mêmes sur des conventions sociales et nullement sur des signes immédiats : "il est un système arbitraire de représentations"<sup>149</sup>. Sans celles-ci, ceux-là demeureraient « inaperçus ».

" Ce sont eux [les systèmes de parenté], d'abord, qui la [la parenté biologique] découvrent ; leur présence conditionne tout *savoir* de la parenté biologique." (R. Girard)

Pour évidente ou naturelle qu'elle nous paraisse après coup, la parenté n'est guère gravée en toutes lettres dans la nature mais est bel et bien « écrite » par les hommes.

" Il n'y a pas de vérité, si élémentaire soit-elle, qui ne soit médiatisée par la culture. Les hommes ne peuvent jamais rien lire directement au « grand livre de la nature » où toutes les lignes sont brouillées." (idem<sup>150</sup>)

Partant il est exclu de faire de la prohibition de l'inceste la pièce maîtresse de l'édifice social ou de l'univers des règles. Pour fonctionner, elle requiert elle-même la parenté ou l'alliance dont elle n'est qu'un complément.

" La prohibition de l'inceste ne peut donc se comprendre que comme une pièce d'un ensemble plus vaste, qui trouve son origine dans l'ordre instauré par la pensée symbolique et par le langage " (F. Tinland<sup>151</sup>).

Solidaire des autres règles matrimoniales, alliance, adultère, parenté, elle ne doit en aucun cas être séparée d'elles et traitée à part, ne jouissant d'aucun statut exceptionnel.

Qui persisterait néanmoins à vouloir à tout prix lui en accorder un, s'enfermerait dans un cercle ou "un étrange paradoxe", dont l'article sur *La famille* fournit l'illustration majeure et irrésolue :

" La condition absolument nécessaire pour la création d'une famille est l'existence préalable de deux autres familles ".

Soit. Sauf que tant que l'on ne se sera pas interrogé sur ce que sont au juste ces deux autres familles, on n'aura fait que reculer la difficulté et pris pour sa solution, ce qui n'en est que la répétition. Et vu que les familles ici en question sont nécessairement humaines, tout le raisonnement de l'auteur tourne en rond. Croyant déduire la

<sup>149</sup> S.E.P. *Introd. I. et II. ; 1ère p. chap. III. pp. 35 et 37 ; chap. IV. p. 52 ; Concl. chap. XXIX pp. 552 et 565 ; Anthropologie structurale deux chap. 1er p. 29 et Anthropologie structurale chap. II. p. 61*

<sup>150</sup> *La violence et le sacré* chap. IX. Lévi-Strauss, le structuralisme et les règles du mariage pp. 310 et 312

<sup>151</sup> *La Différence anthropologique* 2<sup>e</sup> partie chap. IV. p. 217

famille de la prohibition de l'inceste (alliance entre deux familles) qu'il promet au rang de *primum movens* de la société, il n'y parvient qu'en présupposant déjà celle-ci : " une famille ne saurait exister sans société "<sup>152</sup>.

On retournera donc contre lui, le reproche qu'à la suite d'autres, il adresse à l'explication freudienne de *Totem et Tabou* : " cercle vicieux qui fait naître l'état social de démarches qui le supposent ". On perd donc finalement son temps à essayer de remonter en deçà de l'institution de l'alliance ou du mariage en tant que tel. Plus fondamentalement il ne sert à rien de vouloir assigner à la société une autre origine qu'elle-même et à conférer aux relations matrimoniales une fonction structurante privilégiée, dans la mesure où elles ne constituent, comme l'a bien noté Lévi-Strauss, qu'un échange parmi d'autres.

" Or, l'échange, phénomène total, est d'abord un échange total, comprenant de la nourriture, des objets fabriqués, et cette catégorie de biens les plus précieux, les femmes."

Partie de la culture ou société, au même titre que les règles qui régissent les autres échanges, les règles matrimoniales n'en forment nullement le soubassement. Comment *une* institution sociale particulière pourrait-elle être à l'origine de l'institution sociale générale ? Si origine de la société il y a, elle ne saurait être qu'immanente à l'ensemble de la structure sociale soit intérieure à la communication ou l'échange en tant que tel, et non propre à l'une de ses composantes (éléments).

De ces divers éléments, on dira simplement qu'ils sont homologues, traduisant, chacun à son niveau, le même impératif humain de communiquer.

" Car les règles de la parenté et du mariage servent à assurer la communication des femmes entre les groupes, comme les règles économiques servent à assurer la communication des biens et des services, et les règles linguistiques, la communication des messages."

Leur étude offre "certaines analogies". Elles ne sont pas pour autant équivalentes, étant donné qu'il est exclu de mettre sur le même plan ces différentes communications, leur importance n'étant pas la même, la troisième l'emportant largement sur les deux autres, puisque c'est elle qui « définit » leur modalité et les rend possibles. Il faudra y revenir.

Quant à celles-ci, elles ne se valent pas non plus, la vitalité des sociétés se mesurant davantage à l'aune de leurs échanges économiques que de leurs échanges matrimoniaux. Preuve en est que, à supposer même que ces derniers aient jamais assumé une fonction déterminante, il y a longtemps qu'ils ont cessé de le faire, ce rôle étant dévolu aux premiers, comme ne manque pas de l'observer l'anthropologue, non sans quelque hésitation.

" Observons d'abord que le système de parenté ne possède pas la même importance dans toutes les cultures. (...) Nous ne sommes pas très sûrs que les quelques régulations du mariage et de la parenté qui subsistent chez nous ont encore une fonction pertinente "<sup>153</sup>.

En vérité les rapports de parenté n'ont nulle part joué un rôle premier, dès lors qu'ils sont eux-mêmes dérivés et non originaires et qu'ils sont partout appelés à être relayés par des relations sociales plus englobantes, telles les relations économiques ou politiques.

Encore une fois, pour première qu'elle soit chronologiquement dans la vie des individus, l'alliance familiale ne saurait être confondue avec le principe de la société qui ne peut être cherché que du côté de l'Arbitre originaire de toutes les règles, c'est-à-dire de l'État et même au-delà, comme nous avons commencé déjà à le suggérer, du Langage, dont les liens familiaux ne sont qu'une étape, pas nécessairement la plus importante.

" L'institution du mariage [est] ... un des moments de la fondation des États par les dieux et les héros " (Hegel<sup>154</sup>).

Force est donc de dépasser la Famille et ses rapports, comme nous le faisons du reste tout au long de notre existence, et tourner notre regard vers la Société dans son ensemble et l'Instance même qui en règle le cours : l'État.

## B. Société / Économie

Entité déjà sociale, gouvernée par des lois qui n'ont rien de naturel, la famille n'en demeure pas moins un cadre limité de l'activité humaine. D'où la nécessité pour tout homme d'en sortir et de s'insérer dans le réseau plus vaste des relations sociales en vue de parfaire sa formation. On conviendra de le qualifier de société civile, par opposition à société familiale qui n'en est

<sup>152</sup> *op. cit.* pp. 107 et 119 (ou 75 et 83)

<sup>153</sup> *S.E.P.* Concl. chap. XIX. p. 563 ; *A.S.* V. p. 95 ; XV. p. 326 et II. p. 58 - Entretien avec Cl. Lévi-Strauss in *Mag. litt.* n° 58, nov. 71 p. 23 (cité par F. Tinland *D.a.* 2è p. chap. IV. p. 211)

<sup>154</sup> *Ph.D.* § 167 R.

qu'une cellule, quand ce n'est pas une courroie de transmission. Car les règles sociales, dans leur généralité, s'imposent aux individus avec autant sinon plus de force que les règles familiales et ce pareillement dès leur naissance. L'éducation ne relève-t-elle pas aujourd'hui davantage de l'École (maternelle, primaire, secondaire ou supérieure) que des parents ? Et, contrairement aux apprentissages familiaux, l'instruction scolaire présente un caractère d'obligation fermement affirmé (cf. la loi de la scolarité obligatoire). L'existence de chacun est ainsi encadrée par des institutions (obligations) : École, Armée, Profession, Église ou Parti qui jalonnent sa vie. Si la famille est donc bien le point de départ ou le préalable de la société, l'histoire effective de celle-ci se déroule sur la scène civile.

" Cette société a pour préalable et pour fondement la famille ... [mais] cette société civile est, en vérité, le creuset et le théâtre de toute l'histoire " (Marx).

La plus importante des Institutions civiles étant sans conteste l'Économie, ne serait-ce que par le temps que l'homme lui consacre et parce qu'elle imprègne toutes les autres, il faut commencer par elle, en essayant d'y découvrir la caractéristique de la vie culturelle - sociale. A condition de garder constamment à l'esprit le sens originel du mot « économie » (du *gr. oikos* : maison (biens) et *nomos* : administration, loi, règle) soit production réglée de biens (valeurs) et non simple obtention et consommation de choses utiles, on la considérera légitimement comme " la base " de toute la structure sociale, plus justement en tout cas que les rapports de parenté.

" L'anatomie de la société civile doit être cherchée à son tour dans l'économie politique." (idem)

En d'autres termes, sous réserve de ne pas oublier, à l'instar d'un marxisme vulgaire, la nature politique (sociale) de l'économie et donc de la relier elle-même avec l'État, l'instance du Politique par excellence, il n'est pas interdit d'en faire la clef de voûte, le "fil conducteur" (idem), des études anthropologiques et espérer y trouver le « secret » de la condition humaine.

En vérité, ce faisant, on retrouvera la leçon déjà acquise, mais que l'analyse économique correctement conçue, étaye concrètement et étend à tous les domaines de l'action humaine, à savoir que chaque acte, y compris le plus matériel est un acte communicant, expressif ou social et non un geste simplement physique.

" L'objet de cette étude est tout d'abord la *production matérielle*. Des individus produisant en société - donc une production d'individus socialement déterminée, tel est naturellement le point de départ." (idem)

Rien d'*humain* n'est possible hors du contexte ou de la co-existence ou co-opération sociale, quoi que prétendent " les petites et grandes robinsonnades ".

" L'homme est, au sens le plus littéral, un ζῷον πολιτικόν (animal politique), non seulement un animal sociable, mais un animal qui ne peut s'isoler que dans la société. La production réalisée en dehors de la société par l'individu isolé -fait exceptionnel qui peut bien arriver à un civilisé transporté par hasard dans un lieu désert et qui possède déjà en puissance les forces propres de la société- est chose aussi absurde que le serait le développement du langage sans la présence d'individus vivant et parlant *ensemble*." (idem)

Tout tient à la communauté ou communication sociale et aux règles qui la sous-tendent.

Vérifions-le à tous les stades de l'ordre économique : production/circulation/consommation, en commençant, comme il se doit par la production, puisqu'elle forme le préalable des autres. On ne saurait échanger ou consommer que ce que l'on a antécédemment produit, du moins lorsqu'on entend consommer humainement.

#### a. Production (Travail)

L'économie est un tout formé de trois moments: la fabrication, les échanges, l'utilisation des biens ou marchandises. Bien que ces trois moments soient interdépendants, la production rend possible la circulation et la consommation ou distribution qui, en retour, stimulent celle-là, l'on privilégiera la première, dans la mesure où non seulement elle précède les deux autres

- "la production est le véritable point de départ et par suite aussi le facteur qui l'emporte" (idem)-, mais et surtout dans la mesure où elle les inclut déjà en elle. Car, plus que des objets (valeurs d'usage), la production véritable produit des valeurs (valeurs d'échange) et les besoins qu'on « estime » devoir ou pouvoir satisfaire par leur consommation. Et seule cette consommation liée à des besoins produits (sociaux) et non donnés (naturels) intéresse l'économiste, et généralement l'anthropologue, pour autant qu'elle est spécifique à l'homme.

C'est elle en effet qui ouvre la possibilité même de l'Histoire, celle-ci ne débutant qu'avec la transgression de la rigidité des cycles naturels. " Le premier acte historique " ne saurait se confondre avec la satisfaction des besoins vitaux mais et uniquement avec la transformation de ceux-ci, soit avec la création de nouveaux besoins.

" Et c'est cette production de nouveaux besoins qui constitue le premier acte historique " (idem<sup>155</sup>).

Étudions donc tout d'abord, avec Marx<sup>156</sup>, le procès de production ou " le *procès de travail* ".

Or que révèle ce dernier ? En son aspect formel et le plus primitif, le travail se présente tout d'abord comme un rapport entre l'Homme et la Nature, rapport au cours duquel l'Homme, moyennant une dépense d'énergie (travail), s'assimile des matières naturelles dont il a besoin : il travaille pour vivre. Ce faisant il modifie certes la nature, y compris sa propre nature (corps), mais, puisque la force mise en jeu dans ce travail demeure une force purement naturelle, elle-même actionnée par le besoin (nécessité vitale), cet acte fait partie de la nature en général dont il ne modifie pas fondamentalement l'ordre. Il correspond du reste au métabolisme propre à tous les organismes vivants soit à des transformations purement physiologiques et ne mérite l'appellation de travail qu'au sens physique de ce terme, celui même dont usent les physiciens, quand ils parlent du travail d'une force, c'est-à-dire une forme d'énergie (énergie mécanique).

**" Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent."**

A s'arrêter à cette signification du travail, on manquerait la spécificité du travail humain qui n'a rien à voir avec une fonction instinctive ou physiologique, sauf à qualifier de travail la locomotion, la nutrition ou la respiration et à rétribuer les personnes lorsqu'elles s'y livrent ou, inversement, à disqualifier, avec Platon et Rousseau<sup>157</sup>, tout travail orienté vers le luxe, la difficulté étant alors de savoir où commence au juste ce dernier. La Bible ne s'y est point trompée, elle qui réserve ce terme pour désigner la peine (dépense d'énergie) ou la punition sanctionnant la sortie de l'Homme du paradis (état de nature), et non tout effort quel qu'il soit. " Le Seigneur Dieu l'expulsa du jardin d'Eden pour cultiver le sol d'où il avait été pris."<sup>158</sup>

" Car la nature l'a chassé de l'existence d'innocence enfantine tranquille, comme d'un jardin où il trouvait dans l'insouciance sa subsistance " (Kant<sup>159</sup>).

L'étymologie latine le confirme, « travail » venant du latin populaire *tripalium*, appareil avec lequel on fixait et orientait un grand animal pour le ferrer ou l'opérer, et dont on se servait pour torturer, ce qui témoigne clairement du caractère originairement anti-naturel, artificiel, « pervers », si l'on veut, du travail humain et de l'impossibilité en conséquence de réduire ce dernier à une opération naturelle.

<sup>155</sup> I.A. I. A. p. 1068 ; C.C.É.P. Préf. p. 4 et Introd. pp. 149 (cf. *Le Capital* I. 1. p. 80), 150, 159 et I.A. I. p. 1059

<sup>156</sup> Texte in *Le Capital* L. I. 3<sup>e</sup> sec. chap. VII. pp. 180-181

<sup>157</sup> cf. Platon, *Rép.* II. 369 cd, 372 e - 373 d et Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*

<sup>158</sup> *Genèse* 3. 23

<sup>159</sup> *Conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité* in La philo. de l'histoire p. 117

**"Nous ne nous arrêterons pas à cet état primordial du travail où il n'a pas encore dépouillé son mode purement instinctif. Notre point de départ c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme."**

Il suffit de comparer le pseudo-travail animal et le travail humain pour prendre la mesure de l'écart qui les sépare, en dépit de leur ressemblance extérieure. Certes une araignée, lors du tissage de sa toile, et un tisserand ou, pour prendre un autre exemple, une abeille lorsqu'elle construit ses cellules de cire et un architecte paraissent effectuer des gestes semblables.

**" Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte."**

Leurs « travaux » respectifs n'en débouchent pas moins sur un résultat foncièrement différent : la même toile ou cellule constamment répétée là, des formes en permanence et indéfiniment renouvelées ici, ce qui rend suspecte la comparaison de leurs opérations et la conclusion qu'on voudrait trop hâtivement et superficiellement en tirer quant à la signification et la valeur de notre production ou travail.

Car cette différence va bien au-delà d'une simple variation quantitative, une forme dans un cas, plusieurs dans l'autre. Si l'abeille répète invariablement la même forme, celle dont elle a besoin, c'est qu'elle ne sait pas et n'a pas du reste à savoir « ce » qu'elle a effectué, soit ce que nous appelons une figure ou forme géométrique, en l'occurrence un « hexagone », mais qui n'existe pas pour elle en tant que cette figure. Une forme géométrique précise présuppose en effet une définition ou une règle de construction permettant de l'obtenir à partir de la combinaison ou transformation d'autres formes. On ne connaît pas un hexagone si l'on ne sait pas déjà ce que veulent dire un angle, un côté et donc une droite, des points etc. Quiconque ne connaîtrait qu'une figure, n'en connaît en vérité aucune. Aussi l'abeille ne construit pas même une « forme » ou structure mais reproduit un stéréotype préinscrit dans le code génétique de son espèce et que seuls des êtres sachant toutes les figures (la géométrie) identifient comme une structure géométrique.

Point donc de construction ou production véritable sans instruction (connaissance des règles de construction) ou pro-jet préalable, qui s'avère ainsi l'apanage de l'Homme, le seul apte à « concevoir » -au double sens de ce mot : anticiper par la pensée et réaliser quelque chose- quoi que ce soit, dessin, maison ou livre.

**" Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit, préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur."**

Toute analogie entre l'activité animale et la productivité humaine relève donc d'un rapprochement superficiel qui projette en fait sur celle-là une signification prise dans celle-ci. La similitude apparente des opérations ne saurait masquer la dissimilitude radicale du produit, et en deçà du principe qui y préside ou, si l'on préfère, du sens même que recouvre le travail.

Si l'action animale se laisse bien décrire comme un rapport simple entre un organisme et le milieu et est toujours soumise à la loi du besoin –en quoi elle ressemble davantage à une réaction qu'à une action proprement dite-, le travail humain ne peut se comprendre sans l'intervention d'un troisième terme, la Pensée, la Réflexion ou la Représentation et doit être défini comme une Médiation des rapports de l'Homme et de la Nature. Par elle celui-ci s'arrache à son implication naturelle immédiate (contrainte) et fait advenir une nécessité humaine (autonomie) inédite ou spécifique. Tout en produisant réellement quelque chose, en transformant des matériaux naturels, au lieu de les assimiler simplement, et ce sans y être poussé par aucun besoin vital, il se réalise en même temps comme auteur et sujet d'une « œuvre » soit comme un être autonome dont la volonté n'obéit qu'à sa propre loi.

**" Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté."**

Loin de toute réaction, l'action rime ici avec « création ».

Et c'est tout au long de son effectuation et pas seulement à son début que le travail exige cette "subordination" du vouloir au savoir. En quoi tout travail peut être qualifié d'intellectuel : exécuté attentivement et intentionnellement, c'est-à-dire selon un plan prémédité ou réfléchi, et ainsi à l'origine d'une « œuvre ».

**" Et cette subordination n'est pas momentanée. L'œuvre exige pendant toute sa durée, outre l'effort des organes qui agissent, une attention soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté."**

Présente dans n'importe quelle tâche, une telle concentration de la volonté sera néanmoins ressentie de façon différente selon le type de métier. Librement et donc légèrement consentie dans ce qu'il est convenu usuellement de nommer le travail intellectuel, elle est forcément vécue de manière plus contraignante et pénible dans le travail dit manuel ou mécanique, tel le travail à la chaîne, voire automatisé dont l'autonomie et l'attrait ne sont guère évidents.

