

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

Problèmes ontologiques et éthiques d'une philosophie de la culture [Ontological and ethical problems of philosophy of culture]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Renaud, Isabel Carmelo Rosa;Renaud, Michel
Publisher	Universidade dos Açores
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 06:21:15
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/224711

PROBLÈMES ONTOLOGIQUES ET ÉTHIQUES D'UNE PHILOSOPHIE DE LA CULTURE

par
ISABEL CARMELO ROSA RENAUD
et
MICHEL RENAUD

La présente étude a pour but de mettre en relief les noyaux significatifs d'une philosophie de la culture. Parmi les multiples questions que suscite le phénomène culturel, deux points de vue ou deux méthodes d'approche ont été retenus, ceux de l'éthique et de l'ontologie, qui déterminent les deux parties de l'exposé. Sous le titre de «expression culturelle et ontologie de l'esprit», la première partie de cette étude philosophique de la culture tentera de cerner progressivement l'enjeu de la culture. Il apparaîtra ainsi que la philosophie de la culture repose sur une certaine compréhension de la subjectivité spirituelle. En ce sens, l'approche philosophique de la culture diffère de l'approche propre à l'anthropologie culturelle. Une définition philosophique de la culture se cherchera en plusieurs moments, par la différence entre culture et civilisation, par le rapport de la culture au désir, enfin par le caractère symbolique des formes culturelles. Le détour par la pathologie du désir éclaira la nature proprement spirituelle des expressions culturelles. Entre l'esprit de la culture et l'esprit de la subjectivité se révèle un cercle de pensée dont on précisera les contours.

Poursuivant l'analyse d'un point de vue éthique, la seconde partie de l'exposé s'attachera à préciser les relations d'opposition et de convergence entre «la stratification culturelle et la transcendance de l'horizon éthique». Le traitement de cette question amènera à reconnaître dans la culture trois dimensions: la culture comme tradition, comme expression et comme devoir-être. On interrogera ensuite la transcendance de l'horizon sur lequel se base le jugement de valeur. Le problème de la relation entre culture et éthique surgit alors comme la possibilité de concilier le caractère relatif des éléments culturels et l'horizon transcendant présent dans la culture comprise comme devoir-être. Il s'agit de concilier l'universalisation éthique *de droit* avec la constatation du fait de la stratification culturelle.

Cette étude s'achèvera sur une brève conclusion qui thématizera l'enveloppement réciproque des deux parties ¹.

§1 — EXPRESSION CULTURELLE ET ONTOLOGIE DE L'ESPRIT

Une constatation met en marche la réflexion sur la culture: le désarroi que ressent l'Occidental devant la variété de manifestations culturelles contradictoires au sein d'une même société aussi bien que devant la confrontation de cultures provenant d'autres continents engendre un relativisme pratique et concret, devenu lui-même un fait de culture. Tout se passe comme si le problème, voire le scandale, qu'a toujours constitué pour la philosophie l'opposition de systèmes philosophiques différents

¹ La première partie consacrée aux problèmes ontologiques de la culture est de la responsabilité de Michel Renaud, et la seconde, qui traite des problèmes éthiques, est de la responsabilité de Isabel Carmelo Rosa Renaud.

se reproduisait aujourd'hui pour le monde culturel. Avec cette différence toutefois que si tout système philosophique essaie pour lui-même de rendre compte soit de l'insuffisance, soit de l'enchaînement dialectique des philosophies du passé, une réflexion première sur la culture n'a pas pour but de rendre raison de la multiplicité synchronique des cultures, ni de l'enchaînement historique des différentes figures culturelles. En ce sens une philosophie de la culture n'implique pas une philosophie de l'histoire de la culture, alors que l'élaboration d'une philosophie nouvelle implique presque nécessairement une philosophie de l'histoire de la philosophie.