**" Elle l'exige d'autant plus que, par son objet et son mode d'exécution, le travail entraîne moins le travailleur, qu'il se fait moins sentir à lui, comme le libre jeu de ses forces corporelles et intellectuelles ; en un mot qu'il est moins *attrayant*."**

Dans ce genre d'ouvrage, les fonctions de conception et d'exécution ou de surveillance sont séparées et échoient généralement à des personnages différents. Rien d'étonnant que l'ouvrier (l'exécutant) ne reconnaisse pas pleinement sa fabrication comme la sienne et n'y voit point l'expression de sa liberté mais plutôt celle d'une corvée dont il importe de se débarrasser.

" Car la destination d'un être intelligent n'est pas d'être une bête de somme." (Fichte<sup>160</sup>)

Confronté à une tâche indéfiniment répétée, le travailleur à la chaîne n'a pratiquement pas une perception d'ensemble de l'objet fabriqué dont le sens lui échappe donc en grande partie.

" Le développement du machinisme et la division du travail en faisant perdre au travail de l'ouvrier tout caractère d'autonomie, lui ont fait perdre tout attrait. L'ouvrier devient un simple accessoire de la machine, dont on n'exige que l'opération la plus simple, la plus monotone, la plus vite apprise." (Marx<sup>161</sup>)

Aceproposonn'aeu de cesse d'alléguer un travail aliéné –rendu étranger (*alienus*) à lui-même-, ou d'évoquer plus justement *Le travail en miettes* (G. Friedmann).

Reste que ce sentiment qui se retrouve peu ou prou dans n'importe quel métier, toute profession, "*l'art*" inclus, comportant une dose plus ou moins grande de "*mécanisme*" (Kant) ou de répétition, ne remet nullement en cause notre analyse du travail en général comme processus d'autonomisation ou de libération mais témoigne de l'inégale division (répartition) des travaux entre les hommes. Preuve en est que même les ouvriers à la chaîne retirent une certaine fierté légitime du produit fini, manifestant par là même qu'il est bien aussi le leur. La différence relative des tâches n'entame pas l'essence du travail : production d'œuvres impliquant l'intervention de sujets conscients et consciencieux et donc libres et responsables. " La hiérarchie des corps de métier " (idem), pour justifiée qu'elle soit, n'est pas définitive. Tout objet *travaillé*, fût-il le plus fruste, " un morceau de bois taillé " (idem<sup>162</sup>), du moment qu'il présente une forme intentionnelle et donc modifiable mérite le nom d'« œuvre »: objet façonné selon une règle reconnaissable, nonobstant la caractéristique particulière des " métiers ... [ou des] travaux à exécuter " (Aristote<sup>163</sup>). Quoiqu'en ait le théoricien du *Capital*, tout travail traduit bien, pour grande partie, " le libre jeu des forces du corps et de l'esprit "<sup>164</sup>

Cette « liberté » ou médiation par le Règle s'inscrit à même " le *procès de travail* " concret dans la fabrication, suivie de l'emploi, de moyens de travail (outils ou instruments) que

<sup>160</sup> D.H. L. 3è p. 220 ; cf. égal. Hegel, *P.S. Ph. E.* 1803-1804 pp. 103 et 105 et Aristote, *Pol.* I. 13. 1260 a 41

<sup>161</sup> *M.P.C.* I p. 51 ; cf. p. 35 n. 2 ; D'Alembert *D.P.E.* 1<sup>ère</sup> par. 53 et Michelet, *Le Peuple* 1<sup>ère</sup> par. II. pp. 100 sq.

<sup>162</sup> *C.F.J.* § 43. 3. et 1.

<sup>163</sup> *Politique* I. 11. 1258 b 36 - III. 4. 1277 a 37 ; cf. égal. I. 13. 1260 a 41 et *Méta.* A. 1. 981 a 30

<sup>164</sup> *op. cit.* L. I. 37 sec. chap. X. V. p. 259

l'Homme interpose entre lui et l'objet (matière) sur lequel il travaille, soit dans la Technique. Aussi anciens que l'Humanité, puisqu'on en retrouve la présence dès la préhistoire, ils sont le signe le plus patent du travail humain, dans la mesure où l'animal, tout en étant capable de se servir d'un objet utile pour une tâche hors de portée de ses organes naturels, ne produit ni n'utilise rien de comparable à un outil ou à un instrument, à moins qu'il n'y soit conditionné ou dressé par l'homme précisément.

" L'emploi et la création de moyens de travail, quoiqu'ils se trouvent en germe chez quelques espèces animales, caractérisent éminemment le travail humain. Aussi Franklin donne-t-il cette définition de l'homme : l'homme est un animal fabricant d'outils (*a toolmaking animal*). " (Marx)

Or qui dit instrument dit ipso facto instruction, nul « outil » n'existant tel quel dans la nature.

Et de fait le plus primitif ou rudimentaire des outils, le biface ou l'éclat clactonien, l'ancêtre du couteau renvoie quant à sa condition de possibilité à toute une série d'opérations mentales, à commencer par la capacité de pré-voir une forme technique déterminée qui n'existe pas encore, dans une masse de pierre amorphe et que l'on entend précisément produire ; d'où la nécessité de corriger ou réviser la définition de Franklin.

" Au stade le plus élémentaire, l'homme est tout aussi primitivement *sapiens* que *faber* puisqu'il sait voir la forme de l'outil dans le bloc et peut l'obtenir ... il n'existe pas d'« homo » strictement *faber*."

(A. Leroi- Gourhan<sup>165</sup>)

Supposerait-on que le tout premier éclat ait été simplement trouvé et donc produit par le seul jeu des forces naturelles, qu'il faudrait de toute façon admettre que l'homme et lui seul a su tirer profit de cette découverte et a compris comment se servir des objets naturels à son avantage, " conformément à son but " (Marx). Il s'agit là d'un avatar parmi mille d'" une *ruse* de la raison " qui se sert des objets naturels tels quels pour " accomplir son but " (Hegel<sup>166</sup>). Il en irait alors de l'outil comme du feu qui, bien qu'il soit un effet purement naturel, n'en est pas moins, dans ses multiples usages, chaleur, éclairage, cuisson, défense, métallurgie etc., une « invention » spécifiquement humaine voire *divine* (cf. le mythe de Prométhée<sup>167</sup>).

Mais il y a plus. La possibilité même de re-produire un outil, et il n'est d'outil comme capital technique qu'à cette condition, sinon chaque outil se perdrait avec son découvreur ou inventeur, requiert la faculté de « régler » son geste de façon à obtenir l'instrument souhaité, à partir d'un matériau donné. Dans le cas du biface, un outil tranchant, il est plusieurs procédés, le plus simple étant de frapper perpendiculairement la pierre.

"Le choc porté, la masse libère un éclat épais, à plan de frappe lisse et oblique qui porte le nom d'éclat clactonien. Cet éclat peut servir directement d'outil ou être abandonné." (Leroi-Gourhan<sup>168</sup>)

C'est évident, assurera-t-on, encore fallait-il y penser, « calculer » son coup et comprendre l'« utilité » du résultat obtenu. Rétorquera-t-on que le premier coup aurait pu parfaitement avoir été donné au hasard, qu'il conviendrait de remarquer que son premier exécutant se devait d'avoir identifié ce qu'il venait de réussir, fût-ce par miracle, et, pour cela, *savoir* déjà ce que veut dire exactement une perpendiculaire, sous peine de devoir s'en remettre à un second, puis un troisième et ainsi de suite, miracle pour pouvoir conserver et transmettre aux autres sa « technique » de fabrication<sup>169</sup>. Il n'est pas de *faire*, si élémentaire qu'il paraisse après coup, qui ne soit précédé par un *savoir-faire*, beaucoup plus complexe qu'il ne semble.

Plus radicalement encore, le fait que le « premier » outil résulte du choc porté par l'homme sur un bloc de pierre, au moyen d'une autre pierre, montre qu'il est en vérité déjà un

<sup>165</sup> *Homo faber et Homo sapiens* in *Revue de Synthèse* p. 52 t. 30 janv.-juin 1952

<sup>166</sup> *S.L.* III. 2è Sec. chap. III. C. p. 451 et *E. I.* § 209 add. p. 614, cité par Marx in *op. cit.* p. 182 n.1 ;  
vide Cours I. 2. Physique III. pp. 58-59

<sup>167</sup> vide Platon, *Protag.* 321 d

<sup>168</sup> *art. cit.* p. 85

<sup>169</sup> cf. Lévi-Strauss, *Race et Histoire* 8. Hasard et Civilisation in *Anthrop. structurale* deux chap. XVIII p. 405

« second » outil, celle-ci étant en position antécédente par rapport à lui. Mais puisqu'un caillou brut n'est pas à proprement un outil, un objet façonné (technique), mais ne le devient que dans et par l'« intention humaine », elle-même orientée par la volonté de produire celui-là, seul ce dernier mérite réellement le nom d'instrument véritable et non seulement en puissance et s'avère à la fois second et premier, se présupposant en quelque sorte lui-même. Second en tant que résultat œuvré, fruit d'un travail antérieur, il est premier en tant que moyen de production spécifiquement humaine qui sera, à son tour, à la source d'autres moyens : le biface permet ainsi de tailler des armes ou des peaux qui elles-mêmes rendent possibles la chasse ou le vêtement et donc des réserves ou des « uniformes » etc.

La technique n'est ainsi qu'un enchaînement d'instruments ou de médiations qui « réfléchit » le caractère « secondaire » (médiatisé) du travail humain : action au second degré, faite en vue d'un besoin qui n'existe pas encore et qu'elle induit elle-même. Nul besoin de la chasse n'a précédé l'invention des armes, c'est au contraire la mise au point de celles-ci qui a provoqué l'émergence de celle-là, comme activité de capture organisée, par différence avec la prédation. On ne travaille pas pour vivre, on produit pour vivre « autrement », humainement, et pour cela on peut même se tuer au travail. Tout ceci demeurerait cependant inintelligible dans sa genèse, en l'absence de cet Instrument absolument premier, qui seul autorise le dépassement ou la transformation par l'Homme du cadre de vie naturel et anticipe tous les instruments, la Pensée, la Raison ou la Science.

" La raison est un instrument universel " (Descartes).

Grâce à lui ou elle(s), non seulement il exploite ou modifie la nature, faisant surgir des artefacts qu'elle-ci n'avait nullement prévus, mais, contrôle en quelque sorte cette dernière. La limite, jamais atteinte mais toujours poursuivie par cette authentique subversion (transformation) de l'ordre naturel, est la maîtrise totale de la Nature par l'Homme, soit une véritable re-création de cette dernière ou son remodelage en fonction de critères humains.

" Et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature." (idem<sup>170</sup>)

Tant que l'on ignore « ce » que et/ou « comment » on fait, on est condamné à ré-agir et à subir. En pré-voyant / sachant par avance ce qu'il réalise, l'Homme se libère du cours aveugle de la nature (contraintes et cycles naturels) et « réglant » celui-ci, peut s'en servir à ses propres fins. Pour le dire avec A. Comte, point de Technique sans Techno-logie ou Science.

" En résumé science, d'où prévoyance : prévoyance d'où action : telle est la formule très simple qui exprime d'une manière exacte, la relation générale de la science et de l'art, en prenant ces deux expressions dans leur acception totale."<sup>171</sup>

Subordonnant le « réel » à ses propres exigences (normes), le sujet substitue littéralement à la nature naturelle une nature artificielle (« technique ») ou humaine, la seule à laquelle nous soyons d'ores et déjà réellement confrontés.

" Ainsi, ce dont nous avons l'expérience, ce n'est jamais à proprement parler la Nature pure et simple et l'animalité pure et simple, mais c'est un monde environnant spiritualisé et transfiguré en culture – un monde avec des maisons, des ponts, des outils, des oeuvres d'art, etc." (Husserl<sup>172</sup>)

Pour prométhéen (orgueilleux) voire faustéen (diabolique) ou, plus simplement dangereux (utopique) qu'apparaisse le projet scientifico-technique, par le bouleversement qu'il introduit dans les cycles naturels, dont seul par ailleurs il permet la « détermination », il n'en répond pas moins à la mission humaine, telle que l'exprime la Bible qui, en dépit du caractère « pénible » du travail, en fait la vocation de l'Homme, et ce avant même le péché.

" Dieu les bénit et Dieu leur dit : « ... remplissez la terre et dominez-la. ... » (...) Le SEIGNEUR Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour cultiver le sol et le garder."<sup>173</sup>

<sup>170</sup> D.M. 5<sup>e</sup> partie p. 165 et 6<sup>e</sup> partie p. 168 ; vide Cours I. 2. Physique III. p. 56

<sup>171</sup> Cours de philosophie positive, 2<sup>e</sup> Leçon p. 35

<sup>172</sup> Ph. I<sup>ère</sup> 2. 4<sup>e</sup> sec. chap. II. 49<sup>e</sup> leç. p. 210

<sup>173</sup> A.T. Genèse 1. 28 et 2. 15 ; vide Cours Introd. g<sup>ale</sup> 2. pp. 11-13



Et de fait un être qui ne travaillerait pas, se contentant, à l'instar de l'animal, de consommer immédiatement ce que la nature lui offre et dont il éprouve le besoin, au lieu de différer celui-ci ou d'en retarder la satisfaction, se rendrait dépendant des ressources naturelles, forcément aléatoires, tributaires qu'elles sont des caprices météorologiques ; la nature n'est pas toujours une Alma Mater mais s'avère, à l'occasion, une Marâtre.

Il deviendrait de surcroît incapable de se cultiver ou développer. C'est en effet en produisant des oeuvres portant sa marque ou "son sceau" que l'Humanité se libère de l'emprise naturelle et peut en retour prendre conscience de ses potentialités. Réfléchissant ses propres capacités, le travail pousse l'Homme à cultiver ses possibilités et joue ainsi un rôle formateur.

" Mais c'est par la médiation du travail qu'elle [la conscience de soi] vient à soi-même (...). Le travail ... est désir réfréné, disparition *retardée* : le travail *forme*." (Hegel)

Miroir et révélateur de l'Homme, il contribue à son humanisation, et ce dès ses débuts, à savoir les travaux apparemment les plus naturels, ceux des champs, qui, quels que soient leur proximité par rapport à la nature, n'en incarnent pas moins un projet humain.

" L'agriculture, il est vrai, n'est pas une activité spirituelle à proprement parler, mais elle n'est pas davantage une activité purement naturelle : c'est un travail humain général, fondé sur la réflexion, l'intelligence et l'expérience et qui intéresse l'ensemble de la vie humaine." (idem<sup>174</sup>)

La technique moderne n'ayant fait que pousser à son terme cette vocation humaine, il est absurde de la condamner systématiquement, au nom de "l'Arraînement" (Heidegger) ou de la violence exercée sur le monde par la Raison calculatrice et des dangers qu'elle nous ferait courir -" le nivellement de l'uniformité organisée techniquement " voire " la dévastation de la terre, la grégariation de l'homme " (idem<sup>175</sup>)-, et louer par contre le travail du paysan souabe. On oublie alors la communauté de destin de ces deux entreprises et les risques afférents à toute action quelle qu'elle soit. Déciderait-on de ne rien faire ou de laisser être, qu'on s'exposerait de toute façon aux cataclysmes ou catastrophes naturels. Conclura-t-on que ces deux possibilités s'équivalent, conduisant au même résultat ? Certainement pas.

Premièrement, l'avancée des techniques ne débouche nullement historiquement sur la « catastrophe » annoncée, la courbe de la population humaine ne cessant d'augmenter et l'uniformisation tant redoutée se traduisant concrètement par l'accès du plus grand nombre aux « facilités » qu'il autorise, y compris celles qui conditionnent la lecture des oeuvres philosophiques (impression, diffusion, scolarisation). Quant à ses erreurs ou ratés, ils sont au demeurant rectifiables par lui-même. Une faute technique peut être corrigée par une autre technique, ce qui n'est guère le cas, ou dans une mesure moindre, des défaillances naturelles. Deuxièmement, le progrès technologique est en tout état de cause la conséquence directe du « choix » humain originaire -l'unique choix acceptable et digne de l'homme, puisqu'il est le seul lui permettant de s'affirmer en tant que tel, en se différenciant de la nature-, et celui qu'il a du reste toujours déjà accepté.

Parce qu'il est désir d'expression de soi, non réductible à la fabrication d'objets utiles, le travail produit des signes ou des valeurs, au-delà de la matérialité ou utilité de ce qu'il façonne, et s'avère d'emblée travail social, bien plus que travail « technique » ou utilitaire.

" Lorsque je m'empare d'une chose ou que je la façonne, cet acte doit finalement être interprété comme un signe " (Hegel<sup>176</sup>).

La production n'est point dissociable des échanges sociaux et du type de consommation qu'elle induit inmanquablement. L'économie humaine-sociale demeurerait incomplète et inintelligible, si on la restreignait à la sphère productive ou à la technologie.

<sup>174</sup> *Ph.D.* § 187 R ; *Phén. E.* (B) IV. A. pp. 164-165 et *Esth.* Art sym. Chap. I. I. 2. p. 55

<sup>175</sup> *Q.T.* in *E.C.* pp. 34-35 ; *É. « c m. »* Cplt. (9) in *Chem.* p. 144 et *Introd. méta.* I. p. 47

<sup>176</sup> *Ph.D.* § 58 add.

" Mais l'économie politique n'est pas la technologie." (Marx<sup>177</sup>)

Disons donc un mot des deux autres moments économiques, ou plutôt explicitons le premier, la production, par les suivants, la circulation et la consommation, en commençant par celle-là.

#### b. Circulation (Échanges)

Tous les produits du travail traduisant une commune provenance *humaine*, présentent un dénominateur commun qui instaure leur comparaison, en deçà de leur hétérogénéité sensible. Signes d'une même origine, ils peuvent ainsi communiquer ou s'échanger entre eux, à titre de marchandises ou de valeurs, elles-mêmes proportionnelles à la quantité de travail social moyen qu'ils contiennent -ou plutôt que les hommes *décident* d'y consacrer-, comme ils n'ont cessé du reste de le faire depuis que les besoins de l'homme se sont compliqués/diversifiés, nécessitant une division du travail et corrélativement un échange ; autant dire depuis toujours, ou, si l'on préfère, depuis que l'Homme est lui-même : un être d'artifice, soit un être qui n'a pas de besoins mais se les donne / produit, en même temps qu'il produit des objets « utiles », ne consommant pratiquement que sa propre production et/ou celle d'autres hommes.

" La médiation permettant de préparer et d'acquérir des moyens *particularisés* appropriés à des besoins également *particularisés* c'est le *travail* qui, pour ces buts multiples spécifie le matériel que la nature lui procure immédiatement, par les procédés les plus variés. Cette mise en forme maintenant donne au moyen la valeur et son adéquation au but, de sorte que l'homme dans sa consommation a affaire avant tout à des productions *humaines*, et ce sont des efforts ayant le même caractère qu'il utilise." (Hegel)

Liée au sens même du travail humain, la circulation ou l'échange des marchandises et donc la catégorie de la valeur elle-même, représentée par " ce moyen universel d'échange qu'est l'argent, dans lequel la valeur abstraite de toutes les marchandises deviennent réelles " (idem<sup>178</sup>), est inséparable de la production et aussi vieille qu'elle.

" Comme catégorie ... la valeur d'échange mène une existence antédiluvienne." (Marx<sup>179</sup>)

Sans elle nul échange (commutation des biens) n'aurait lieu, faute de commensurabilité entre les produits, et sans échange nulle société (communauté d'intérêts) ne se serait instituée.

" Car il ne saurait y avoir ni communauté d'intérêts (vie sociale) sans échange, ni échange sans égalité, ni enfin égalité sans commensurabilité." (Aristote<sup>180</sup>)

Cette égalité demeure certes problématique et n'exclut point les conflits ou marchandages mais elle suffit à régler tant bien que mal le commerce quotidien des hommes.

"Or il n'est pas aisé de trouver une mesure exacte applicable au travail ou au talent. Dans le fait, on tient pourtant compte de l'une et de l'autre quand on échange ensemble les différents genres de travail. Toutefois ce compte-là n'est réglé sur aucune balance exacte ; c'est en marchandant et en débattant les *prix de marché* qu'il s'établit, d'après cette grosse équité qui sans être fort exacte, l'est bien assez pour le train des affaires communes de la vie." (A. Smith<sup>181</sup>)

L'existence ancienne des échanges chez l'Homme est attestée par d'étranges, en apparence, pratiques, observées par l'anthropologie dans les sociétés primitives, le *Potlatch* chez les tribus indiennes du Nord-Ouest de l'Amérique dont les Kwakiutl et le *Kula* chez les Mélanésiens de Nouvelle-Guinée qui, tout en rappelant l'*Évergétisme* dans l'Antiquité gréco-romaine, s'apparentent, beaucoup plus qu'il n'y paraît, à nos propres usages économiques modernes<sup>182</sup>. Il s'agit d'un cérémonial complexe se déroulant lors de fêtes au cours desquelles, à côté d'échanges classiques -« potlatch » veut dire essentiellement « nourrir », « consommer »-, des groupes ou leurs chefs se lancent des défis et se livrent à des dons de biens précieux,

<sup>177</sup> *Contrib. Critique écon. pol.* A. Introd. 1. I. p. 151

<sup>178</sup> *Ph.D.* §§ 196 et 204 ; vide égal. Spinoza, *Éthique* IV. Appendice chap. XXVIII

<sup>179</sup> *op. cit.* III. p. 165

<sup>180</sup> *E.N.* V. 8. 1133 b 18

<sup>181</sup> *R.N.C.R.N. I.V.* p. 63 ; cf. égal. Cours II. 6. Éthique II. 2. B. p 31

<sup>182</sup> cf. M. Mauss, *Essai sur le don*, Forme et Raison de l'échange dans les soc. arch. in *A. et S.* pp. 143-279 ; B. Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental* et P. Veyne, *Le Pain et le Cirque*

des prestations et des destructions somptuaires qui appellent, à leur tour, des contre-dons, prestations ou destructions de la part des autres, sous peine de perdre complètement la face -d'où sa définition : " *potlatch* ... prestations totales de type agonistique " (M. Mauss). Véritable lutte ou tournoi de prestige, prenant la forme d'une surenchère permanente, ce rituel parcourt généralement un cycle et permet à ses vainqueurs d'asseoir leur « supériorité ».

La bizarrerie d'une telle pratique n'est cependant que l'effet grossi d'une fausse perspective, lui-même dû à la mécompréhension totale de la nature véritable de notre commerce quotidien. Car, s'il est vrai que l'Homme produit plus que des objets utiles, soit des signes ou des valeurs, il ne peut en conséquence acheter ou vendre (échanger) que des « marques » (signes) et les « titres » qui y sont afférents. La rationalité économique n'a rien à voir avec un utilitarisme étriqué mais ressemble à un rituel dont l'enjeu est, comme dans le potlatch, le prestige social et qui implique pareillement une immense destruction (gaspillage) des biens, sans lequel néanmoins la machine économique s'arrêterait de fonctionner (progresser). Loin d'être aberrants ou énigmatiques, le potlatch et le kula ressemblent à nos échanges. Ils en soulignent jusqu'à l'excès la logique dépensière voire dispendieuse et vérifient par là même que l'idée d'une économie d'auto-subsistance ou naturelle dans laquelle l'homme consommerait directement ce qu'il produit, sans aucun échange ou marché relève du mythe.

" Le marché est un phénomène humain qui selon nous n'est étranger à aucune société connue. ... Il ne semble pas qu'il ait jamais existé, ni jusqu'à une époque rapprochée de nous, ni dans les sociétés qu'on confond fort mal sous le nom de primitives, rien qui ressemblât à ce qu'on appelle l'Économie naturelle." (idem)

Simplement nous avons intégré dans un seul même ensemble, le commerce en général, ce que les « primitifs » ont tendance à séparer lors de leurs échanges. Aussi banalisant le luxe, nous avons conféré à tous les produits, y compris ceux dits de première nécessité, un sens social; encore qu'à l'occasion, au moment des fêtes en particulier, il nous arrive de nous rappeler leur distinction et de différencier, à l'intérieur du vaste marché, les dépenses normales ou ordinaires et les dépenses somptuaires ou les « folies ».

" Ainsi nous rivalisons dans nos étrennes, nos festins, nos noces, dans nos simples invitations et nous nous sentons obligés à nous *revancher*, comme disent les Allemands " (idem<sup>183</sup>).

Pas plus qu'il n'est absent des sociétés primitives, le marché n'a été ignoré dans l'Antiquité, même s'il y revêtait parfois des formes extra-économiques, politiques ou religieuses surtout, notamment dans le cas de l'Évergétisme. Mais, on vient de le voir précisément, l'économie humaine en tant que telle ne se limite pas à sa signification économique (utilitaire).

" Ainsi, l'économie est un procès institutionnalisé. (...) L'économie humaine est donc enchâssée et enchaînée dans les institutions économiques et non économiques." (K. Polanyi)

Chez nous aussi les échanges revêtent la valeur sociale voire religieuse de lien entre les êtres.

Partant il est parfaitement vain de se demander, comme le fait pourtant l'anthropologue, "quand et comment le commerce est-il devenu lié aux marchés ?" (idem<sup>184</sup>) Aussi vieux que l'humanité, le marché a toujours déjà existé et s'est développé, au même rythme que la production des marchandises ou des valeurs qui l'anticipe et lui sert de support.

" La « valeur » de la marchandise ne fait qu'exprimer, sous une forme qui s'est développé au cours de l'évolution historique, ce qui se trouve également sous toutes les autres formes sociales que nous montre l'histoire " (Marx). Devenue avec le temps une "production marchande en général", l'économie a donné naissance à un "marché universel [ou] (...) mondial" (idem<sup>185</sup>) qui ne date pas d'aujourd'hui, quand bien même il connaîtrait de nos jours un essor accru et quasi réellement universel.

<sup>183</sup> *op. cit.* Introd. pp. 152-153, 148-150 et 153 ; cf. égal. p. 258 et Lévi-Strauss, *S.E.P.* 1ère p. V. pp. 65-66

<sup>184</sup> *Trade and Market in the early Emp.* in M. Godelier, *Un domaine contesté : l'anth. écon.* pp. 158-160 et 174 ; cf. égal. *La Grande Transformation* 2ème partie I. 4.-6.

<sup>185</sup> *Capital* L.I. Ann. p. 252 ; L.II. chap. XVIII. II. p. 14 et L.I. chap. XXXII. p. 204 - L.III. chap. XV. 4. p. 278 ; cf. égal. *Manifeste du parti communiste* I.

S'approvisionnement à ce dernier, les individus ne consomment que des « produits sociaux ».

### c. Consommation (Distribution)

Toute consommation implique la consommation (dépense, destruction ou usage) d'un objet, en vue de la satisfaction d'un besoin. Mais les besoins et le corps humains sont en permanence remodelés par ce qu'à la suite de M. Mauss on appellera les *Techniques du corps*, c'est-à-dire des disciplines comme l'esthétique, la gymnastique, la chirurgie esthétique, la génétique et les divers arts et métiers tels l'habitat, la cuisine, le vêtement etc. Ces dernières forment la " source réelle de la multiplication des besoins et de leur extension" (Hegel), un des signes les plus tangibles de la *différence* humaine et de sa " libération " ou de " son libre arbitre " par rapport au " besoin immédiat ou naturel " (idem<sup>186</sup>).

Aussi le « consumérisme » n'a rien à voir avec la satisfaction des besoins biologiques qui se réduit à une simple destruction (ingestion) de fruits naturels.

" Le nombre même de prétendus besoins naturels, aussi bien que le mode de les satisfaire, est un produit historique, et dépend ainsi en grande partie, du degré de civilisation atteint." (Marx)

Cette détermination des besoins par la culture, soit la spiritualisation de ces derniers, ne s'observe pas uniquement dans le sens de leur accroissement mais aussi dans celui de leur diminution voire de leur annulation: sacrifice (jeûne) ou suicide (grève de la faim).

" L'homme se distingue de toutes les autres espèces animales par ce que ses besoins n'ont pas de limites et sont parfaitement extensibles : nul autre animal ne peut comprimer ses besoins de manière aussi extraordinaire, et limiter ses conditions de vie à un tel minimum." (idem)

L'exemple de la « gastro-nomie » offre une illustration idoine de cette loi, dans la mesure où, tout en étant elle-même une loi purement humaine, elle impose ses normes à la contrainte naturelle la plus pressante (vitale) qui soit, l'instinct de conservation (subsistance ou survie). Production et donc choix des aliments, via la chasse ou l'agriculture, quand ce n'est pas l'industrie agro-alimentaire et la pharmacie, interdits religieux ou habitudes alimentaires nationales (goûts culinaires), préparation ou « cuisine » des plats, horaires, manières (table et couverts), structure (diachronique ou synchronique) du repas, autant de règles (sociales) qui distinguent immédiatement l'alimentation humaine de la nutrition animale.

" La faim est la faim, mais la faim qui se satisfait avec de la viande cuite, mangée avec une fourchette et couteau, est une autre faim que celle qui avale de la chair crue en se servant des mains, des ongles et des dents." (idem<sup>187</sup>)

L'universalité même de ces règles, au moins dans leur forme, sinon dans leur contenu, permet de les comparer au langage.

" Pas plus qu'il n'existe de société sans langage, il n'en existe aucune qui, d'une façon ou de l'autre, ne fait pas cuire certains au moins de ses aliments." (Lévi-Strauss<sup>188</sup>)

Ce d'autant que parmi elles, certaines, tels les rites de la table: réunion de famille, «échanges» (co-pinage, com-mensalité, con-vivialité) et *Le Banquet / Sym-posium* philosophique (Platon) ou *La Cène* religieuse ont une authentique signification et valeur de communication. Et ce qui vaut pour la consommation alimentaire, vaut a fortiori pour les autres consommations (vêtement, voiture, loisirs etc.) qui ne sont nullement dictées par des nécessités physiologiques mais par de purs impératifs de *Distinction* (P. Bourdieu), en quoi toute consommation, et non uniquement celle des classes moyennes américaine ou européenne peut être qualifiée de " consommation ostentatoire " (Th. Veblen<sup>189</sup>).

<sup>186</sup> *Ph.D.* §§ 193 et 194

<sup>187</sup> *Capital* L. I. chap. VI. p. 174 ; *Un chapitre inédit*, Pages éparses p. 277 et *Crit. écon. pol.* Introd. II. p. 157 ; cf. Brillat-Savarin, *Physiologie du Goût ou Méditations de Gastronomie transcendante* Aphor. II. (1825)

<sup>188</sup> *Le triangle culinaire* in *L'Arc* n° 26 p. 20

<sup>189</sup> *Théorie de la classe de loisir*

Un deuxième exemple, la mode ou le vêtement le confirme amplement. Sans rapport ou presque avec le moindre besoin ou une contrainte climatique, sinon les hommes ne s'habilleraient que là où et quand ceux-là se feraient sentir, le «costume» affiche clairement le désir humain d'une identité ou d'un statut propres et donc sa conformité à des «modes» ou impératifs collectifs. En cachant son organisme, l'Homme l'«embellit» aux yeux d'autrui, le rendant plus désirable. A l'origine de l'idéalisation ou sublimation du corps, le vêtement peut être tenu pour le commencement de l'amour et de l'art. Les *Nus* en peinture ne démentent pas cela, dès lors qu'on prend soin de ne pas les confondre avec la nudité naturelle ou naturiste, ce qu'ils ne sont jamais, étant toujours déjà «ornés» : «dessinés», colorés et mis en perspective.

La *Bible* n'ignorait point cette vérité, puisqu'elle fait du *masque* le début de l'humanisation en général et de l'amour / la *connaissance* entre Adam et Ève en particulier.

" La feuille de figuier (*Gn.* 3. 7.) fut donc le résultat d'une manifestation de la raison bien plus importante que toutes celles qui étaient intervenues antérieurement au tout premier stade de son [de l'homme] développement. Car le fait de rendre une inclination plus forte et plus durable, en retirant son objet aux sens, dénote déjà une certaine suprématie consciente de la raison sur les inclinations et non plus seulement, comme au degré inférieur, un pouvoir de les servir, sur une plus ou moins grande échelle. Le *refus* fut l'habile artifice qui conduisit l'homme des excitations purement sensuelles vers les excitations idéales, et peu à peu du désir purement animal à l'amour. Et, avec l'amour, le sentiment de ce qui est purement agréable devint le goût du beau, découvert d'abord seulement dans l'homme, puis dans la nature." (Kant<sup>190</sup>)

Rien n'échappe chez l'Homme à l'Artifice ou l'Expressivité qui imprègnent ses moindres comportements « économiques ».

Le consumérisme répond ainsi à une logique à la fois et en même temps utilitaire et sociale. La publicité ne s'y est guère trompée, elle qui vante constamment aussi bien les qualités techniques que les valeurs de prestige des articles ou le bénéfice social qu'on peut espérer retirer de leur possession. Pas plus que la production ou le commerce, la consommation ne se limite à une catégorie simple mais participe de la Culture ou d'un processus médiatisé.

" La culture est une médiation des rapports de l'homme et du monde." (Lévi-Strauss<sup>191</sup>)

Au total le procès économique global (production, échanges et consommation) ne revient jamais à la satisfaction des besoins (naturels) de chacun mais est créateur d'une richesse -*Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (A. Smith)- qui se mesure et en biens matériels et en relations sociales. En créant ceux-là, les hommes nouent celles-ci et se socialisent ou s'universalisent, chaque individu contribuant à la prospérité des autres.

" Par cette dépendance mutuelle dans le travail et dans la satisfaction des besoins, l'égoïsme subjectif se transforme en contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres, en médiation du particulier par l'universel, dans un mouvement dialectique tel qu'en gagnant, produisant et jouissant pour soi, chacun gagne et produit en même temps pour la jouissance des autres." (Hegel)

Il en va du commerce et/ou de la coopération économique comme du commerce linguistique dans lequel pareillement un être, tout en s'exprimant lui-même, produit un message universel.

Tous deux courent d'ailleurs le même risque, celui de déposséder le sujet du sens de ce qu'il réalise : en s'extériorisant ou s'objectivant, un locuteur ou un travailleur rentre en effet dans le jeu des significations ou des valeurs collectives et plus simplement personnelles et s'expose par là-même au jugement d'Autrui, qui peut lui renvoyer une image dans laquelle il ne se reconnaît pas, et ainsi s'aliène ou se rend étranger à soi-même.

" Langage et travail sont des extériorisations dans lesquelles l'individu ne se conserve plus et ne se possède plus en lui-même ; mais il laisse aller l'intérieur tout à fait en dehors de soi, et l'abandonne à la merci de quelque chose d'Autre." (idem)

<sup>190</sup> C.D.H.H. in *La philo. de l'Histoire* 6. p. 115 ; vide Cours Introd. g<sup>alc</sup> 2. pp. 12-13

<sup>191</sup> *Le triangle culinaire* p. 21

Rousseau n'a cessé, tant dans ses premiers *Discours* que dans ses derniers écrits (*Rêveries d'un promeneur solitaire*), de dénoncer cette «perversion», sans parvenir néanmoins à en faire la part exacte (précise / véritable), oubliant que "L'esprit devenu étranger à soi-même" (idem<sup>192</sup>) - "cette *Entfremdung*, cette «aliénation»" (Marx)- n'est qu'un des moments de la Culture, et non tout-à-propre qu'il peut la critiquer à l'intérieur de celle-ci. En dénigrant systématiquement la seconde au nom de la première, on condamnerait de toute façon l'homme à " l'*indigence* et la *misère* " (idem<sup>193</sup>), car, sans la volonté de communication (expression), il n'y aurait pas place pour le développement ou la production humaine.

Pas davantage n'instruira-t-on, avec l'auteur du *Discours sur les sciences et les arts* ou du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* ou encore et déjà avec Platon, un procès à charge contre le progrès scientifico-technique, au motif tout d'abord qu'il serait générateur d'"une telle multiplicité de besoins" (Platon<sup>194</sup>), eux-mêmes à l'origine du luxe, de besoins superflus donc et qu'il aggraverait en conséquence la dépendance ou la servitude de l'homme, le forçant à travailler de plus en plus pour satisfaire ces derniers, contrairement à ce qui se passe dans les rares sociétés primitives encore existantes qui, consacrant beaucoup moins de temps au travail, puisqu'elles ont nettement moins de besoins que nous, seraient foncièrement plus « riches » (heureuses) que nous.

" Au contraire, plus l'homme est resté près de sa condition naturelle, plus la différence de ses facultés à ses désirs est petite, et moins par conséquent il est éloigné d'être heureux. Il n'est jamais moins misérable que quand il est dépourvu de tout ; car la misère ne consiste pas dans la privation des choses, mais dans le besoin qui s'en fait sentir." (Rousseau<sup>195</sup>)

Certains anthropologues reprendront à leur compte ce raisonnement qui fut également celui des moralistes antiques qu'ils fussent stoïciens ou épicuriens.

" Interrogé pour savoir comment on pourrait devenir riche, Cléanthe répondit : Si l'on est pauvre en désirs. » "<sup>196</sup> Un anthropologue américain contemporain, M. Sahlin (*Âge de pierre, âge d'abondance*), n'a ainsi pas hésité à inverser la hiérarchie classique entre les sociétés primitives et les nôtres et à voir dans celles-là les vraies sociétés d'abondance et dans celles-ci des sociétés de pénurie, se fondant sur le fait que les « primitifs » travaillent beaucoup moins que les « civilisés », ne connaissant pas une croissance exponentielle des besoins et consacrant davantage de temps aux fêtes essentiellement religieuses et au repos (sommeil).

Le sophisme de sa démonstration est pourtant patent, dans la mesure où elle repose sur une faute de calcul, fondée sur une identification indue. On ne peut absolument pas mettre sur le même plan un besoin et/ou un travail réellement contraint par la nature, lié donc à " la stricte nécessité naturelle " et que l'on ne qualifiera pas de « travail » au sens humain de ce terme et un besoin (désir) et/ou surtravail social ou consenti par l'Homme, issu d'"une nécessité qu'il a créée lui-même" (Hegel<sup>197</sup>) et qui seul mérite le nom de travail véritable, celui-même qu'effectue également le primitif, lorsqu'il chasse, cueille ou pêche, au lieu de se contenter d'attraper et de consommer sa proie, voire lorsqu'il organise une cérémonie ou une fête. Parce qu'ils sont séparés dans le temps chez les primitifs, alors qu'ils sont réunis dans la même journée de travail chez les modernes, ces deux types de travaux finissent par apparaître comme distincts chez les premiers et ne sont pas comptabilisés dans la même rubrique ; ce qui fausse la perspective. Il suffit de rectifier celle-ci, pour ramener la comparaison de l'anthropologue à de plus justes proportions et relativiser sa thèse.