Le premier obstacle auquel se heurte une philosophie de la culture est celui d'une définition adéquate de la différence entre culture et civilisation. De manière restrictive nous entendons par culture l'ensemble des expressions corporelles, esthétiques, artistiques, des théories scientifiques et des attitudes éthiques ainsi que religieuses. Apparemment englobante, cette définition laisse cependant de côté le caractère technique ou plus exactement technologique qui s'appuie sur les sciences de la nature aussi bien que sur les sciences de l'homme. Deux précisions sont ici nécessaires. En premier lieu, on s'aperçoit qu'il est impossible de dissocier nettement culture et civilisation, dans la mesure où la science ouvre l'espace de nouvelles découvertes d'ordre technologique en même temps que celles-ci, à leur tour, exercent sur la science une influence d'orientation et de stimulation de plus en plus déterminante. Il s'ensuit que le contenu du concept de culture ne peut être dissocié du concept de civilisation que de manière abstraite et que les contours de la distinction seront aussi fluents que ceux qui séparent soit la science de la technologie, soit — autre exemple — la théorie politique de la pratique politique. Cette constatation suggère en second lieu, comme critère de définition pour la culture et la civilisation, la différence entre l'*épistémè* et la *praxis*. Ce critère n'est pourtant plus valable car les expressions artistiques et littéraires relèvent d'une intentionnalité qui n'est pas celle du connaître. C'est plutôt le terme d'*expres-*

sion qui paraît être le concept clé de la culture, si bien que la difficulté de cerner l'ensemble des manifestations culturelles sous une définition qui leur est adéquate tient à la richesse interne aussi bien qu'à la multiplicité des *expressions* que l'homme se donne de son humanité. Nous proposons de distinguer culture et civilisation sur la base du lien qui unit l'homme à son expression. Le savoir scientifique, la compétition sportive, l'œuvre de littérature, le projet et la décision éthiques, la célébration religieuse sont autant d'expressions différentes de l'être homme, tandis que la manière dont, par choc en retour, les objets de la technologie transforment la vie quotidienne, les rapports entre les hommes et éventuellement les expressions humaines (comme celles du folklore, qu'ils peuvent contribuer à supprimer) relève d'un phénomène de civilisation plutôt que de culture. Même si les œuvres de civilisation sont également une expression de l'homme, leur finalité première est changer, faciliter ou développer les conditions qui permettent à l'homme de se donner une expression de soi-même. Si l'on y ajoute le domaine des expressions corporelles (sports, folklore, etc.), ainsi que l'attitude scientifique, la culture recouvre pour l'essentiel les thèmes qu'aborde Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* sous les sections *Geist* (Esprit) et *Religion* dans la mesure où ces matières sont envisagées comme expressions de l'Esprit humain.

La mise en mouvement de la réflexion philosophique à propos de la culture soulève une difficulté spécifique. La philosophie n'est-elle pas elle aussi œuvre de culture en tant qu'expression de l'homme ? Dès lors s'il est vrai qu'une réflexion philosophique sur la culture implique la détermination plus précise du statut de l'expression dans la création culturelle, il faut ajouter que cette approche philosophique du concept d'expression est à son tour impossible sans la détermination philosophique préalable de l'esprit de la *subjectivité* et sans la caractérisation de l'esprit d'une culture. C'est dans le rapprochement de ces deux faces du concept d'esprit (esprit de la subjectivité et esprit de la culture) que repose la possibilité

de présenter notre propre philosophie comme un phénomène d'expression culturelle, de telle sorte que l'esprit de la culture se répercute sur la manière dont nous comprenons philosophiquement le concept d'esprit. Il y a donc un cercle entre la subjectivité spirituelle philosophiquement comprise et la forme spirituelle qui se dégage des manifestations culturelles. La philosophie reflète l'esprit de la culture, elle en est marquée, au point que lorsqu'elle élabore — ou dissout — le concept de subjectivité, elle ne fait souvent que thématiser un ensemble de perceptions ou de sentiments implicites et vécus par bon nombre d'individus ou de groupes humains. Comme l'énonçait Hegel dans l'aphorisme célèbre de la préface à la *Philosophie du Droit*, le philosophe se lève non pour prédire, mais pour dire comment s'est formé l'esprit de la culture au sein de laquelle il parle. Toutefois ce dire du philosophe ne se contente pas d'être pur reflet, mais se prononce sur les conditions de possibilité à partir desquelles se comprend l'esprit de la culture. Aussi la philosophie de la culture implique-t-elle une prise de position préalable sur l'être de la subjectivité et la manière dont le sujet, l'homme, est doté d'esprit. Tel est le cercle : l'esprit de la culture implique une détermination de l'esprit de la subjectivité, de même que celui-ci est lui-même une forme expressive de celui-là.