<sup>192</sup> *Ph.D.* § 199 ; *Phén. E. C. AA. V. A. c. t. 1. p. 259* (cf. égal. *B. I. p. 291*) et *BB. VI. B. t. 2 p. 50*

<sup>193</sup> *Idéologie allemande I. A. p. 1066*

<sup>194</sup> *Rép. II. 369 cd et 372 e - 373 d*; cf. égal. *Gorgias 493 abc et Philèbe 28 a*

<sup>195</sup> *Émile L. 2nd p. 94* (G.F.)

<sup>196</sup> in *Les Stoïciens*, textes choisis p. 83 ; cf. égal. *Épicure in Épicure et les épicuriens p. 138*

<sup>197</sup> *Ph.D.* § 194

Or de ce point de vue, s'il reste vrai que nous travaillons assurément plus qu'eux -encore que l'horaire du travail très pénible baisse de nos jours grâce au progrès technique et social-, comme nous y trouvons l'occasion permanente de profiter de désirs constamment renouvelés, cela revient au même que de travailler moins et se satisfaire en permanence des mêmes désirs. A comparer ce qui est comparable, on aurait tout au plus le droit de dire que la proportion entre ce dont on dispose (facultés ou moyens) et ce dont on éprouve le besoin ou le désir (carences ou manques) étant égale de part et d'autre, aucune de ces sociétés ne sera qualifiée de supérieure ou d'inférieure.

Mais en réalité même un tel décompte passe à côté de l'essentiel, car il ne rend pas suffisamment justice à la signification purement humaine du travail et de la consommation, soit de la nécessité dans laquelle se trouve l'homo sapiens de sortir de l'ennui causé par la morne répétition des mêmes tâches et des mêmes satisfactions, en inventant de nouveaux produits et en goûtant des plaisirs inédits (artificiels ou luxueux), aucunement incompatibles avec la Sagesse ou Sapience (philosophique), celle-ci provenant du latin *sapere* : goûter.

" C'est d'un homme sage, dis-je, de se reconforter et de réparer ses forces grâce à une nourriture et des boissons agréables prises avec modération, et aussi grâce aux parfums, au charme des plantes verdoyantes, de la parure, de la musique, des jeux du gymnase, des spectacles, etc., dont chacun peut user sans faire tort à autrui."

(Spinoza<sup>198</sup>)

Autrement il risquerait de sombrer dans l'indolence, comme cela est arrivé et arrive encore partiellement à certains Primitifs, ceux-là mêmes qui n'ont pas su ou voulu franchir le seuil de la Révolution néolithique. Préférant les danses et le sommeil à l'« affairisme » ou l'invention technique, ils se sont retrouvés sans défense contre les autres, se condamnant à disparaître.

Certes la "complication" des besoins sociaux s'accompagne fatalement d'excès ou de méfaits qui donnent l'impression que " la société civile offre tout à la fois le spectacle de la débauche, de la misère et de la corruption aussi bien physique que morale ".

Livrée à elle-même, elle suscite même la pire des injustices -" cette direction -vers le luxe- est une augmentation également infinie de la dépendance et du *dénuement* "-, vu qu'elle aggrave, voire conditionne, " l'inégalité des fortunes et des aptitudes des individus ", à l'origine de " la différence des classes ".

" Si la société civile se trouve dans un état d'activité sans entrave, on peut la concevoir comme un progrès continu et intérieur de la population et de l'industrie. Par l'universalisation de la solidarité des hommes, par leurs besoins et par les techniques qui permettent de les satisfaire, l'accumulation des richesses augment d'une part, car cette double universalité produit les plus grands gains, mais d'autre part, le morcellement et la limitation du travail particulier et, par suite, la dépendance et la détresse de la classe attachée à ce travail augmentent aussi, en même temps l'incapacité de sentir et de jouir des autres facultés, particulièrement, des avantages spirituels de la société civile." (Hegel<sup>199</sup>)

Platon avait largement anticipé ce diagnostic<sup>200</sup>.

L'auteur du *Capital Critique de l'économie politique* formulera plus savamment ou techniquement la même chose dans sa " Loi générale de l'accumulation capitaliste ".

" C'est cette loi qui établit une corrélation fatale entre l'accumulation du capital et l'accumulation de la misère, de telle sorte qu'accumulation de richesse à un pôle, c'est égale accumulation de pauvreté, de souffrance, d'ignorance, d'abrutissement, de dégradation morale, d'esclavage, au pôle opposé, du côté de la classe qui produit le capital même."

Mais, et lui-même le reconnaît, la même loi conduit à l'élévation du niveau de conscience, de combativité et des exigences de la classe ouvrière et partant à la nécessité prochaine de mieux partager/répartir les « bienfaits » du progrès.

<sup>198</sup> *Éth.* IV. XLV Cor. II Scolie p. 529

<sup>199</sup> *Ph.D.* §§ 185, 195, 200, 201 et 243 ; cf. égal. *Esthétique* L'Idée du Beau. chap. III. III. 2. p. 330 et *S. V. E.* III. II. B. A. p. 192

<sup>200</sup> cf. *Rép.* IV 421 c sq. ; VIII. 547 b ; 551 d et *Lois* XI 919 bc

" A mesure que diminue le nombre des potentats du capital qui usurpent et monopolisent tous les avantages de cette période d'évolution sociale, s'accroissent la misère, l'oppression, l'esclavage, la dégradation, l'exploitation, mais aussi la résistance de la classe ouvrière sans cesse grossissante et de plus en plus disciplinée, unie et organisée par le mécanisme même de la production capitaliste." (Marx<sup>201</sup>)

Bref les maux de la « civilisation » sont réglables par le développement ou la généralisation d'autres besoins sociaux : hygiène, santé, justice et, pourquoi pas, censure et police.

Libre à certains de prendre au pied de la lettre la fiction rousseauiste d'« un état naturel » qui ne connaîtrait pas encore "nos vices" et où aurait régné "la simplicité des premiers temps (...) l'ignorance, l'innocence et la pauvreté", sans "maladies (...) propriété (...) [ni] arts", véritable « paradis » dans lequel rien ne dérangeait / perturbait "l'indolence de l'état primitif". Mais on oublierait qu'elle n'était chez son concepteur qu'une construction théorique destinée à prouver a contrario ce que l'être *humain* n'est pas et ne saurait être, sauf à se nier lui-même.

" Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent."<sup>202</sup>

Ceux qui y tiennent peuvent bien imaginer la réalité d'un tel état et rêver à un *Âge d'or*, ce rêve équivaut cependant à une rêverie qui n'a pu germer que dans des têtes déjà cultivées, par compensation à la culture et sa complexité, et qui consiste à fantasmer autour d'un monde plus simple mais qui n'est de toute façon pas approprié à l'Homme, puisqu'il ne lui permettrait pas d'accomplir son humanité ou « auto-nomie » (liberté), comme il ressort de cet autre mythe, le *Jardin d'Eden*, où l'on voit les humains sortir d'eux-mêmes d'un tel état.

" S'imaginer que l'homme vivrait libre par rapport à ses besoins dans un prétendu état de nature, où il n'aurait eu que des besoins naturels simples, dont la satisfaction n'aurait exigé que des moyens qu'une nature contingente lui aurait octroyés immédiatement, est une idée fautive, même si l'on ne tient pas compte de l'élément libérateur que constitue le travail et dont il sera question plus loin. Le besoin naturel comme tel et sa satisfaction ne seraient, en effet, dans ce cas, que la situation de la spiritualité enfouie dans la nature, donc un état sauvage et sans liberté. La liberté ne réside que dans la réflexion du spirituel sur lui-même, dans sa différenciation d'avec ce qui est naturel et dans son action réfléchie sur cet élément naturel." (Hegel<sup>203</sup>)

Si l'idée de " la vie de l'âge d'or " (Antiphron<sup>204</sup>), soit d'une perfection humaine a un sens, on le cherchera plutôt devant, grâce au progrès de la technique, que derrière nous. A vrai dire, et nous le vérifierons ultérieurement, il se trouve à la fois derrière et devant nous, de tout temps « en nous » : à l'intérieur du procès historique.

" Si cet état est pensé en tant qu'idéal, -point de vue auquel il est inaccessible comme tout idéal-, il est alors l'âge d'or de la jouissance sensible sans travail physique, que les anciens poètes décrivent. Or c'est *devant* nous que se place ce que Rousseau sous le nom d'état de nature et ces poètes sous le vocable d'âge d'or ont situé *derrière* nous. ... Rousseau oublie que l'humanité ne peut et ne doit s'approcher de cet état que par le souci, la peine et le travail." (Fichte<sup>205</sup>)

En fait le rédacteur des *Discours* ne l'ignorait point et le soulignera dans le *Contrat social*.

Quel que soit le caractère formel de la libération par le travail, dès lors qu'elle ne peut éliminer complètement les méfaits qu'elle-même provoque et garde définitivement les traces de "la nécessité naturelle", -ce qui caractérise ainsi pour toujours le domaine économique comme "le royaume de la nécessité"-, ce dernier n'en reste pas moins la condition préalable absolue du "royaume de la liberté authentique", soit d'un travail pur (spirituel), non dépendant d'une fin externe (satisfaction de besoins naturels ou sociaux), mais destiné exclusivement à

<sup>201</sup> *op. cit.* L. I. 7<sup>e</sup> sec. chap. XXV. IV. p. 88 ; cf. égal. 8<sup>e</sup> sec. chap. XXXII. p. 205 et *Manifeste* I. fin

<sup>202</sup> *Disc. sc. arts* 2<sup>nd</sup>e p. pp. 214; 219-226; *Disc. inég.* 1<sup>ère</sup> p. p. 261 - 2<sup>nd</sup>e p. pp. 292-302 ; 301 et Préf. p. 246; cf. égal. Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*

<sup>203</sup> *Ph.D.* § 194 R. ; cf. égal. *R.H.* chaps. II. 3.; IV. 3. a. pp. 142-143 ; 251-252 ; *Prop. philo.* 1<sup>er</sup> C. § 25 ; *Esth.* Id. B. chap. III. B. III. 2. p. 329 ; *Ph.R.* II<sup>b</sup> par. chap. II. 2<sup>b</sup> sec. 2. c. γ ; *Ph.H.* pp. 640 (Lasson) et 269 et Kant, *C.C.H.H.* p. 519 O.ph. II et vide Cours Introd. g<sup>ale</sup> 2. p. 13

<sup>204</sup> in Anthologie palatine IX. 418 ; vide Marx, *Capital* I. XV. 2. p. 91 ; vide Cours I. 2. Physique III. p. 54

<sup>205</sup> *Conférences sur la destination du savant* (1794), 5<sup>e</sup> Conf. pp. 87-88



assurer un fin interne à l'Homme : "le développement des forces humaines comme fin en soi" - ce que réalise la « création » aussi bien artistique, religieuse que scientifique. Et si l'accès du plus grand nombre à cette possibilité est conditionnée par la diminution du temps de travail - "la condition essentielle de cet épanouissement est la réduction de la journée de travail" (Marx<sup>206</sup>) - celle-ci s'obtient autant par la lutte politique/syndicale que par la Ruse technique qui consiste à « libérer » l'homme du travail manuel par le progrès du travail automatique.

Historiquement comment concevoir un développement des arts et des sciences dans une société qui n'aurait pas déjà pourvu, grâce au travail de la majorité, au nécessaire et même au delà, en offrant à certains de ses membres, dans un premier temps, comme cela s'est produit précisément en Égypte, à tous ensuite, le « loisir » / temps libre pour s'adonner à la création ?

" Aussi l'Égypte a-t-elle été le berceau des arts mathématiques, car on y laissait de grands loisirs à la caste sacerdotale."

(Aristote<sup>207</sup>)

Que cette progressive réduction du temps de travail non créatif se traduise de nos jours plutôt par le renforcement du chômage que par le loisir authentique ne contredit nullement ce point. Car, outre qu'un chômage indemnisé ne se confond point avec une absence totale de travail (rémunéré), il n'est de toute façon pas directement dû à un manque objectif de celui-ci mais bien à son inéquitable partage social, lui-même lié à une inique/injuste formation des individus. Il forme donc un travers politique et non technique.

Quoiqu'il en soit néanmoins, pour l'instant du moins car il faudra revenir plus tard sur cela, de tous ces paradoxes du travail, une chose est sûre : sans ce dernier l'Homme ne serait pas devenu ce qu'il est, un être qui, en produisant des « oeuvres », se pro- ou tra- duit lui-même. Aussi toute économie est *humaine/politique/sociale* autant et même davantage que matérielle. Son "fil conducteur" (sens) ne se trouve pas dans "le mode de production de la vie matérielle" ou "les forces productives matérielles", eux-mêmes dérivés (produits), mais et exclusivement dans les "rapports de production" (Marx<sup>208</sup>), soit dans les *relations sociales* entre les hommes.

A l'encontre d'un marxisme ou matérialisme vulgaire, le vrai postulat de la théorie de Marx ne jure pas avec le plus traditionnel des idéalismes philosophiques.

" Notons tout d'abord que la vie économique est tout autre chose que la vie biologique. L'homo œconomicus n'est pas seulement l'*animal* homo sapiens : c'est aussi et même surtout un être vraiment et spécifiquement humain. L'économie humaine est fondée sur le travail et l'échange, qui n'ont pas d'équivalents dans le monde animal. Expliquer l'homme par l'économie est donc tout autre chose que l'expliquer par la biologie. Le « matérialisme économique » des marxistes n'a de matérialisme que le nom." (A. Kojève<sup>209</sup>)

Il confirme en tout cas que les lois économiques ne sont qu'une des modalités d'expression du politique et/ou social et des règles qui le régissent. Si invariant ou secret ultime de la Culture ou de l'Humanité il y a, on le cherchera uniquement du côté des rapports sociaux et de ce qui les fonde ou ordonne : l'État. Intéressons-nous donc, pour finir notre investigation des Institutions, à la structure étatique.

### C. État (Politique)

Structure déjà politique par la co-opération et le commerce qu'elle promeut, l'économie ou la société civile ne fournit cependant pas une assise vraiment co-hérente à la communauté. Abandonnées à elles-mêmes, les règles économiques risquent même, comme on vient de le dire, de conduire le corps social à la "Dissension" (Platon) ou aux "luttres de classes" (Marx)<sup>210</sup>

<sup>206</sup> *Le Capital* L. III. 7<sup>e</sup> sec. chap. XLVIII. pp. 198-199 ; cf. égal. *L'idéologie allemande* III. 16. p. 1288

<sup>207</sup> *Méta.* A. 1. 981 b 24

<sup>208</sup> *Contrib. Crit. éco. pol.* Préface pp. 4 - 5

<sup>209</sup> *Esquisse d'une phénoménologie du Droit* p. 196 (Gallimard 1981)

<sup>210</sup> Platon, *Rép.* VIII 547 b et Marx, *Manifeste* I.

et partant à sa dissolution. Ce dernier exige donc un fondement plus solide/stable, c'est-à-dire une con-stitution politique et/ou un État, devant lequel doivent plier les intérêts économiques, sous peine de voir renaître «la loi de la jungle». Base, condition, infrastructure, comme l'on voudra, de la structure sociale, les rapports économiques caractérisant la société civile, ne forment nullement le principe fondateur ou ultime de la société en tant que telle. Penser autrement, comme semble le faire Marx et surtout les « marxistes », reviendrait à réduire celle-ci à son état économique et en conséquence à se condamner à ne devoir accepter que ce que veut celui-ci, en s'interdisant par là même tout projet politique proprement dit.

Et si le Philosophe acquiesce à la représentation qui voit " dans l'introduction de l'agriculture et dans l'introduction du mariage le vrai commencement et la première fondation des États ", encore faut-il remarquer que cette introduction elle-même présuppose l'existence d'une humanité déjà organisée/socialisée et non l'inverse. Sa formulation ne peut donc viser que la genèse empirique des États et non " leur *principe substantiel* " qui repose sur de tout autres préoccupations que les affaires économiques ou familiales. Il s'agit là d'une distinction triviale, sue plus ou moins consciemment par tous, personne n'ayant jamais monnayé impunément voire sans mauvaise conscience l'Idée politique contre un avantage matériel ou sentimental (cf. crime contre l'État, haute trahison et plus simplement manquement à son idéal politique). Nul n'ignore totalement la primauté du Politique dont l'État n'est que l'expression et le garant. Organe du pouvoir, en charge de l'administration de la vie sociale, soit à la fois de la promulgation, de l'exécution et de la sanction de ses règles (lois), l'État incarne en effet le lien social dont il exprime / réalise l'universalité (volonté générale). A ce titre il constitue la raison d'être de la société et transcende nécessairement la volonté de chacun des individus (membres d'une famille ou agents économiques) pris un à un. Ceux-ci doivent s'y soumettre, s'ils entendent demeurer des sujets humains (politiques/sociaux) et ne pas sombrer dans l'« an-archie ».

L'obéissance à l'ordre étatique ne contredit pas la Liberté et ne revient pas à l'agenouillement devant un monstre ou une puissance étrangère mais équivaut plutôt à la position de celle-là, comprise comme *Auto-nomie*, par opposition à l'hétéro-nomie des rapports de force.

" En tant que réalité effective de *la volonté substantielle*, réalité qu'il possède dans *la conscience de soi* particulière élevée à son universalité, l'État est *le rationnel en soi et pour soi*. Cette unité substantielle est but en soi, absolu et immobile, dans lequel la liberté atteint son droit le plus élevé, de même que ce but final possède le droit le plus élevé à l'égard des individus dont *le devoir suprême* est d'être membres de l'État." (Hegel<sup>211</sup>)

Sans cette soumission il n'y aurait point de place pour une vie commune, faute de consensus. De façon plus tranchée : sans État (Pouvoir), pas d'état (société). Si, comme le note justement Spinoza, " le but de l'organisation en société, c'est la liberté "<sup>212</sup>, alors l'État est indispensable, sans qu'on puisse en aucun cas invoquer à son propos une quelconque " malédiction qui pèse sur les hommes " (Schelling<sup>213</sup>).

Pas davantage n'évoquera-t-on ici le moindre arbitraire ou la moindre contingence. Parler en effet de " sociétés sans état " relève du plus pur contresens logique. Qu'un anthropologue ait cru en repérer dans les sociétés primitives dénote la mystification dont il fut victime. Il a pris pour absence d'État le manque d'un état anonyme (bureaucratique), explicable par les dimensions mêmes des dites sociétés où l'ordre est assuré par " un chef qui n'est pas un chef d'État" mais un *leader* armé "du seul prestige que lui reconnaît la société " (P. Clastres<sup>214</sup>).

<sup>211</sup> *Ph.D.* § 203 R. (cf. § 350) ; *E.* III. § 433 et *Ph.D.* § 258 ; cf. égal. § 331 et *Esth.* Id. B. ch. 3 II. 1. a. p. 241

<sup>212</sup> *T.T.P.* chap. XX. p. 899

<sup>213</sup> *Conférences de Stuttgart* III p. 343

<sup>214</sup> *La Société contre l'État* p. 175

À s'arrêter à l'interprétation de l'auteur, il faudrait admettre que les régimes fasciste ou nazi ne furent pas des états, le charisme du *duce* ou du *führer* y jouant un rôle capital. Et que dire de nos « démocraties » où la séduction voire le culte de la personnalité prend de plus en plus le pas sur l'argumentation ou la justification ?