I. La tâche consistera à éclairer les deux versants de ce cercle. Nous commencerons par dire que la meilleure porte d'entrée pour la compréhension d'une philosophie de la culture est l'élaboration des concepts de sujet et d'esprit. La subjectivité est en premier lieu la dimension expressive par laquelle le corps humain apparaît et est «habité». La métaphore de l'habitation implique d'une part l'impossibilité de définir la subjectivité par des concepts purement logiques (mathématiques ou scientifiques) et, d'autre part, révèle le centre unificateur des multiples expressions de cette même subjectivité. Le sujet n'existe pas indépendamment de son expression et il a besoin de celle-ci pour s'actualiser. Parler de l'actualisation

de la subjectivité dans ses expressions signifie que le centre unificateur qui constitue le sujet comme tel est antérieur à son avènement expressif et projette son actualisation réalisante comme une anticipation de soi-même. Dans la mesure où elle se produit dans le temps, l'auto-réalisation du sujet implique qu'à chaque moment du temps, la subjectivité ne puisse se saisir dans la totalité de son être réel; elle ne domine la durée de sa manifestation temporelle que par une saisie abstraite et formelle de soi. L'auto-réalisation n'est donc pas auto-possession totale. Inversement, la possibilité qu'a le sujet de se projeter et de ressaisir de la sorte son unité au sein de la multiplicité de ses manifestations expressives empêche de poser l'identité entre le sujet et l'ordre temporel de l'expression de soi. Immergé dans le temps qui devient son temps, et par là dimension *historique* de son être, le sujet ne dépasse le temps qu'au sein même du temps, et c'est dans l'histoire qu'il se découvre et se réalise comme transhistorique. La dialectique spécifique de la subjectivité consiste donc dans le fait que le sujet à la fois est identique à soi sur le mode de la réalisation temporelle de soi et diffère de celle-ci par le dépassement qui le révèle à soi-même comme être transhistorique. Telle est la part de vérité qui me semble présente dans les tentatives de discerner par-dessous et par-delà l'être empirique du sujet une subjectivité transcendente. On remarque toutefois que le mot transcendantal reçoit ici une connotation beaucoup plus ontologique qu'épistémologique ou gnoséologique, en visant la non identité entre la subjectivité et l'ordre de ses expressions ou manifestations temporelles. La saisie de l'identité *formelle* du sujet avec soi et le contenu de son acte réalisant ne se trouvent pas dans une relation purement logique et statique de forme à contenu, mais cette saisie projetée et toujours seulement partiellement réalisée confère dialectiquement à son contenu historique une dimension unifiante qui l'élève de plus en plus à l'unité d'une histoire propre, tandis qu'inversement le contenu diversifié dans lequel le sujet s'exprime empêche

celui-ci de se refermer dans le formalisme abstrait de sa pure saisie de soi.

L'approche dialectique de la subjectivité permet à son tour une définition philosophique de la culture. Celle-ci couvre *l'ensemble des manifestations expressives qui constituent l'acte d'auto-réalisation du sujet*. A vrai dire, cette définition n'est encore que partielle car elle ne comprend la culture que sur la base d'une philosophie du sujet isolé, en corrélation avec d'autres sujets, mais non encore comme sujet collectif. Elle permet cependant de reconnaître dans la culture une dimension *subjective* en tant qu'elle comprend l'ensemble des œuvres dont la présence matérielle, visible, durable ou durablement réitérable rejaillit sur la compréhension que l'homme, comme corps expressif, tire de lui-même.

II. La plupart des réflexions que l'on peut lire à propos de la culture relèvent de considérations sociologiques ou anthropologiques. Un des thèmes principaux en est le rapport *nature-culture* et la différence qui sépare la constitution de groupes animaux de celle de sociétés humaines. Or si le mouvement propre de la nature est créé par le besoin et suscite le désir, la question est bien de savoir quand le désir animal se meut en désir humain, quand dès lors la nature animale devient nature humaine. Transcrite en termes philosophiques la question de la relation nature-culture concerne la relation entre le désir et son expression. Tout corps expressif est désirant, mais l'*expression* humaine qui érige le désir non au-dessus de la nature, mais qui l'érige en nature spécifiquement humaine, ouvre la culture à un second essai de définition, complémentaire du premier, dans lequel la culture apparaît comme *médiation de la jouissance à travers la sublimation du désir*. Les termes employés ici — méditation, sublimation, jouissance — véhiculent un héritage psychologique, psychanalytique et philosophique trop riche et complexe pour qu'on puisse l'éclairer comme il le faudrait. Il n'empêche que la culture introduit entre le désir et la jouissance qui scelle l'obtention du but désiré la distance, le

retard, la différence de niveau où vient se loger l'expression *culturelle* du désir. Comme il ne s'agit pas d'un mécanisme préréglé entre le désir et son accomplissement, l'ouverture du va-et-vient totalement clos que constituerait le fonctionnement de la pulsion émanant du corps en vue de sa satisfaction directe laisse le champ libre à la création des expressions nouvelles du désir autant que de la jouissance. Alors que la première définition que nous avons fournie de la culture descendait du sujet formel vers l'ordre des expressions objectivantes, celle-ci a pour mérite de partir de la nature désirante et, par une réflexion qui devrait s'interroger sur les seuils que parcourent les transpositions du désir, introduit plus directement à la composante *symbolique* constitutive de toute l'expression. Aussi la philosophie de la culture est-elle de nature *herméneutique*, car elle implique une interprétation de la dimension symbolique de l'expression considérée comme expression du désir.

Que les manifestations culturelles appartiennent à l'ensemble des expressions symboliques, il n'y a là, en réalité, aucune découverte bien nouvelle. Plus complexe et énigmatique est cependant la question de savoir comment, si tout symbole implique un ou des signifiants ainsi que des signifiés. Or il est impossible de fournir une réponse exhaustive a priori à cette question; dans le cas contraire, nous posséderions la clé de toutes les expressions culturelles, ce qui transformerait celles-ci en pures allégories d'un signifié toujours déjà à portée de main avant le moment de sa propre création. La culture ne comporterait dès lors aucune nouveauté, mais serait l'accumulation et la répétition variée d'un sens toujours identique, comme si la sublimation piétinait sur ses propres inventions sans jamais sortir des traces où, comme dans une ornière, elle reste emprisonnée. Le second moment de notre analyse aboutit à la conclusion suivante: dans la mesure où la culture est la médiation sublimée de la jouissance, la philosophie de la culture implique une *herméneutique* du désir et de toutes ses manifestations.

III. Le fait de poser la relation de signifiant à signifié à propos du désir et dans le contexte d'une philosophie de la culture invite à préciser la manière dont on peut accéder au plan du signifiant. Est-il en outre possible de déterminer a priori les contours des différents niveaux d'intelligibilité du signifiant ainsi que les relations internes de ces niveaux, leur hiérarchie éventuelle? Quels sont les critères qui pourraient nous aider dans cette entreprise? Autant de questions auxquelles une herméneutique de la culture devrait pouvoir répondre. Or il semble bien qu'une approche négative est le meilleur porche d'accès à cet ensemble de questions que nous ne pourrions élucider ici. Je dirai donc que la culture est le foyer privilégié de l'aliénation du sujet. Je comprends l'aliénation dans un sens ontologique voisin du sens étymologique: le sujet se rend étranger à soi, il trahit son essence, c'est-à-dire l'invitation à laquelle son être le convie, par un ensemble de distorsions qui, dans le langage énoncé ci-dessus, pourraient être appelés «niveaux» inadéquats relativement au signifié du désir. Dans le sillage du paragraphe 85 de l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant², on peut relever ces distorsions qui, comme passions, sont susceptibles de s'étendre à tous les domaines où s'exprime le désir, et qui, négativement, révèlent ce que n'est pas l'esprit de la culture. La «manie de posséder», «passion entièrement dépourvue de principe spirituel», dit Kant, amène à conclure que le sens de la culture ne réside pas dans l'*appropriation* de la culture par chaque individu, de telle sorte que la culture ne peut être un bien que l'on possède, tant au niveau individuel qu'au niveau collectif. Le degré de culture d'un individu ou d'une société ne se mesure donc pas à la quantité de biens ou d'expressions culturelles qu'il achète ou acquiert, même lorsqu'il s'agit de fins aussi heureuses que la constitution de musées dont le contenu provient éventuellement d'achats

² KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 85. Edição de l'Académie; § 82 da «Kantstudienausgabe».

faits à l'étranger. En second lieu, le sens de la culture ne repose pas sur la «manie de la domination», qui implique toujours, d'une manière ou d'autre, l'usage de la force. Autre considération en apparence simpliste, mais dont le champ d'application est immense! Qui ne connaît, spécialement dans les milieux d'enseignement, le système de concurrence qui vicie les débats intellectuels, universitaires, culturels, par la volonté de transformer en instrument de domination, voire d'élimination de partenaires, l'ensemble des découvertes et des connaissances scientifiques ou littéraires que l'on a acquises. On retrouve au niveau de la philosophie de la culture ce que l'anthropologie culturelle décrit comme phénomène d'acculturation. La rencontre *violente* de deux cultures radicalement différentes, comme dans le cas de l'Espagne du seizième siècle avec la culture Inca, ne peut provoquer que élimination géographique et destructions psychologique (psychose des individus qui voient en une fois bafoués et ridiculisés leurs systèmes sociaux, scientifiques, moraux et religieux). En troisième lieu, le sens de la culture ne consiste pas à donner un contenu à la «manie de l'honneur», laquelle repose tout entière sur l'apparence. Proust a décrit de manière admirable le culte d'une superficie culturelle, comme si l'ordre du «culturel» et du «cultivé» se recouvraient adéquatement.

Le détour par la pathologie du désir fait comprendre négativement ce que n'est pas l'essence de la culture, mais, d'un côté, transpose le problème de l'essence de la culture vers la question de sa finalité et, de l'autre, introduit une dimension qui n'a pas encore été envisagée jusqu'à présent dans cette approche philosophique: l'essence de la culture implique l'ordre intersubjectif et non individuel. Le sujet se rend étranger à soi lorsqu'il privilégie au niveau de sa relation avec autrui l'ordre de la *quantité*, l'ordre de la *force* ou l'ordre de l'*apparence* autonome. Telle est la triple aliénation qui menace toujours la relation du sujet à l'ensemble des expressions constitutives de la culture.

IV. La différence entre l'anthropologie culturelle et la philosophie de la culture réside, semble-t-il, dans le fait que la première étudie les expressions culturelles en tant qu'ensemble donné de manifestations objectives : mœurs, us et coutumes, folklore, normes éthiques proclamées. La philosophie de la culture aborde ce même problème en mettant en relief la relation qu'à l'égard de ce donné la subjectivité vécue entretient. De plus le type d'objectivité auquel se situe l'anthropologie culturelle justifie le fait qu'elle s'installe d'emblée au niveau du collectif, tandis que la philosophie de la culture ne rejoint cette dimension que sous la forme de l'intersubjectif. A ce niveau, c'est par la reconnaissance de l'implication intersubjective, constitutive de la relation du sujet à ses expressions, que la philosophie gagne son autonomie par rapport à l'anthropologie culturelle.

En faisant un pas de plus dans la même direction, on remarque que la différence entre philosophie de la culture et anthropologie culturelle dessine le cadre où se repose la question du second versant de ce cercle. Nous avons compris jusqu'à présent comment la philosophie de la culture présuppose une philosophie du sujet ou de l'esprit subjectif. Il reste à énoncer la deuxième forme de lien entre la subjectivité et la culture : la compréhension philosophique du sujet ne serait-elle pas le reflet ou la forme expressive de l'esprit de la culture ? On se limitera à deux remarques en guise de réponse schématique. En premier lieu, la détermination philosophique des concepts de «reflet» et d'«expression» est du ressort de la philosophie; mais si la question signifie que la manière philosophique de comprendre l'esprit subjectif est gouvernée par la dépendance de formes culturelles objectives et collectives, il s'ensuit que la réponse à cette question tombe hors du champ d'investigation philosophique et relève de l'investigation propre à l'anthropologie culturelle. Si par exemple nous affirmons que l'essai pour dépasser une philosophie du sujet dans le cadre d'un structuralisme quel qu'il soit est l'expression *philosophique* d'une culture qui se vit de manière universalisée,