Il est certes permis de distinguer différents types d'État ou "types de domination légitime" (M. Weber<sup>215</sup>) : pouvoir traditionnel, charismatique ou légal (rationnel) et penser que les sociétés primitives privilégient les deux premières et surtout le second, les sociétés modernes le dernier, mais pas de nier toute idée de pouvoir politique dans quelque société que ce soit. Plus, à trop figer cette typologie, on s'interdirait de comprendre pourquoi non seulement on retrouve ces trois espèces du pouvoir dans tout État mais, et plus radicalement encore, pourquoi le dernier (le pouvoir légal/rationnel) est l'unique fondement véritable des autres, puisque sans lui ils ne mériteraient pas la dénomination de pouvoir légitime mais se réduiraient à des rapports naturels de force. Au mieux accordera-t-on que l'État moderne explicite dans la Constitution des lois qui, dans les sociétés primitives, fonctionnent, et pour cause en l'absence de l'écriture, de manière implicite, ce qui n'est pas forcément un avantage.

L'antique légende d'une société sans " constitution politique " (Platon) nous renvoie bien à l'âge mythico-utopique du " temps de Cronos " mais non à l'histoire du " temps de Zeus "<sup>216</sup> et tout en traduisant une déception compréhensible due à la dureté de la vie politique voire la nostalgie ou l'espérance de temps meilleurs, elle n'en trahit pas moins, lorsqu'elle est appliquée à des sociétés réelles, une mécompréhension grave de leur finalité et structure.

"Les représentations de l'innocence de l'état de nature, de la simplicité des mœurs des peuples primitifs d'une part et, d'autre part, l'opinion selon laquelle les besoins et leur satisfaction, les plaisirs et les agréments de la vie privée, etc., constituent des buts absolus, ont la même conséquence : c'est que la culture n'est considérée que comme quelque chose d'extérieur et appartenant au stade de la corruption dans le premier cas et, dans le second cas, comme un simple moyen en vue des fins poursuivies. L'une et l'autre conceptions témoignent par là qu'elles ne connaissent pas la nature de l'esprit ni les fins de la raison." (Hegel)

Que celle-ci donne naissance au rêve libertaire ou au cauchemar libéral est ici secondaire. A partir du moment, inassignable historiquement, où les hommes entrent en société, ils ont fatalement pour horizon l'État, la République ou la Règle.

Ce dernier figure la condition transcendantale de l'existence communautaire, elle-même point de départ et résultat de la vie des individus humains, tous les comportements de l'homme ayant une base et une portée politiques (sociales) dans la mesure où ils concernent et engagent nécessairement les autres, tous les autres.

" L'union en tant que telle est elle-même le véritable contenu et le véritable but, car les individus ont pour destination de mener une vie universelle, les autres formes de leur satisfaction, de leur activité et de leur conduite ont cet élément substantiel et universel pour point de départ et pour résultat." (idem)

Directement ou indirectement, positivement ou négativement, l'État peut ainsi se prononcer sur tout -ce qu'il ne se prive pas du reste de faire, via les aides ou freins économiques et idéologiques apportés à différentes activités-, sans être pour autant systématiquement suspecté de brimer la liberté ou responsabilité de chacun, celle-ci n'ayant pas de sens hors de lui : nul ne répond de soi que devant un autre soi (les autres).

Et si "la société et l'État imposent assurément des bornes" (idem) aux individus concrets, celles-ci ne sont que la conséquence de leur propre choix, le prix à payer à leur socialisation. Libre à quiconque de contester tant qu'il veut, sous réserve néanmoins qu'il s'agisse d'une protestation justifiée, la teneur particulière de telle ou telle loi (borne) -il n'y aurait jamais eu d'histoire (changement et progression) sans une telle critique- mais en aucun cas la forme

<sup>215</sup> *Économie et Société* T.1. 1ère partie III. 1. § 2 p. 222 ; cf. égal. *Le savant et le politique*, L'hom. pol. p. 102

<sup>216</sup> *Le Politique* 271 a- 272 b

générale de la Limite (Loi), c'est-à-dire de l'État. On mesure le paradoxe de la Société ou de l'État et partant la difficulté, à la racine de tous les malentendus, de le penser correctement. Comment concilier/tenir ensemble ce qui paraît inconciliable : la dimension transcendante par rapport aux individus du social (État) et sa nécessaire immanence à eux, puisque les lois sociales ne peuvent être conçues autrement que comme leur œuvre, sauf à en rendre l'institution (l'origine) inintelligible ? D'où viendraient-elles en effet ?

Y aurait-il alors une Règle originaire et indériverable, au fondement ou à la source de toutes les (autres) règles et/ou *Institutions politiques* (Rousseau), au premier rang desquels l'État, comme a tenté de le montrer l'auteur du *Contrat social* ? Sous réserve d'en interpréter justement la pensée, on peut espérer approcher avec lui la solution de cette « énigme ».

" En ce qui concerne ce concept [de l'État] et son élaboration, Rousseau a eu le mérite d'établir un principe qui, non seulement dans sa forme (comme le sont la sociabilité, l'autorité divine), mais également dans son contenu est une pensée et, à vrai dire, la pensée elle-même, puisqu'il a posé la volonté comme principe de l'État."

(idem<sup>217</sup>)

Voyons de plus près la construction rousseauiste du concept d'État.

La société n'étant point " une agrégation, mais ... une association " ou un " corps politique ", sa constitution postule un lien ou principe d'unification, différent de la simple liaison naturelle, basée sur la contrainte ou la force biologique et qui ne saurait donc reposer que sur un choix ou une élection humaine. Mais celle-ci doit être distinguée d'une élection empirique/historique, toujours particulière, et comprise comme l'élection par laquelle un peuple quelconque choisit d'être " un peuple " et qui est " le vrai fondement de la société ", son principe directeur, celui qui préside aux élections concrètes (empiriques) mêmes. Sans cette "convention antérieure", nulle élection particulière (concrète) ne se déroulerait, cette dernière impliquant, en tant qu'" établissement de convention ", l'accord / l'" unanimité " sur la volonté de s'en remettre aux suffrages pour les décisions politiques (sociales). "*Qu'il faut toujours remonter à une première convention*", tel est le préalable social absolu.

Présumée par toute existence commune (sociale), la convention originaire est censée répondre à la question initiale du *Contrat social* :

" Je veux chercher si, dans l'ordre social, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être."

On examinera donc avec le plus grand soin les clauses "*Du pacte social*" dont la pertinence dépend de leur adéquation aux réquisits du concept d'association -communication ou société. Et puisque celle-ci vise, contrairement à une agrégation résultant d'un instinct grégaire ou de l'asservissement d'une masse par une minorité de « forts », une union consentie, elle relève d'une « union libre », soit d'une association réglée par l'Auto-nomie (Liberté), aux antipodes de l'hétéro-nomie qui dirige les groupes naturels.

" « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. » Tel est le problème fondamental dont le *Contrat social* donne la solution."

Toutes les stipulations du Lien social sont prédéterminées par cette finalité et s'y rapportent.

Certes elles ne sont écrites nulle part en toutes lettres, le Pacte dont nous parlons n'ayant pas le statut d'une convention historique, car il « précède » l'Histoire et/ou les sociétés réelles, ouvrant leur possibilité, elles n'en sont pas moins « inscrites » au cœur du concept de société, au titre de sa justification ou raison d'être.

" Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues, jusqu'à ce que, le pacte social étant violé,

<sup>217</sup> *Ph.D.* § 187 R. ; *R.H.* chap. II. 3. p. 142 et *Ph.D.* § 258 R.

chacun rentre alors dans ses premiers droits, et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça."

Si la co-existence sociale signifie bien consentement et non contrainte, la toute première clause du Traité social s'énoncera : *Liberté*, à condition toutefois de ne pas confondre ce mot avec la " liberté naturelle ", synonyme des " forces de l'individu " et de l'identifier à " la liberté conventionnelle " ou " la liberté civile, qui est limitée par la volonté générale " c'est-à-dire par la Loi qui en assure la jouissance à tous. La liberté ne serait en effet qu'un vocable et un idéal vides, si elle n'était que l'apanage de certains, au lieu d'être la « propriété » indistincte de tous : " Il n'y a donc point de liberté sans lois ".

Partant sa préservation exige l'*Égalité* des membres sociaux, soit l'abandon volontaire par chacun de ses possibilités (capacités, moyens ou propriétés) particulières, forcément inégales, au profit de la communauté qui se doit de les traiter tous comme des partenaires égaux.

" Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule : savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous ; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres."

Sans cette clause, l'état politique ne différencierait guère de "l'état de nature", les mêmes rapports de force gouvernant les deux: "l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine". Par la mise en commun (partage) de tous et de tout, et donc la mise entre parenthèses (abstraction ou aliénation) de toutes les caractéristiques (propriétés) particulières, se forme une authentique société « présidée » par la volonté générale, à laquelle tous ont également part, et non plus une volonté particulière, fruit des capacités et forces propres à tel ou tel.

"Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants: «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout.»"<sup>218</sup>

Expression de la volonté générale, l'État totalise ou unifie ainsi les hommes, substituant à la juxtaposition ou somme des individualités, la co-hésion ou l'ensemble des con-citoyens.

"Encore une fois: l'essence de l'État absolu consiste en ce que toutes les forces individuelles soient mises au service de la vie de l'espèce à laquelle il substitue d'abord la somme finie de ses citoyens. ... Par conséquent, sous une telle constitution, l'*individualité* de tous se fond complètement dans l'espèce à laquelle tous appartiennent, et chacun reçoit en retour sa contribution à la force générale, renforcée par la force générale de tous les autres."

(Fichte)

Sa devise se libelle : " l'égalité absolue des *droits* de tous " (idem<sup>219</sup>). Or seul un Accord ou un *Contrat social* -" le *contrat originaire* " (Kant<sup>220</sup>)- est réellement en mesure de produire " un [tel] corps moral et collectif " ou, mieux, un " *moi commun* " (inter-subjectif), sans lequel nulle « communauté » / société n'aurait jamais vu le jour, celle-ci se réduisant alors à une addition ou assemblage d'unités organiques dissemblables, sans âme ou esprit commun. Le Pacte social est donc à l'origine de la socialisation des hommes, et corrélativement de toutes les institutions politiques.

" Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de *cité*, et prend maintenant celui de *république* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *souverain* quand il est actif, *puissance* en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *citoyens*, comme participant à l'autorité souveraine, et *sujets* comme soumis aux lois de l'État."

Et puisque toute pratique humaine a, on l'a vu, un sens politique, il constitue le fondement de toutes les règles humaines et marque le " passage de l'état de nature à l'état civil ".

Son statut demeure cependant énigmatique, tant du moins qu'on en reste à sa présentation rousseauiste qui, en dépit de ses mérites incontestables, souffre d'une inconséquence logique.

<sup>218</sup> *op. cit.* L.I. chap. V. p. 59 ; Préambule p. 49 ; L.I. chap. VI. pp. 61-62 ; chap. VIII. p. 66 ;

*Lettres écrites de la montagne* 8. et *op. cit.* L.I. chap. VI. pp. 61-62 ; cf. égal. L.III. chap. XVI. p. 143

<sup>219</sup> *Traits fondamentaux de l'époque actuelle* 10<sup>e</sup> leç. p. 157 et 11<sup>e</sup> leç. p. 168 ; cf. égal. 14<sup>e</sup> leç. p. 214

<sup>220</sup> *M.M.D.D.* § 47 in O. ph. III. p. 581

Oubliant en effet sa propre prémisse, à savoir que le *Contrat social* n'est pas un contrat historique comme les autres mais "*une première convention*" - "convention antérieure", dont les clauses ne sont pas "formellement énoncées...[mais] tacitement admises et reconnues", Rousseau raisonne néanmoins sur lui comme s'il s'agissait d'un acte historique (temporel), destiné à réparer la perte d'on ne sait quelle liberté première pré-sociale (naturelle) : "L'homme est né libre, et partout il est dans les fers". Il ira même jusqu'à évoquer le moment où " les hommes parvenus à ce point où" ils ne pouvaient plus subsister isolés / seuls, se seraient décidés "à l'instant ... [par] cet acte d'association" à s'unir et former une société<sup>221</sup>. Faudrait-il dès lors envisager deux associations ou contrats, l'un maléfique et l'autre bénéfique?

Ce faisant, il en réduit en tout cas la portée à celle d'"un contrat" (nous soulignons) reposant en définitive sur "la volonté individuelle" de chacun.

" Ce contrat a pour fondement le libre arbitre des individus, leur opinion, le consentement libre et explicite." (Hegel)

A le prendre en cette signification, on accordera aisément au Philosophe :

" Pas d'accord, pas de contrat, pas de contrat-originel tacite ou explicite.(...) L'État ne repose point sur un *contrat* explicite " (idem<sup>222</sup>).

Et l'on dénoncera le cercle vicieux dans lequel s'enferme une telle représentation, obligée qu'elle est de présupposer cela même qu'elle prétend déduire. Il est en effet absurde d'essayer de dériver la « société » d'un contrat, l'existence même de celui-ci ne pouvant se concevoir qu'en présence de contractants, soit précisément de sujets déjà décidés à se mettre d'accord et donc qui se sont déjà reconnus comme partenaires d'une relation (sociale), comme le rappelle du reste l'auteur du *Contrat social* à propos de la convention électorale.

Aussi il est pour le moins étonnant que lui-même se laisse abuser et tente vainement d'asseoir le corps social sur un acte qui requiert des catégories sociales déjà existantes : aliénation, associé, droits, communauté ou volonté générale. Fichte l'avait remarqué : "Rousseau admet un droit de propriété antérieur au contrat social"<sup>223</sup>, alors qu'il avait lui-même dénoncé une erreur identique chez d'autres et qu'il rappellera pourtant dans son ouvrage que " la propriété ... ne peut être fondée que sur un titre positif ". Sauf à identifier " la volonté de tous et la volonté générale " et à confondre ainsi celle-ci avec "une somme de volontés particulières"<sup>224</sup> -ce que l'écrivain genevois s'est gardé de faire, sachant pertinemment qu'une addition de voix, même si elle donne naissance à une unanimité provisoire, ne saurait fonder une universalité véritable- force est effectivement d'admettre la volonté générale comme une condition a priori de la communauté. Mais il importe alors d'en tirer les conséquences et cesser de vouloir engendrer celle-ci par une rencontre de volontés particulières. A tout prendre, il serait plus juste de procéder inversement et d'affirmer que c'est celle-là qui institue celles-ci, en transformant des individus naturels en *sujets* dotés de vouloir.

Comment est-ce possible ? D'où vient la volonté générale ou l'État (l'Universel) lui-même ? Faudrait-il, en désespoir de cause, appeler Dieu, la Nature ou un Génie à la rescousse ? Point ! Si le *Contrat* est bien " un *contrat originnaire ... contractus originarius* ou *pactum sociale* " et non un " *fait* " (Kant) -les faits sociaux n'étant pensables qu'à partir de lui et non l'inverse-, "on ne peut pas remonter au point de départ de la société" (idem), non à cause de notre incapacité mais parce que celle-ci n'a pas d'autre commencement que l'Homme lui-même. Tous deux sont nés concomitamment. On réfléchira donc la simultanéité de l'apparition de l'État (Universel) et des hommes (particulier), soit leur commune émergence à partir d'une seule et même Instance, celle même que tous invoquent lorsqu'ils entendent « partager » quoi que ce soit avec autrui, fût-ce une émotion ou un plaisir.

<sup>221</sup> *op. cit.* chap. VIII. p. 65 et chaps. I. et VI.

<sup>222</sup> *Ph.E.* (1803-1804) chap. V. c. n. 1 p. 117 et *Propéd. ph.* 1<sup>er</sup> C. § 58 p. 64 ; cf. égal. *H.Ph.* Démocrite p. 188

<sup>223</sup> *Fondement du droit naturel* (1796) 2<sup>e</sup> partie 1<sup>ère</sup> sec. § 17 B. V. note p. 216

<sup>224</sup> *Discours orig. inég.* p. 253 ; *C.S. L. I.* chap. VIII. p. 66 et *L. II.* chap. III. p. 73

" Chacun attend et exige que tous prennent en compte cette communication universelle, en alléguant en quelque sorte un contrat originel, imposé par l'humanité elle-même." (idem<sup>225</sup>)

Or cette Instance ultime n'a qu'un nom : le *Langage* qui tout à la fois « détermine » l'État (Lien universel entre les hommes) et la subjectivité (particularité / personnalité) humaine. D'un seul et même geste, la Parole ouvre la possibilité de la communication ou communauté des hommes (société) et l'individualisation de ces derniers, celle-ci ne prenant de sens que dans un contexte social : en présence des autres.

" Le langage est aussi vieux que la conscience, -le langage est la conscience réelle, pratique, existant aussi pour d'autres hommes, existant donc alors seulement pour moi-même aussi " (Marx<sup>226</sup>).

Pas de communauté sans communication et pas davantage de particularisation sans expression. Seul le Langage permet en effet de dépasser l'opposition entre le Particulier et l'Universel, étant lui-même le Lien irréfragable entre les deux.

" Le langage est un universel, ce qui est reconnu en-soi et qui, de cette façon, trouve une résonance dans la conscience de tous. Chaque conscience qui parle parvient immédiatement dans le langage à une autre conscience." (Hegel)

Transfigurant les entités organiques particulières en individualités, sujets ou unités universelles, il produit " un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi* " (idem<sup>227</sup>).

Et cette solution n'a point échappé entièrement à Rousseau, qui non seulement évoquait déjà un "*moi* commun", constitutif de la Cité (État) et des pratiques communes qu'elle implique, mais suggérait également une réponse *linguistique* au problème de l'établissement de l'État. Pour hésitante qu'en soit sa formulation, elle résume assez bien l'enjeu de la question.

" Quant à moi, effrayé des difficultés qui se multiplient, et convaincu de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains, je laisse à qui voudra l'entreprendre la discussion de ce difficile problème, lequel a été le plus nécessaire de la société déjà liée à l'institution des langues, ou des langues déjà inventées à l'établissement de la société."<sup>228</sup>

Il suffit néanmoins de remarquer qu'en parlant de " société déjà liée ", on postule fatalement l'existence d'un Lien antécédent. Aucun doute n'est permis : le Langage étant la Relation, il forme la Racine ultime de la Société et, au delà, des Institutions humaines / sociales, auxquelles il assigne de surcroît le sens de leur développement : l'Égalité et/ou l'Universalité.

Le propre du langage résidant dans la communication/ l'universalisation, malgré la diversité des langues -qui n'ont jamais empêché les hommes de se comprendre, vu leur traductibilité-, toutes les cultures et institutions tendent nécessairement vers un seul et même But : une seule et même Culture –chose de plus en plus manifeste de nos jours certes mais déjà latente hier- ; d'où la possibilité d'une Histoire universelle. Avant d'explicitier ou de vérifier ce point, reprécisons quelque peu les rapports entre Culture et Langage.

### 3. Culture et Langage

Articulées entre elles, les différentes institutions sociales -Famille, Société, État- s'ancrent toutes dans le Langage, unique moyen de convenir des *règles* qui président à leur élaboration. En tant que conduites collectives, elles exigent effectivement des codes / conventions communs -*parenté* pour la famille, *valeur* pour l'économie, *lois* pour l'État- pour pouvoir fonctionner. Elles constituent ainsi des pratiques codées, communicatives ou signifiantes.

" Les hommes communiquent au moyen d symboles et de signes ; pour l'anthropologie, qui est une conversation de l'homme avec l'homme, tout est symbole et signe qui se pose comme intermédiaire entre deux sujets."