anonyme, impersonnelle ou dépersonnalisée, nous émettons sur la philosophie un type d'affirmation dont l'origine se situe hors de la philosophie, au niveau d'une «objectivité» propre aux sciences humaines, auxquelles appartient l'anthropologie culturelle. Or, — et c'est là la deuxième remarque — pour vraie qu'elle puisse éventuellement être, cette affirmation est *philosophiquement* indémontrable et invérifiable. En ce sens, la tension entre la philosophie de la culture et l'anthropologie culturelle est un exemple particulier de la question plus vaste que représente la relation de la philosophie aux sciences humaines.

V. La philosophie de la culture ne se contente pas de décrire un ensemble d'expressions culturelles, mais elle introduit ses critères spécifiques de jugement et de normativité. Là encore surgit la distinction entre la philosophie de la culture et l'anthropologie culturelle, car la philosophie d'un côté, décrit la manière dont la subjectivité se constitue et, de l'autre, se prononce *judicativement* sur ce qui la constitue. La philosophie ne peut renoncer à son instance judiciaire au niveau des valeurs non seulement éthiques, mais aussi des valeurs qui s'expriment dans les productions culturelles. Comment se forment, s'il en est ainsi, les principes du jugement de valeur et d'où la philosophie tire-t-elle les principes de son jugement sur les expressions culturelles? Sont-ils eux-mêmes le reflet d'une tradition historique et culturelle ou possèdent-ils une normativité de droit au-delà de toutes les contingences de leur avènement historique? La réponse qu'offrira l'anthropologie culturelle différera de celle d'une philosophie de l'esprit, car toute hiérarchie au sein des valeurs dépend à la fois d'une analyse concrète des facteurs culturels de son instauration et d'un *a priori* qui constitue le niveau propre de l'intelligibilité philosophique.

Pour conclure cette première partie de l'analyse, on soulignera à titre de conséquence combien la situation philosophique est marquée par l'esprit de la culture : le désarroi actuel concernant aussi bien la valorisation des expressions culturelles que

la juxtaposition de valeurs non seulement différentes mais opposées constitue l'*expérience* préalable propre à notre philosophie et le conflit des philosophies. Dès lors si la philosophie détermine ce qu'est et ce que doit être la subjectivité au sein des expressions culturelles, en retour celle-ci, c'est-à-dire notre culture dans son ensemble, constitue le sol qui permet à l'acte philosophique de se penser. L'inadéquation entre l'expérience originaire et l'act de la pensée empêche la philosophie de se refermer sur soi et a été ressaisi ici comme la différence entre la philosophie de la culture et l'anthropologie culturelle.

§ 2 — STRATIFICATION CULTURELLE ET TRANSCENDANCE DE L'HORIZON ÉTHIQUE

Le centre d'intérêt de cette seconde partie de l'exposé repose sur un groupe de questions qui relient la culture à l'éthique. Il y a certes une implication, voire même une imbrication réciproque, entre culture et éthique, car la culture est le sol d'où l'éthique émerge et qu'elle tente à son tour de façonner. Au sein de cette réciprocity, l'éthique est elle-même une expression de la culture, et une expression privilégiée dans la mesure où elle concerne non seulement l'action d'un homme, mais l'action des hommes tissant une histoire qui se sédimente en tradition culturelle. Le point de départ de cette seconde partie de l'analyse sera la parenté secrète qui relie éthique et culture pour qui envisage le problème de la valeur et de la finalité. Que nous donne à penser l'application à la culture d'une grille de lecture propre à la formulation d'une théorie éthique ? Telle est la question au centre de cette brève investigation.