(Lévi-Strauss<sup>229</sup>)

<sup>225</sup> *Sur un lieu commun* II. Corollaire; *M.M.D.D.* § 52 et *C.F.J.* § 41 in *O. ph.* III. pp. 279 ; 611 et II. p. 1077

<sup>226</sup> *L'Idéologie allemande* I. A. 1. p. 43

<sup>227</sup> *Realphilosophie* (Iéna 1803-1805) I. p. 235 in *1<sup>ère</sup> Ph.E.* V. a. p. 122 et *Phén. E.* (B) IV. t. I. p. 154

<sup>228</sup> *C.S. L. I.* chap. VI. p. 62 (cf. égal. *Écon. pol.* p. 244 in *O. c.* III (Pléiade) et *Disc .orig. inég.* 1<sup>ère</sup> partie p. 277

<sup>229</sup> *Le champ de l'anthropologie* in *Anthropologie structurale* deux chap. 1er p. 20 (nous soulignons)

Rien d'étonnant qu'elles présentent des analogies / homologues et s'entrecroisent. Pour reprendre l'exemple trivial du vêtement, on observera qu'il est au confluent des institutions économique (valeur), politique (décence ou pudeur, statut ou uniforme), esthétique (mode) voire religieuse (marque « sacrée » de l'Humanité). Tous les objets culturels condensent finalement en eux l'ensemble des significations humaines possibles, correspondant à "des faits sociaux *totaux*" (M. Mauss) ; plutôt que déterminés, ils sont surdéterminés.

Partant le tout social sera considéré comme un ensemble de systèmes symboliques, et donc comme une structure d'ensemble cohérente, à mille lieues d'un agrégat d'institutions éparses.

" Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion."

(Lévi-Strauss<sup>230</sup>)

Et l'anthropologie pourrait tout aussi bien être qualifiée de sémiologie ou science des signes, elle-même partie de la psychologie ou science de l'âme-esprit.

" On peut donc concevoir une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale ; elle formerait une partie de la psychologie sociale, et par conséquent de la psychologie générale ; nous la nommerons la *sémiologie* (du grec *seméion*, « signe »). Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes, quelles lois les régissent." (Saussure)

Seulement on ne gagnerait rien à cette substitution terminologique, si l'on met sur le même plan les signes linguistiques et les autres, en oubliant le caractère dérivé de ces derniers et la place dominante des premiers, puisqu'il faut déjà disposer de ceux-ci pour instaurer ceux-là.

" En ce sens la linguistique peut devenir le patron général de toute sémiologie, bien que la langue ne soit qu'un système particulier." (idem)

Contrairement d'ailleurs aux autres signes, les mots, tout en étant arbitraires (non naturels) sont en effet auto-référentiels, se donnant à eux-mêmes leur sens -sens toujours déjà présupposé par quiconque parle-, et ne résultant pas d'une convention particulière.

" La langue ne peut donc plus être assimilée à un contrat pur et simple (...). Or, de tous les actes que l'on pourrait mettre en parallèle, l'acte linguistique, si je puis le nommer ainsi, a ce caractère [d'être] le moins réfléchi, le moins prémédité, en même temps que le plus impersonnel de tous. (...) Le langage est une institution *SANS ANALOGUE* " (idem<sup>231</sup>).

Comment sinon deux sujets communicants pourraient-ils s'entendre ? Les signes linguistiques sont originaires, premiers et/ou universels. L'on n'hésitera en aucun cas à leur accorder un rôle privilégié dans la constitution de la Culture.

Racine commune de toutes les institutions, le Langage est la condition de possibilité de la Société, son Institution majeure.

" Traiter le langage comme *condition* de la culture " (Lévi-Strauss).

Tout dépend de lui. Et cette dépendance est double. Premièrement, on vient à l'instant de le dire, c'est grâce à lui que s'instituent les significations de toutes les pratiques humaines : pas de famille, d'économie ou de politique sans convention / « définition » des règles de parenté, d'échange ou de lois juridiques et en conséquence sans « entente » (accord) préalable.

Secondement, et à supposer celles-ci déjà établies, lui seul en autorise la transmission indispensable à leur préservation, puisque, sans un moyen de communication, les individus se trouveraient dans l'incapacité de se léguer leurs productions et se condamneraient à devoir tout réinventer à chaque fois. L'éducation familiale (héritage) ou sociale (tradition), en charge précisément de la transmission et qui « humanise » ou « socialise » les enfants, passe du reste entièrement par la parole : apprentissage, explication, blâme, exhortation, etc. ...

" C'est surtout au moyen du langage que l'individu acquiert la culture de son groupe ; on instruit, on éduque l'enfant par la parole ; on le gronde, on le flatte avec des mots." (idem)

<sup>230</sup> *Anthrop. et Socio., Essai sur le Don IV - Concl. p. 274 et Introduction à l'œuvre de M. Mauss XIX*

<sup>231</sup> *C.L.G. Intr. ch. III. §3. p.33 ; 1ère p. ch. I. §2. p.101 et ch. II. §1. p.104 - E.L.G. III. II. 2a - 11 pp.150 - 211 ; cf. égal. Jakobson, Essais de linguistique générale chaps. 1. 2. III. pp. 33 et 54 et Cours II. 5. Psychologie II. 3. Langage et Pensée p. 68*



Le langage n'est nullement une institution parmi d'autres mais l'Institution des institutions, celle qui démarquant l'Homme de l'Animal, le transforme en être « culturel » et/ou historique.

" Le langage est à la fois le *fait culturel* par excellence (distinguant l'homme d l'animal) et celui par l'intermédiaire duquel toutes les formes de la vie sociale s'établissent et se perpétuent." (idem)

Au-delà d'une pure et simple perpétuation (conservation ou répétition), il permet de surcroît une reprise consciente/réfléchie du « passé », à la base de l'évolution ou de l'histoire humaine, sans laquelle la Culture ne se distinguerait pas véritablement de la Nature. Se figeant dans l'invariance ou l'inertie, elle connaîtrait le destin immobile de cette dernière, c'est-à-dire le changement seulement aléatoire et provoquée de l'extérieur, au lieu de cette problématique mais riche progression qu'elle présente et qu'elle doit exclusivement aux « enseignements » ou « leçons » que les hommes savent tirer des actions de leurs prédécesseurs.

Plus que par toute autre institution (famille, technique ou politique) dont on peut toujours espérer trouver des succédanés dans la nature, et qui, dans leur spécificité, sont de toute façon suspendues à lui, c'est dans la « communication » que l'on repérera la spécificité humaine.

" Les fourmis peuvent construire des palais souterrains extraordinairement compliqués, se livrer à des cultures aussi savantes que celles des champignons, qui dans un certain stade seulement de leur développement que la nature ne réalise pas spontanément, sont propres à leur servir de nourriture, elles n'en appartiennent pas moins à l'animalité. Mais si nous étions capables d'échanger des messages avec les fourmis et de discuter avec elles, la situation serait tout autre, nous serions dans l'ordre de la culture et non plus dans celui de la nature." (idem<sup>232</sup>)

Que le mot de « culture » s'emploie de préférence pour désigner les oeuvres « spirituelles » ou directement signifiantes, Art, Religion et surtout Science et que l'on nomme « cultivé » un être spécialisé dans la connaissance des Lettres et des Sciences, plutôt que dans tout autre domaine du savoir, auquel on réserve les termes d'"art ... habileté" (Kant<sup>233</sup>) ou de technique, loin de trahir une conception étriquée de la culture, s'avère foncièrement légitime.

C'est donc bien par le Langage, comme le suggérait déjà Descartes<sup>234</sup>, que l'on définira ultimement l'Homme.

" Ce qui est clair, comme on l'a répété mille fois, c'est que l'homme sans le langage serait peut-être l'*homme*, mais qu'il ne serait pas un être se rapprochant même approximativement de l'homme que nous connaissons et que nous sommes, parce que le langage a été le plus formidable engin d'action collective d'une part, et d'éducation individuelle de l'autre, l'instrument sans lequel en fait l'individu ou l'espèce n'auraient jamais pu même aspirer à développer dans aucun sens ses facultés natives." (Saussure)

Et c'est une Psychologie, elle-même correctement / philosophiquement conçue, qui formera l'indispensable « complément » de toute étude de l'humanité.

" Peu à peu la psychologie prendra pratiquement la charge de notre science, parce qu'elle s'apercevra que la langue est non pas une de ses branches, mais l'ABC de sa propre activité." (idem<sup>235</sup>)

L'anthropologue confirme pleinement l'intuition du Linguiste, en renvoyant en définitive la solution de tous les problèmes humains à la linguistique et/ou la psychologie :

" Tout problème est de langage " (Lévi-Strauss)

Si l'Homme ou la Culture est bien dépositaire d'un secret, celui-ci n'est révélabl e que dans et par le « Logos », c'est-à-dire par l'étude de " l'*esprit humain* " (idem), sans qu'il soit possible de régresser en deçà de lui, car il délimite le cadre des questions que se pose l'Humanité. Et puisque celles-ci vont au-delà de ce qu'ordinairement on baptise d'humain, transcendant la catégorie de l'esprit fini, on en conclura que la discipline qui enseigne ce dernier se prolonge dans une matière qui traite de l'Esprit (Dieu). La vraie clef de l'Anthropologie devra être cherchée du côté de la Théo-Logique ou Philosophie, nonobstant cette fois les résistances ou réserves des anthropologues eux-mêmes.

<sup>232</sup> A.S. IV. et XVII. pp. 78 et 392 et *Entretiens avec G. Charbonnier* pp. 156-157

<sup>233</sup> C.F.J. § 43. 2.

<sup>234</sup> cf. D.M. 5è p. pp. 165-166 ; *Lettres à Chanut* 1/11 et au M. de Newcastle 23/11/1646 pp. 1246 et 1255-56

<sup>235</sup> E.L.G. III. 2a p.145 et II. II. p. 109

L'examen final de la caractéristique la plus *évidente* des phénomènes culturels, l'historicité, démontrera à l'environnement cela. Malgré son évidence, celle-ci reste cependant le trait le moins bien théorisé par toute l'anthropologie contemporaine, minée qu'elle est par un a priori relativiste, même chez des penseurs philosophiquement aussi avertis que Lévi-Strauss. Certes dans sa conférence intitulée *Race et Histoire* il admet l'universalité historique des Institutions.

" Car tous les hommes sans exception possèdent un langage, des techniques, un art, des connaissances positives (de type scientifique), des croyances religieuses, une organisation sociale, économique, et politique."

Il y concède même, à contre cœur, l'idée d'une progression "cumulative", propre surtout à "la civilisation occidentale"<sup>236</sup>, mais se refuse à la systématiser, alors qu'elle se déduit pourtant quasi immédiatement de l'essence linguistique des productions humaines, n'étant que l'explicitation du procès d'universalisation du Langage.

### III.- Culture et Histoire

Structurées autour du Langage qui est de plein droit communicable / traductible, les oeuvres culturelles (humaines) en portent fatalement la marque : l'Universalité.

" En bref, la culture exprime ce simple fait qu'un contenu porte le sceau de l'universalité. (...) La culture est la réalisation de la forme de l'universel, ce qu'est la pensée d'une manière générale." (Hegel)

Aussi elles ne peuvent différer foncièrement d'une société à l'autre ou d'un moment à l'autre et traduisent la présence d'une seule et même Humanité / Société dans l'espace et dans le temps. Il n'y a point d'homme ou de société *inculte* et pas davantage, mais cela reviendrait au même, de hiatus entre les cultures. Tout au contraire entre elles règne une profonde unité/universalité. Ne retrouve-t-on pas partout et toujours les mêmes Institutions ?

"Chez tous les peuples historiques on trouve certes une poésie, des arts plastiques, une science et aussi une philosophie;" (idem)

Pour similaires qu'elles soient en leur fond, les cultures/sociétés n'en présentent pas moins une forme ou un aspect différent, fruit à la fois de la différence de leurs origines naturelles et de leur propre différenciation/variation dans le temps ou l'histoire. Les premières n'offrant guère d'intérêt, étant destinées à être transcendées par la seconde, on se concentrera sur elle, qui seule, au demeurant, s'avère pertinente du strict point de vue *humain*. C'est elle qui rend compte tant de la spécificité des actions ou productions humaines, à l'encontre des réactions animales, que de leur variabilité ou historicité, deux traits qui, bien compris, n'en font qu'un. En effet si les hommes ne se transmettaient que ce qu'ils ont reçu, sans aucune innovation ou transformation, le poids de la Tradition deviendrait tel, que l'universalité culturelle virerait en identité ou uniformité et ne mériterait pas son qualificatif de culturelle, car elle ressemblerait alors à un stéréotype naturel. Encore doit-on concevoir convenablement l'« Histoire ».

#### 1. Sens

Que signifie au juste le mot « histoire » ? Remémorons tout d'abord son double sens : dimension temporelle des oeuvres / sociétés humaines, le passé, et donc de toutes les oeuvres, le présent formant une grandeur évanouissante, et discipline théorique ou science humaine étudiant celles-ci et qui n'est qu'un autre nom de l'Anthropologie, leur objet étant identique. Cette ambiguïté fait sens et ne relève pas d'une simple coïncidence.

" En notre langue, le mot *histoire* unit le côté subjectif et le côté objectif et signifie aussi bien *historiam rerum gestarum* que *res gestas*, aussi bien le récit historique que l'événement, les actes et les faits. Cette union des deux significations doit être considérée comme quelque chose de plus qu'une simple contingence extérieure. Il faut penser que le récit historique apparaît en même temps que les événements historiques, proprement dits : c'est un commun fondement interne qui les fait surgir ensemble." (idem)

Pas d'Histoire réelle sans Récit (Relation) : Mémoire, écriture ou langage. Le sens subjectif du terme ordonne son sens objectif. Ou, si l'on préfère, les deux naissent en même temps.

<sup>236</sup> *Entretiens* p. 157 ; A.S. IV. p. 81 et *op. cit.* VI. et VIII. in A.S.2 XVIII. pp. 401 et 408  
(pour la version originale cf. *Le racisme devant la science* p. 262 Unesco/Gallimard)

C'est parce que les hommes laissent des traces de leur passage, traces elles-mêmes reconnues et retenues comme telles par les autres, que se noue un rapport ou une relation entre les générations constitutif d'une Histoire ou Succession, en lieu et place d'une juxtaposition. Seule cette remémoration nous permet de comprendre que notre « pré-sent » a été pres-senti par le passé et n'est pas le fruit d'une génération spontanée ou du hasard.

"Ce que nous sommes historiquement, la possession qui nous appartient – nous qui sommes le monde d'aujourd'hui – n'est pas né immédiatement et ne s'est pas contenté de pousser sur le terrain du *temps présent*, mais cette possession constitue l'héritage et le *résultat du labeur* de toutes les générations précédentes du genre humain." (idem)

Se dissipe dès lors l'illusion que le monde commence avec ou par nous et qu'il nous faudrait vivre avec notre temps, comme si celui-ci ne faisait pas partie intégrante du Temps en général.

Au-delà elle nous oblige à saisir le lien / l'unité du temps humain, par opposition à l'égrenage indifférent des moments physiques et à en saisir l'identité avec l'éternité.

"Suivant le sens positif du terme, on peut donc dire : seul le présent est, l'avant et l'après n'ont pas d'être ; mais le présent concret est le résultat du passé, et il est gros du futur. Le présent vrai est, par conséquent, l'éternité." (idem<sup>237</sup>)

En conséquence on concevra les oeuvres effectuées par les hommes *dans le temps*, comme concernant tous les hommes, quelle que soit leur époque, ou, plus radicalement, ceux-ci comme un seul et même être : l'Humanité, nonobstant leur diversité ou particularité nationale, culturelle, voire morale.

"Ce procès fait apparaître l'humanité comme une unique vie embrassant hommes et peuples et liée seulement par des traits spirituels ; elle enveloppe une multitude de types d'humanité et de culture, mais qui, par transitions insensibles, se fondent les uns dans les autres." (Husserl<sup>238</sup>)

En l'absence de cette capacité à relier ou « relater » les événements, chaque génération serait condamnée à recommencer à chaque fois à zéro, faute de pouvoir re-prendre l'œuvre de ses prédécesseurs. Il y aurait une suite chronologique inconsciente mais non une succession logique consciente au cours de laquelle les générations se ré-approprient et transmettent les unes aux autres leurs acquis ou héritage, contribuant du même coup à une Œuvre commune.

"L'histoire n'est rien que la succession des générations, qui viennent l'une après l'autre et dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives légués par toutes les générations précédentes" (Marx).

Mieux : elles se donnent par là même les moyens de les changer. Car on ne saurait améliorer / transformer que ce que l'on a auparavant assimilé (intérieurisé) et inversement on n'assimile véritablement que ce que l'on est capable de poursuivre, au lieu de le répéter mécaniquement.

Une authentique histoire -"l'évolution historique"- implique à la fois continuité et variation, soit une transition continue et réglée -"une suite cohérente"- ou un enchaînement progressif, très différent et de la conservation pure et simple et de la rupture, forcément discontinue.

"Parce simple fait que toute génération postérieure trouve des forces productives acquises par la génération antérieure, qui lui servent comme matière première de nouvelle production, il se forme une connexité dans l'histoire des hommes, il se forme une histoire de l'humanité, qui est d'autant plus l'histoire de l'humanité que les forces productives des hommes et en conséquence leurs rapports ont grandi." (idem)

Permanence (tradition) et changement (innovation) s'appellent l'une l'autre et reposent pareillement sur la « Relation » entre l'Avant et l'Après, soit sur " l'intelligence théorique de l'ensemble du mouvement historique" (nous soulignons). Ainsi "la roue de l'histoire"(idem<sup>239</sup>) suit bien " le *plan d'une progression continue* " (Herder<sup>240</sup>) ; elle tourne dans une direction déterminée et/ou « obéit » à " des lois " (Hegel<sup>241</sup>).

<sup>237</sup> R.H. chap. II. 1. p. 88 - Ph.H. 4<sup>e</sup> partie 3<sup>e</sup> sec. chap. I. p. 320 ; R.H. chap. III. 3. p. 204 ; 2. p. 193 ; (cf. égal. H.Ph. Introd. III. D. p. 223) ; H.Ph. Introd. II. p. 29 et E. II § 259 add. p. 363 ;

cf. égal. Leibniz, P.N.G. 13. ; M. 22. ; A Varignon 16/10/1707 p. 376 ; Comte, C.P.P. 48<sup>e</sup> L. p. 192 et S.P.P.

<sup>238</sup> Crise hum. europ. et la philo I in Crise sc. europ. et la phén. transc. Annexes III. p. 353

<sup>239</sup> Idéol. all<sup>de</sup> I. A.p.1069 ; C.p.1117 ; Lettres sur "Le Capital", à Annenkov 28/12/46 pp.27-28 et Manif. I.p.61

<sup>240</sup> Une autre philosophie de l'histoire p. 187

<sup>241</sup> E. II. § 248 R. ; vide supra I. 2. B. 1. 2. p. 17

Sans ces dernières, l'Histoire se confondrait ou bien avec l'éternelle répétition du Même ou bien avec un perpétuel changement mais qui, faute de corrélation avec ce qui précède, ne ferait avancer personne, puisqu'il concernerait des êtres sans rapport entre eux et équivaldrait à du surplace, comme c'est le cas de ce qu'on baptise improprement d'évolution naturelle.

" Dans la nature, les changements qu'elle qu'en soit la diversité infinie, montrent un cycle qui toujours se répète : rien de nouveau sous le soleil, et en ce sens le jeu polymorphe des formes naturelles n'est pas exempt de monotonie." (Hegel)  
 Contrairement aux apparences, celle-ci, basée qu'elle est sur des mutations (ruptures génétiques) et non sur des reprises continues (transformations conscientes) ne fait rien évoluer du tout mais donne naissance à des espèces différentes les unes des autres et qui coexistent, aucune n'ayant été véritablement « dé-passée » par la suivante, les espèces dites supérieures se montrant incapables d'accomplir les fonctions des espèces dites inférieures.

Seul l'homme établit au demeurant un lien de descendance entre elles -lien qu'elles-mêmes ne réalisent ni théoriquement, n'en sachant rien, ni pratiquement, ne procréant pas entre elles- et les « hiérarchise » de son unique point de vue, en privilégiant les espèces les plus proches biologiquement de lui, bien qu'elles lui soient toutes psychologiquement étrangères.

" Certes, la série des formes naturelles détermine une progression graduelle depuis la lumière jusqu'à l'homme, si bien que chaque degré est une transformation du degré précédent, un principe supérieur issu du dépassement et du déclin du degré précédent. Mais, dans la nature, les moments de ce processus se séparent et tous les échelons singuliers coexistent l'un à côté de l'autre ; la transition n'apparaît qu'aux yeux de l'esprit pensant qui comprend cette connexion. La nature ne se comprend pas elle-même, et c'est pourquoi la négativité de ses formations n'existe pas pour elle." (idem)

Aucune n'est habitée par le projet « culturel » / *historique* qui le caractérise essentiellement : transcender le monde et/ou s'auto-nomiser, se faire autre que sa nature de départ pour devenir ce qu'il n'est *pas encore* (futur), tout en l'étant *déjà* (passé) quelque peu maintenant (présent). C'est pourquoi, à l'encontre du temps naturel, dont " la vérité ... [est] le passé ", le temps humain se caractérise plutôt par l'a-venir ou " le futur " (idem), ouvrant ainsi la possibilité d'une histoire ou « nouveauté ».

" En vérité, l'histoire est seulement l'histoire *de cet esprit* [l'esprit immanent] " (idem<sup>242</sup>).

L'Homme est bien l'unique animal à connaître une Histoire : « Évolution » ou « Progrès ».

" La faculté ... de se perfectionner, qui est le caractère spécifique de l'espèce humaine " (Rousseau<sup>243</sup>).

Quelles que soient les critiques voire les railleries dont ces concepts font de nos jours l'objet, force est de conclure contre le relativisme ambiant que, tout en incarnant des significations similaires, toutes les sociétés ne se valent pas, comme c'est le cas pour les espèces animales, mais suivent une courbe ascendante, conformément à leur essence/nature/logique spirituelle.

D'où le « dé-passement » de celles qui ont fait leur temps et leur remplacement par d'autres qui les achèvent et bénéficient aujourd'hui de la suprématie dont elles pouvaient se prévaloir hier.

" En revanche dans la sphère spirituelle, il devient manifeste que les formations supérieures ont été produites par l'élaboration des formations antérieures, inférieures. C'est pour cela que ces dernières ont cessé d'exister. Ce qui se manifeste dans le monde de l'Esprit est que chaque forme est la transfiguration de la forme précédente : c'est pour quoi l'apparition des formes spirituelles se fait dans le temps." (Hegel<sup>244</sup>)

Tant néanmoins que l'on n'aura pas déterminé la mesure de cette évolution et, préalablement, sa direction, il est normal que son idée demeure problématique et soulève des objections. Précisons donc plus avant et en détail celle-ci et/ou " le sens de l'histoire " avec l'auteur des *Leçons sur la philosophie de l'histoire universelle*<sup>245</sup>.

Du moment où les cultures s'ancrent dans le Langage, elles progressent fatalement dans le sens que leur assigne ce dernier : la communication et donc l'égalité ou l'universalité réelle.

<sup>242</sup> R.H. ch. III. pp. 177 ; 182 (cf. *Phén. E.* (C, AA) V. A. a) III. t.1. p. 247) ; E. II § 261 add. p. 365 et III § 540 R. vide Cours I. 3. Biologie II. 3. pp. 38-39

<sup>243</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité* 1ère partie note (j) p. 351

<sup>244</sup> R.H. chap. III. p. 182 ; cf. égal. E. I. § 234 Add. et *H.Ph.* Introd. II. pp. 29-30

<sup>245</sup> **Texte** in *op. cit.* Introduction, R.H. chap. V. fin

Si le propre de l'Homme est de s'« affirmer » dans et par ses oeuvres, il ne peut tendre que vers l'« Expression » de Soi, c'est-à-dire la constitution d'un monde pleinement humain, composé exclusivement de productions humaines et commun à tous sans aucune distinction : dans lequel chacun se re-connaisse lui-même.

" D'après cette définition abstraite, on peut dire que l'histoire universelle est la présentation de l'Esprit dans son effort pour acquérir le *savoir* de ce qu'il est *en soi*. (...) La définition générale du progrès est que celui-ci constitue une succession d'étapes de la conscience."

"Le sens de l'histoire" est clair et prescrit par le concept même de l'Humanité : substitution à la Nature (naturelle) d'"une (nouvelle) nature" humaine -une "*seconde nature*" qui est la vraie (première) nature de l'être humain- où il puisse s'identifier, se réfléchir ou retrouver lui-même, en y réalisant son auto-nomie ou Liberté (et) Égalité.

**" Le but de l'histoire universelle est précisément que l'Esprit se développe jusqu'à constituer une (nouvelle) nature, un monde qui lui soit adéquat, en sorte que le sujet trouve son concept de l'Esprit dans cette seconde nature, dans cette réalité créée par le concept de l'Esprit, et possède dans cette objectivité la conscience de sa liberté et de sa rationalité subjectives."**

Tel est d'ailleurs l'unique et vrai motif (but), parfois « secret », de tout comportement humain : la Reconnaissance de soi (Je) par soi (les autres : autres Je).

On le décèle dans les mobiles les plus prosaïques, l'amour, l'argent, la gloire, la puissance. Quelqu'un a-t-il jamais voulu ces choses pour elles-mêmes plutôt qu'en vue du « statut » qu'elles procurent, être « aimé », « riche », « célèbre » ou « puissant », soit, dans tous les cas, être reconnu comme «quelqu'un» : un «sujet» (Je) par d'autres «sujets» eux-mêmes reconnus, sinon la reconnaissance ne vaudrait rien, différant d'un quelque chose : objet naturel anonyme ? Or ceci n'est réalisable que si, en face des hommes, n'existent plus que des natures humaines. L'Humanité doit, si elle veut s'accomplir elle-même, plier le monde à ses propres exigences, en artificialisant ou humanisant radicalement ce dernier, comme elle n'a eu cesse du reste de le faire depuis son apparition, témoignant ainsi de sa Liberté.

"Disons pour le moment qu'il est aisé se comprendre que l'Esprit libre se rapporte nécessairement à lui-même, que s'il en était autrement, il serait non libre et dépendant. Son but est de parvenir à la conscience de lui-même ou, ce qui revient au même, de rendre le monde adéquat à lui-même. En effet on peut dire que l'Esprit doit s'approprier le monde objectif ou, inversement, que l'Esprit doit devenir ce qu'il est, expliciter et objectiver son concept."

Toutes les protestations véhémentes des « écologistes » n'y changeront rien, dès lors qu'elles expriment elles-mêmes des normes humaines, fort pauvres cependant.

Qu'est-ce dire concrètement ? Par la science ou la technique et l'éthique, l'Homme se libère de la fatalité et sauvagerie naturelles, et rationalisant le monde, aussi bien physique, grâce aux lois scientifiques et aux « machines » qu'elles permettent, que social, grâce aux lois politiques, s'en rend chaque jour davantage le maître. Ces deux types d'interventions ou de lois peuvent se cumuler ou interférer. Ainsi la réduction des inégalités est l'œuvre autant des lois et moyens scientifico-techniques que des lois juridiques. Et si celles-là donnent à celles-ci des possibilités, tels les automates ou les thérapeutiques médico-sociales sans lesquels elles ne proclameraient que des idéaux vides, inversement ces dernières empêchent les premières, via des obligations et règles morales ou sociales, d'être utilisées à des fins incompatibles avec la dignité humaine. L'Idéal humain sera atteint lorsque nous ne vivrons plus que dans un univers totalement humanisé : dénué de toute contrainte physique et pleinement égal pour tous, Rêve de tous les hommes. L'Histoire aura alors « écrit » son dernier mot.

**" C'est en cela que consiste le progrès de l'Idée en général et cette situation représente pour nous le dernier mot de l'histoire."**

Plus qu'un Idéal ou un Rêve, le Monde humain se construit pas à pas dans l'Histoire par l'Action et le Travail des hommes ou des peuples, eux-mêmes guidés par l'Esprit ou l'Idée, c'est-à-dire par leurs « représentations ».

"Semblable à Mercure, le conducteur des âmes, l'Idée est en vérité ce qui mène les peuples et le monde, et c'est l'Esprit, sa volonté raisonnable et nécessaire qui a guidé et continue de guider les événements du monde."

Les sociétés se succédant dans le temps forment autant d'étapes, de moments ou de stades de cette élaboration réflexive collective.

"Les principes des Esprits populaires, dans la série nécessaire de leur succession, ne sont eux-mêmes que les moments de l'unique Esprit universel : grâce à eux, il s'élève dans l'histoire à une *totalité* transparente à elle-même et apporte la conclusion."<sup>246</sup>

Processus inachevé certes dans sa fin mais absolument « achevé » dans sa finalité ou son sens et ce dès son commencement, l'Homme ayant toujours aspiré et conspiré à son humanisation. Qu'il lui reste encore à parfaire celle-ci ne modifie donc en rien l'essentiel du plan historique.

**" Ce qui s'en suit, à savoir sa réalisation effective, est l'histoire même : le fait qu'il y a encore du travail à faire est une question empirique."**

On vérifiera le bien fondé du sens de l'Histoire en parcourant les phases déterminantes, celles qui marquent les étapes du chemin que nous venons de résumer, soulignant son progrès. C'est en effet par elles que s'accomplit la fin de l'Homme.

**" Dans la considération de l'histoire universelle nous devons parcourir la longue route qui vient d'être indiquée sommairement et par laquelle elle accomplit ses fins."**

Et bien que nous nous limiterons à un survol plus qu'à un parcours, cela suffira amplement, dans la mesure où le temps historique ne bat pas au rythme du temps physique de l'horloge. Les instants / moments importants (*historiques*) s'y comptent en siècles voire en millénaires, et non en années, jours ou heures.

A vrai dire leur déroulement, bien qu'il s'inscrive dans le temps, le trans-cende ou tra-verse, puisqu'il s'agit de l'Esprit qui est de tout temps : « éternel ».

**" Mais la longueur du temps est une chose toute relative et l'Esprit appartient à l'éternité. Pour lui, la longueur proprement dite n'existe pas."**

" Parce qu'il est l'Esprit qui demeure éternellement auprès de lui-même et ignore le passé ", le Sens de l'Histoire est com-présent à l'intégralité de l'Histoire et non à tel de ses moments. Il participe de l'Actuel, ce qui est en permanence en acte, ou du Présent, ce qui nous concerne.

" Dans la mesure où nous prenons connaissance de l'histoire, celle-ci se présente tout d'abord comme l'histoire du passé. Mais il n'est pas moins vrai qu'il s'agit en même temps du présent. Ce qui est vrai est en soi et pour soi éternel ; il n'est pas d'hier ou de demain, mais est absolument actuel. Ce qui semble appartenir au passé est éternellement conservé dans l'Idée. L'Idée est présente, l'Esprit est immortel ; il n'existe pas de temps où il n'a pas été ou ne sera pas présent : l'Esprit n'appartient ni au passé ni à l'avenir, mais il est absolument « maintenant »."<sup>247</sup>

Plutôt qu'étude du passé, il faudrait qualifier l'Histoire de science du Présent.

" En l'histoire, le Primordial en soi est notre Présent." (Husserl<sup>248</sup>)

*Toujours* déjà à l'œuvre, la Fin de l'Histoire -" la fin des temps (*das Ende der Tage*) ou les temps ... révolus "<sup>249</sup> -, la Liberté s'accomplit "*hic et nunc*", ce qui signifie qu'à la fois elle se réalise ici bas, sur terre, et que pourtant elle n'a *jamais* fini sa tâche et se perfectionne encore, notre monde empirique n'étant point à la hauteur de l'univers idéal.

**" Son travail ultérieur consiste à ce que ce principe se développe et se perfectionne, que l'Esprit arrive à la réalité, à la conscience de soi dans la réalité."**

Tout en comportant une Fin, l'Histoire ne connaît pas de mot fin : nulle époque ne saurait être dite la dernière, chacune, la nôtre incluse, véhiculant une contradiction non encore résolue, comme le confirme la périodisation historique qui se tire du Sens même.

<sup>246</sup> R.H. II. 1. pp. 83 - III. 1. p. 183 ; II. 1. pp. 96 ; Introd. 1ère ébauche p. 39 (cf. égal. A. Comte, C.P.P. 1<sup>ère</sup> Leçon p. 26 et Husserl, *Crise hum. europ.* I p. 369 in C.S.E.P.T.) et II. 1. pp. 97-98

<sup>247</sup> R.H. Introd. 1ère ébauche p. 39 et III. 3. p. 214 ; cf. égal. H.Ph. Introd. II. II. pp. 62 ; 69 ; III. C. II. p. 221 et M.B.E.T. 1821-22 in *Philosophie* 52 / 1996 p. 16

<sup>248</sup> *Crise sc. europ. et phén. transc.* App. III au § 9a p. 422 ; cf. égal. II. 15. pp. 81- 85

<sup>249</sup> Ph.H. 4<sup>e</sup> partie p. 265

## 2. Périodisation

Conformément à la signification du mot histoire, on retiendra du vaste domaine des faits dits historiques ceux qui méritent cette appellation, soit les événements les plus importants, « mémorables », ceux qui font avancer effectivement son Cours, id est la Liberté (et) l'Égalité. On la préservera ainsi tant de l'Oubli que de la Confusion et ouvrira la voie à sa rationalisation, selon le vœu du " père de l'Histoire " (Cicéron<sup>250</sup>)

"Hérodote d'Halicarnasse présente ici les résultats de son enquête, afin que le temps n'abolisse pas les travaux des hommes et que les grands exploits accomplis soit par les Grecs, soit par les Barbares, ne tombent pas dans l'oubli; et il donne en particulier la raison du conflit qui mit ces deux peuples aux prises."<sup>251</sup>

L'on évitera ainsi de compter pour « historiques » des péripéties sans intérêt, à l'instar des historiens contemporains, que peu différencie de simples journalistes.

Et puisque le travail historique opère sur un double plan, modification de la nature externe (technique) et transformation de la nature interne (politique), on repérera le progrès historique aussi bien au niveau purement économique, -là où il est le plus immédiatement sensible- (accroissement des forces ou moyens de production), qu'au niveau proprement politique (amélioration des rapports sociaux). Ces deux progressions marchent du reste toujours de pair. C'est pourquoi il n'est assurément pas erroné, par exemple, de faire dépendre, avec Aristote, l'esclavage du faible développement technique ou de l'automation dans l'Antiquité :

" Si, de la même manière, les navettes tissaient d'elles-mêmes, et les plectres pinçaient tout seuls la cithare, alors, ni les chefs d'artisan n'auraient besoin d'ouvriers, ni les maîtres d'esclaves."<sup>252</sup>

Ce qui le serait par contre, c'est de se limiter à cette explication, en oubliant sa réciproque : après tout l'existence même de l'esclavage justifie le peu d'efforts réels consentis par les Grecs en matière technique voire le mépris dans lequel ils tenaient le travail manuel<sup>253</sup>.

Plus généralement les institutions humaines étant interdépendantes ou formant une " unité ... un seul esprit " (Hegel<sup>254</sup>), il est vain d'appliquer à l'Histoire une causalité à sens unique (univoque), quel que soit le sens de celle-ci : de l'économique au politique ou idéologique avec Marx -encore que ce dernier n'ignorait rien de la « complexité » du tout social- ou inversement de l'idéologique ou religieux à l'économique ou au social avec M. Weber dont la critique du « marxisme » relève souvent d'un procès d'intention, bien rapide et pas très honnête au demeurant<sup>255</sup>.

Mais si tous les facteurs (économie, politique, idéologie) s'influencent réciproquement, il n'est pas interdit de souligner le paramètre politique, qui est le principe recteur de la société. Partant on verra en lui la meilleure mesure de l'évolution historique que l'on divisera en fonction du degré ou stade de la Liberté juridique atteint / connu par l'Humanité dans le temps, selon qu'elle s'applique à *un*, *plusieurs* ou, pour finir, à *tous* les hommes.

"L'histoire universelle est le progrès de la conscience de la liberté : c'est ce progrès et sa nécessité interne que nous avons à reconnaître ici. En évoquant d'une manière générale les différents degrés de la connaissance de la liberté, j'ai dit que les Orientaux ont su qu'*un seul* homme est libre, le monde grec et romain, que *quelques-uns* sont libres, tandis que nous savons nous, que *tous* les hommes sont libres, que l'*homme* en tant qu'*homme* est libre. Ces différents stades constituent les époques que nous distinguons dans l'histoire universelle et la division suivant laquelle nous la traiterons." (Hegel)

<sup>250</sup> cité par Hegel in *Ph.H.* Introduction p. 18

<sup>251</sup> *Histoire* L. I. Préface pp. 51-52 ; cf. égal. Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse* L. I. Préface 22. p. 706

<sup>252</sup> *Pol.* I. 4. 1253 b 33-40 ; vide Marx, *Capital* I. XV. 2. p. 91 et Cours I. 2. Physique III. p. 56

<sup>253</sup> cf. Platon, *Rép.* VI. 495 de ; VII. 522 b et Aristote, *Pol.* I. 11. 1258 b 36 ; 13. 1260 a 41 ; III. 4. 1277 a 37 ; VII. 9. 1328 b 39 ; vide Cours I. 2. Physique III.

<sup>254</sup> *H.Ph.* Introd. III. B. I. p. 134

<sup>255</sup> cf. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* passim

Ils'agit là de la plus « classique », et en conséquence la plus vraie, des typologies politiques : *Auto-cratie* (*Mon*-archie despotique ou Tyrannie), *Aristo-cratie* (*Olig*-archie ou *Plouto*-cratie) et *Démo-cratie* (*Ré*-publique), ou du plus avéré des découpages géo-historiques possibles : Orient ancien, Occident antique et moderne.

Le scénario historique suit ainsi le trajet du soleil mais avec une signification fort différente. Car si ce dernier parcourt une boucle inlassablement répétée (cycle ou orbe), celui-là -" le cours entier de l'Histoire, la grande journée de l'Esprit "- réalise une authentique progression ou « révolution » : retour approfondissant sur soi.