I. Ouvrons l'*Éthique* à Nicomaque et relisons les toutes premières réflexions d'Aristote. « Tout art et toute discipline scientifique, — et il en va de même de l'action et de l'intention

morale, — tendent, de l'aveu de tous, vers quelque bien. Aussi a-t-on justement proclamé que le bien, c'est 'ce vers quoi toutes choses tendent'. Il est vrai que, entre les fins des actions et celles des arts, il y a une différence qui saute aux yeux : les unes, en effet, sont les activités elles-mêmes, les autres sont des œuvres extérieures aux activités. Or, partout où les fins sont des œuvres valent mieux que les activités elles-mêmes. Mais puisque les actions, les arts et les sciences sont multiples, multiples aussi seront les fins». Le bien, la recherche d'un bien et la question de la finalité sont d'entrée de jeu mis en relation avec l'agir compris dans le sens le plus vaste du terme. Mais ne pourrait-on pas en dire autant de la culture ? Avec l'ensemble de ses expressions, la culture n'est-elle pas la manifestation de quelque bien et l'incarnation d'un ensemble de fins ? S'il est certain que multiples sont les fins de l'agir, tout comme nombreuses sont les espèces de biens que poursuivent les hommes, multiples sont également les biens et les finalités qu'expriment les faits de culture. Il est clair que la rencontre entre éthique et culture telle que nous l'envisageons ne peut donner lieu à un recouvrement ou à une identification totale, car la culture, comprise au sens le plus large³, comporte un ensemble d'expressions d'ordre quasi-factuel, alors que l'éthique se concentre sur un ensemble de prescriptions et de normes générales, c'est-à-dire sur l'instauration d'un devoir-être prenant appui dans l'être dont l'insuffisance ou la pénurie actuelle rend possible la constitution de la norme. Si dès lors, nous affirmons que la culture relève de l'être, elle s'opposera à l'éthique dans la mesure où celle-ci présuppose une modalité du devoir-être.

Cette différence une fois reconnue, notre attention se fixe sur la pluralité des fins qui gouvernent les actions des hommes (et dont traite l'éthique) et sur la pluralité des fins qui s'expri-

³ Nous aurons à compléter cette seconde partie, et en un sens, à corriger ultérieurement, dans le troisième moment de cette seconde partie, cette caractérisation de la culture.

ment, ou se sont exprimées, dans la culture d'un groupe humain. Sous cet angle, culture et éthique s'opposent comme le passé au futur : au passé de notre mémoire culturelle constituant le présent de la culture s'oppose le futur de la recherche éthique orientant le présent de notre «ethos», de notre manière d'être et d'agir. Sans perdre toutefois le thème de la pluralité des fins, continuons la lecture d'Aristote. «A en juger par le genre de vie qu'ils mènent, le bien, — c'est-à-dire le bonheur, — la masse des hommes, c'est-à-dire les plus grossiers, ont tout l'air, (...) de penser que c'est le plaisir : car c'est là la seule façon d'expliquer que la vie qu'ils préfèrent, c'est la vie de jouissance (...). Toujours à en juger d'après le genre de vie qu'ils mènent, les hommes du monde, — c'est-à-dire les hommes d'action — ont tout l'air de penser (...) que le bien, ce sont les honneurs : car telle est ordinairement la fin de la vie politique» 1095, b 14 ss.). D'après le Stagirite, la différence de finalité dans l'action détermine ce que nous pourrions appeler aujourd'hui une multiplicité de classes d'hommes, en prenant le terme de *classe* dans une acception proche de celle d'«ensemble» et non dans le sens que Marx lui réserva. Mais si le parallélisme entre éthique et culture a quelque sens, ne faut-il pas remarquer et conclure qu'à la multiplicité des finalités exprimées dans les phénomènes culturels correspond également une pluralité de classes ou d'ensembles humains au sein d'une même société ? Une fois encore, nous ne voulons pas étudier ici la question du bienfondé de la reconnaissance, dans la société, de classes éventuellement en lutte les unes avec les autres, mais bien plutôt nous posons la question de savoir si une même société ou un même groupe humain ne peut, suivant la finalité dominante inscrite dans l'ensemble de ses manifestations culturelles, présenter une multiplicité de cultures différentes en coexistence les unes avec les autres.