" L'histoire universelle va de l'Est à l'Ouest, car l'Europe est véritablement le terme et l'Asie, le commencement de cette histoire. Pour l'histoire universelle il existe un Est par excellence, *Κατ' ἐξοχήν*, bien que l'Est soit pour soi quelque chose de tout relatif : en effet, quoique la terre forme une sphère, l'histoire cependant ne décrit pas un cercle autour d'elle ; elle a bien plutôt un Est déterminé qui est l'Asie. Ici se lève le soleil extérieur, physique, et à l'Ouest il se couche, mais à l'Ouest se lève le soleil intérieur de la conscience de soi qui répand un éclat supérieur." (idem)

Si l'ordonnement de cette suite semble perturbé par la longue période de " la monarchie féodale ", encore ne faut-il pas oublier que celle-ci n'a aucunement signifié un retour " à des castes, comme en Inde " (idem) ni à l'esclavage et qu'en tout état de cause le servage n'est point assimilable à ce dernier, même si nul aujourd'hui ne souhaiterait connaître ni l'un ni l'autre. Féodale ou absolue, la royauté occidentale n'avait du reste pas grand chose à voir avec l'autocratie d'antan, encadrée qu'elle était par un Parlement, au pouvoir limité mais réel.

Et cette évolution même suit une cadence déterminée par l'esprit ou les mœurs des peuples : on n'impose pas arbitrairement ou artificiellement aux sociétés des idéaux ou des lois auxquels elles ne sont point préparées. Chacune a déjà derrière elle un passé ou une tradition qu'elle a fait sienne et qui la spécifie.

" Chaque peuple a, par conséquent, la constitution qui lui est appropriée et qui lui convient." (idem)

Et celle-ci la rend plus ou moins réceptive à tel ou tel changement ; en tout cas elle ne l'adoptera qu'après une longue maturation. Les étapes historiques, lieux et moments où elles se produisent, dépendent de moult conditions, toutes humaines certes mais réglées par un contexte ou un vouloir général et non par le caprice de quelques individus ou illuminés.

Quel que soit le privilège que l'on concède à l'Occident, on ne l'assimilera pas cependant à une rupture. Entre l'Est et l'Ouest humains il ne saurait y avoir de hiatus, tous deux co-appartiennent bien à la même *Histoire universelle*. Simplement il se trouve que depuis un certain temps déjà, et pour l'instant encore, celui-ci a fait preuve d'un dynamisme plus marqué et fut à l'origine tant de " l'ascension proprement dite et la véritable renaissance de l'esprit [qui] doivent être cherchées d'abord en Grèce " que d'" une immense découverte concernant ce qu'il y a de plus intérieur et la liberté ... [et qui] fut un superbe lever de soleil ... la Révolution en France "<sup>256</sup>. En ce sens et en ce sens seulement, on acquiescera à l'image d'une histoire circulaire.

" L'idée courante que les affaires humaines sont un cercle " (Aristote<sup>257</sup>).

Et, à mille lieues de toute répétition, l'on y lira l'approfondissement du Devenir.

A la terminologie près, Marx parvient à des conclusions quasi identiques, lui qui fait également débiter le processus historique en Orient avec le mode de production asiatique, caractérisé par le despotisme et "l'esclavage généralisé" et en situe pareillement l'achèvement, ou du moins ses prodromes, quelque part en Europe / Occident avec " la société bourgeoise ... l'organisation historique de la production la plus développée et la plus variée qui soit ". D'où sa séquence, très proche de la périodisation hégélienne.

<sup>256</sup> *R.H.* II. 1. p. 84 (cf. *H.Ph.* Introd. III. C. II. p. 216) ; V. p. 280 ; *H.Ph.* Ph.M.A. p. 1133 ; *Ph.D.* § 274 R. (cf. égal. § 218 R. et Montesquieu, *E.L.* I. 3.) ; *Ph.H.* 2<sup>e</sup> p. p. 171 et 4<sup>e</sup> p. 3<sup>e</sup> s. III. pp. 339-340 ;

cf. égal. Kant *C.F.* 2<sup>e</sup> s. 6. et Fichte, *Consids. sur la Révolution française*

<sup>257</sup> *Physique* IV. 14. 223 b 23



" A grands traits, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne peuvent être *qualifiés* d'époques progressives de la formation sociale économique. Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme contradictoire du processus de production sociale, contradictoire non pas dans le sens d'une contradiction individuelle, mais d'une contradiction qui naît des conditions d'existence sociale des individus ; cependant les forces productives qui se développent au sein de la société bourgeoise créent en même temps les conditions matérielles pour résoudre cette contradiction. Avec cette formation sociale s'achève donc la préhistoire de la société humaine."

Bien plus qu'un désir (fantasme) ou un *idéal* moral pur, c'est-à-dire un(e) rêve/utopie, le communisme représente, dans la théorie marxiste, l'aboutissement et le vecteur de l'Histoire.

" Le communisme n'est pour nous ni un *état* qui doit être créé, ni un *idéal* sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel. Les conditions de ce mouvement résultent des prémisses actuellement existantes."

Pour en parler, son auteur retrouve des accents hégéliens, en dépit de son matérialisme avoué.

" Il est la *vraie* solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, la vraie solution du conflit entre l'existence et l'essence, entre l'objectivation et l'affirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il en est conscient.

L'évolution historique tout entière est le processus *réel* auquel il doit sa naissance : elle est l'acte de naissance de son existence empirique ; de même aux yeux de sa conscience pensante, elle est l'évolution de son propre devenir compris et connu comme tel."

A l'instar de la Liberté philosophique, le Programme politique s'élabore progressivement, selon un rythme précis : tout n'est pas possible n'importe où et n'importe quand.

" Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants."

Et il emprunte les mêmes voies souterraines, telle celle de la "vieille taupe !" shakespearienne, tout en mettant à jour des lois (vérités) non moins éternelles que les vérités du Philosophe. S'adressant à ses compatriotes dans la Préface de la première édition allemande du *Capital*, il n'hésitera pas à les avertir, à propos du modèle anglais sur lequel il étaye toute son analyse : "*De te fabula narratur* (C'est de toi dont il s'agit dans cette histoire)." <sup>258</sup>

Reste que si l'Histoire tend vers la Liberté-Égalité, sa réalisation plénière bute sur une limite et pose problème. Le Philosophe a beau l'appeler "question empirique", sans sa solution idoine, "le dernier mot de l'histoire" (vide supra III. 1.) risque de ressembler à un mot creux.

### 3. Limite

Loin de réaliser véritablement l'Unité ou l'Universalité impliquée par la Fin de l'Histoire, la société bourgeoise -celle de Hegel et la nôtre- n'en propose qu'une idée purement formelle. Certes elle accorde bien à tous les mêmes droits -ce qui constitue en soi un immense progrès par rapport aux sociétés antécédentes- mais faute de leur offrir les mêmes possibilités de les faire valoir, elle continue à légitimer, quand ce n'est pas à renforcer les pires des inégalités ou iniquités tant entre les sociétés (pays développés contre pays sous-développés baptisés par euphémisme pays en voie de développement) qu'à l'intérieur d'une société, entre les classes, les unes bénéficiant de presque tout, pendant que les autres ne disposent de presque rien hormis leur force de travail, et surtout pas des " avantages spirituels " (vide supra II. 2. B. c.). L'égalité démocratique demeure bien une égalité formelle. La déchirure sociale persiste, sous la forme de la lutte ou " d'antagonismes de classes " qui demeure un invariant de l'histoire.

" L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de luttes de classes." (Marx<sup>259</sup>)

<sup>258</sup> *Fonds. Cr. écon. pol.*, Succ. formes écon. soc. p. 459 ; *Contrib. Cr. écon. pol.* Introd. III. p. 169 ; Préf. p. 5 ; *Idéol. all<sup>de</sup>* I. A. 2. p. 1067 ; *1<sup>ère</sup> Cr. éc. pol.* (1844) 3<sup>e</sup> p. XVI. p. 229 ; *18 Brumaire* I. p. 173 et VII. p. 256 (citation de *Hamlet* I.5. ; pour Hegel, cf. *H.Ph.* La philo. all<sup>de</sup> récente E. Résultat p. 2112) et *op. cit.* p. 18 ; cf. égal. Hegel, *H.Ph.* Introd. IV. App. p. 314

<sup>259</sup> *Manifeste* I. p. 31 et II. p. 85

Aussi il est fallacieux d'interpréter, avec des idéologues « libéraux » actuels intéressés, " la société bourgeoise moderne " comme la fin en acte de l'Histoire mais il faut au contraire l'inscrire dans " la préhistoire de la société humaine " et prévoir une prochaine étape : celle d'une société socialiste et/ou communiste qui harmoniserait le fait avec le droit et qui ne pourrait se produire, à moins qu'elle ne soit en train de se réaliser secrètement, qu'en Occident, les ex-sociétés socialistes de l'Est européen, l'URSS en tête –pays semi-asiatique-, n'ayant connu qu'une révolution bourgeoise en retard. Qu'auraient-elles pu expérimenter du reste d'autre, eu égard à la situation économique (pays agraires, Tchécoslovaquie exceptée), sociale (misère de l'immense majorité du peuple), juridique (inégalités ou injustices criantes) et surtout mentale (analphabétisme ou arriération culturelle de pans entiers de la population). Cela vaut davantage encore pour la Chine.

Seulement il se pourrait fort que ce dernier stade ne soit pas non plus en mesure de régler définitivement la difficulté ici en cause. En effet celle-ci tient à l'opposition permanente entre l'exigence/l'insistance absolument légitime et incontournable de l'égalité et les contraintes non moins inévitables aussi bien des individus dans ce qu'ils ont de particulier que de l'ordre social, pour partie conditionné par les circonstances du lieu et du moment. Tout en affirmant une fin, l'Histoire ne l'affiche jamais, demeurant toujours confrontée à un " travail ultérieur ". " Ainsi se continue le mouvement et le trouble. Voilà la collision, le nœud, le problème où en est l'histoire et qu'elle devra résoudre dans le temps à venir. (...) Ce conflit est encore fort éloigné de sa solution. ... Cette contradiction dont on n'a pas conscience d'une manière générale est le mal dont souffre notre temps. " (Hegel) Il faut compter ici avec la diversité du contexte et du rythme de développement des cultures, qui justifie leur inégale acceptation d'une transformation aussi radicale : l'immatrité de certaines forme une des raisons de l'échec final du « socialisme » récent, quels que fussent par ailleurs ses acquis, en matière d'éducation / instruction, de santé ou de justice / redistribution sociale.

Plus radicalement on ne saurait espérer ni souhaiter éliminer toute différence, inégalité, intérêt particulier ou opposition, l'existence sociale en général se nourrissant d'elles, et, sans elles la vie perdant tout attrait ou motivation, rien ne pourrait se produire.

" Car il n'y a d'intérêt que là où il y a opposition. ... Rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion." On continuera certes à rêver à une Société harmonieuse ou heureuse : définitivement pacifiée, mais on ne la rencontrera nulle part dans l'Histoire.

" Dans la considération de l'histoire, on peut adopter aussi le point de vue du bonheur – mais l'histoire n'est pas le lieu de la félicité. Les périodes de bonheur y sont ses pages blanches." (idem)

En l'absence d'une Humanité désintéressée ou pure, elle se réduirait du reste à l'inertie ou à l'uniformité, soit à la mort.

La Fin de l'Histoire reste(ra) éternellement une Idée limite. Et cet inachèvement du devenir historique est somme toute logique : il s'explique par le fait que celui-ci se déroule dans la sphère de l'extériorité -soit dans le domaine d'" une *nécessité extérieure* " ou " dans le royaume de la non-liberté ", celui de " la prose du monde " (idem<sup>260</sup>)-, puisqu'il concerne le rapport de l'Homme au monde : nature en général (économie) ou nature biologique de l'homme (politique). Nul risque donc de voir l'Histoire sombrer soit dans la « satisfaction » animale occidentale soit dans le « snobisme » japonais, selon les prédictions fort hasardeuses de Kojève<sup>261</sup>. L'homme ne peut s'abstraire totalement des contraintes (déterminismes) que l'extériorité fait peser sur lui et est condamné à porter éternellement le fardeau de " la nécessité naturelle " (Marx). Membre depuis sa naissance du " royaume de la nécessité", l'être humain a la capacité certes de s'en déprendre continûment mais non celle de s'en exiler intégralement, sauf à n'être plus

<sup>260</sup> *Ph.H.* Introd. *R.H.* V. p. 296 ; 4<sup>e</sup> p. 3<sup>e</sup> s. chap. III. p. 343 - *Ph.R.* 1<sup>ère</sup> p. chap. III. 2<sup>e</sup> s. III. 3. pp. 257-258 ; *Ph.H.* Introd. *R.H.* II. pp. 90 – 108-109 ; 116 et *Esth.* Id. B. chap. II. III. 2. pp. 203 et 205

<sup>261</sup> *I.L.H.* pp. 433 – 437 note (2) 1<sup>ère</sup> et 2<sup>nde</sup> éd.

un homme : *un animal* culturel. L'Autonomie ou la Liberté qu'il acquiert au cours du temps par la production et la politique demeure à jamais partielle et par là même insatisfaisante du strict point de vue *humain*. S'ensuit la légitimité pérenne de l'Impératif éthique et/ou de la Protestation politique (Révolution), en même temps que son caractère désespéré / tragique.

La vraie Liberté, " le royaume de la liberté ", ne se trouve que dans une Histoire intérieure, une Production auto-finalisée: "le développement des forces humaines comme fin en soi"<sup>262</sup>, soit dans la «création» ou la culture spirituelle : l'Art, la Religion ou la Science (Philosophie), qui, tout en étant dépendante dans son fonctionnement de la sphère économique et politique, en transgresse cependant les limites et forme un domaine sui generis, soumise à lois autres. Sens en marche, l'Histoire proprement dite est bien déjà " l'image et l'acte de la Raison ", un témoignage de " *la Providence* " et donc une " *Théodicée* " (Hegel), mais elle *n'en est que* l'image, et donc pas encore le Sens réalisé ou la Théodicée véritable qui s'accomplit ailleurs, dans une discipline « supérieure ».

Pour indispensable que soit son étude, elle ne témoigne que partiellement de l'Absolu, entachée qu'elle demeure aussi, à l'instar de " l'Idée de la Nature " ou de la Physique, d'une contingence irréductible.

" *L'histoire* aussi rentre dans ce cas pour autant que, si l'Idée est son essence, son apparition est néanmoins dans la contingence et dans le champ de l'arbitraire." (idem)

Avec celle-ci, et en dépit de sa « supériorité » sur elle, la science historique reste circonscrite dans la sphère des " sciences ... positives ", dont l'authentique « transgression » ne peut s'écrire que dans et par la Théo-logie ou la Logique / Philosophie : la Science absolue.

" La science [absolue] seule est la théodicée " (idem).

Tout en déplorant, justement parfois, puérilement d'autres fois, le fil des affaires humaines – " J'ai fait l'expérience de l'absurdité du cours de ce monde " (idem<sup>263</sup>)-, on se tournera donc résolument vers la Connaissance suprême.

Avant néanmoins de faire droit directement à cette dernière, il importe de se pencher sur la Psychologie, face interne et fondement, nous l'avons dit, de l'Anthropologie, puisqu'elle envisage l'« intériorité » des oeuvres humaines.

<sup>262</sup> cf. supra II. 2. B. c. n. 206

<sup>263</sup> *R.H.* chap. I. pp. 49 ; 56 ; 58 ; 67 ; *E. I.* § 16 R. ; *Lettre* 85. à *Zellman* 23/1/1807 (cf. égal. *Ph.H.* fin) et *Lettre* 173. à *Niethammer* in *Correspondance* I pp. 129 et 306

## CONCLUSION

Science de l'Homme et de ses oeuvres (Culture), passées, présentes –et pourquoi pas futures ?-, l'Anthropologie ou l'Histoire ne se contente pas de pointer les différences entre celles-ci et de conclure à un relativisme qui, poussé à l'extrême, conduirait simplement à la négation du concept d'Humanité. Tout au contraire elle démontre que ces dernières ne sont nullement exclusives d'une unité, sans laquelle, faute d'esprit commun, les institutions de la société d'une époque ou d'une contrée données ne seraient ni compréhensibles par, ni transmissibles aux hommes d'un autre temps ou d'un autre lieu. Aussi postule-t-elle une signification d'ensemble des oeuvres humaines.

Partant de cette prémisse, parfaitement conforme à l'Idée de la Communauté ou du Genre humain, l'Anthropologie se propose de déterminer / étudier les règles universelles présidant aux actions ou fabrications de ce dernier, et, au-delà, la Règle des règles censée les régir toutes. Dépassant la variété des cultures (sociétés) et des pratiques qui les composent, elle vise ainsi à établir / instaurer un Sens général / universel de tout ce que nous créons ou faisons, montrant par là-même que l'Homme n'agit pas au hasard mais obéit à des lois ou des principes dans son comportement, ce qui est le moins que l'on soit en droit d'attendre de la part d'un animal rationnel.

Cette rationalité, elle la saisira à même les grandes Institutions (Famille, Économie, Politique) structurant les comportements de toute collectivité dans son comportement à l'égard de la nature, et dont elle montre qu'elles sont unanimement gouvernées par des Lois (Alliance, Échange, État) établies par les hommes eux-mêmes, au lieu d'être soumises à des forces biologiques. Et puisque ces lois relèvent de la « convention » humaine et non de la contrainte naturelle, elles renvoient similairement à un « accord », une entente ou une communication entre des sujets présumés libres et égaux, elle-même rendue possible exclusivement par le Langage.

La Culture s'articule bien autour d'une Idée ou Raison commune, le *Logos*, où elle puise sa source et dont elle tire sa signification, celle d'une Oeuvre artificielle par laquelle l'Homme, s'arrachant à la Nature, marque sa différence par rapport à elle et s'exprime soi-même, jusque dans ses gestes apparemment les plus spontanés. Partant il assigne également à ce dernier la direction, la fin ou le sens qu'il se doit de poursuivre, celui-même du reste que l'Histoire n'a cessé d'emprunter, la constitution d'une société libre et égale, où tous pourraient exprimer semblablement leur appartenance à Humanité.

Nonobstant l'aspect arbitraire ou hasardeux du déroulement des événements historiques, qui ne sont jamais après tout que les oeuvres humaines passées, on admettra en effet une *Raison dans l'Histoire* : postulat minimal de tout désir de compréhension (rationnelle) historique.

" Il faut apporter à l'Histoire la foi et l'idée que le monde du vouloir n'est pas livré au hasard. Une Fin ultime domine la vie des peuples ; la Raison est présente dans l'Histoire universelle –non la raison subjective, particulière, mais la Raison divine, absolue : voilà les vérités que nous présupposons ici." (Hegel<sup>264</sup>)

Mieux, le procès même de l'Histoire témoigne du Progrès de la Raison, dans la mesure où il passe par différentes phases reliées entre elles (Autocratie, Aristocratie, Démocratie), au cours desquelles l'Idée de la Liberté et/ou Égalité se réalise toujours davantage.

Seulement cette réalisation bute invariablement sur une limite imposée par l'insertion de l'Homme dans le monde et le double statut qu'une telle situation entraîne pour lui : être de Nature et de Culture. Si la seconde lui permet certes et l'oblige même à tendre vers l'unique but correspondant à son destin de créature parlante, l'universalité, la seconde l'empêche de jamais l'atteindre complètement, le retenant prisonnier de données particulières qu'il n'a pas choisies. En conséquence l'Histoire est condamnée à l'inachèvement ; elle connaît assurément une fin mais certainement pas de point final.

D'où l'incomplétude définitive de l'Oeuvre humaine, tant du moins qu'elle se rapporte à l'extériorité / la nature, et la nécessité d'envisager son dépassement vers l'Oeuvre interne (Pensées, Représentations) des hommes, puis vers l'Oeuvre absolue (Pensée, Esprit pur), l'Art, la Religion et la Science.

---

<sup>264</sup> *op. cit.* 2<sup>e</sup> éd. chap. I. pp. 48-49