En termes plus concrets, existe-t-il légitimement une culture «populaire» irréductible à la culture respectivement de la petite, moyenne ou haute bourgeoisie, elle-même non assimilable à une culture de type aristocratique ? Poser la question

en ces termes revient certes à diviser la société en classes, en ensembles; mais la question consiste à rechercher quels types de fins ou de valeurs déterminent les différences de stratification des hommes ou groupes humains au sein d'une même société. La réponse à cette question implique la coexistence de hiérarchies parallèles irréductibles, et il s'ensuit qu'il serait plus exact de parler non plus de «la» culture — usage habituel, à vrai dire commode, pourtant finalement illégitime —, mais «des» cultures d'une société donnée.

Le premier résultat, provisoire, que l'on rejoint est donc le suivant: il y a une certaine homologie entre culture et éthique considérées l'une et l'autre sous l'angle du pluralisme des cultures et des éthiques vécues au sein d'un groupe social donné. En d'autres termes la culture recouvre un ensemble de phénomènes et de modèles, c'est-à-dire *des* cultures dont la division et l'identification ne se fait pas seulement en vertu de critères spatio-temporels au sens d'une division soit géographique (culture arabe, occidentale, latino-américaine, etc.), soit chronologique ou historique (culture au siècle de Louis XIV, au siècle de Pombal, etc.). La division que nous visons consiste à reconnaître une stratification constituée par un ensemble de sous-groupes ou de classes sociales, bien que le mot de classe soit ici inadéquat dans la mesure où nous désirons souligner que la culture d'un groupe social n'est pas le reflet d'une superstructure idéologique dont la clé se situerait à un niveau autre que celui de l'autonomie des *valeurs* vécues et des *finalités* concrètement présentes.

II. Comment pénétrer alors plus profondément dans l'analyse de la relation entre pluralisme culturel et pluralisme éthique? Dans un second moment, nous affirmons que le pluralisme culturel concret implique la possibilité d'une rencontre au niveau éthique par la réalisation de mêmes valeurs au sein de cultures différentes. Par valeur éthique, nous entendons ici, sans vouloir entrer dans le détail des multiples acceptions possibles, le caractère immanente à l'action par lequel celle-ci

reçoit le *principe de son dynamisme*, de son *exigence de réalisation* et de sa *visée finalisante*. Fournissons quelques exemples d'une rencontre au niveau des valeurs éthiques sur la base de l'appartenance à des modèles culturels différents.

Consacrer la plus grande part de son temps libre à la lecture de bandes dessinées du type «fumetti» italiens, limiter presque exclusivement ses intérêts cinématographiques aux dessins animés ou à la nouvelle mode des feuilletons télévisés interminables («telenovelas») signale un niveau d'intérêt et de préoccupations esthétiques programmés par des instances directrices au plan culturel et acceptés avec aisance par une partie de plus en plus large de la population, par cette partie même qui boudera des productions cinématographiques considérées comme trop hermétiques, même lorsque celles-ci, comme par exemple dans le cas des «Fraises sauvages» de Bergmann, traite d'un sujet aussi important que le temps. Nous sommes donc en présence de modèles culturels nouveaux qui se caractérisent de plus en plus par leur diffusion généralisée et par leur dépersonnalisation. De même, qu'y a-t-il de commun entre le monde culturel de jeunes qui s'adonnent presque exclusivement aux idoles éphémères du monde de la chanson et, par ailleurs, l'espace culturel d'un adepte de la musique classique ou des nouvelles recherches littéraires ? Si même il nous faut refuser toute dichotomie facile et s'il y a des transitions insensibles d'un monde esthétique à l'autre, les attitudes culturelles extrêmes, qui parfois recouvrent de graves conflits de génération, n'en sont pas moins nettement tranchées. Parlera-t-on d'une *culture de masse*, ou de la culture des jeunes, par opposé à une culture plus intellectuelle, bourgeoisie ou aristocratique ? Nous laisserons cette question sans réponse, nous limitant à constater ici le fait de ces niveaux différents. À d'autres plans de valeurs, il y a une opposition culturelle parfois tout aussi tranchée. Si nous considérons les valeurs religieuses, quoi de commun entre l'attitude d'un pasteur d'église appliquant aveuglément et sans réflexion les consignes qu'il reçoit de l'instance ecclésiale supérieure et la recherche d'un croyant qui est amené à ressaisir sous un

jour éventuellement nouveau les affirmations de sa foi? Autre exemple : que signifie, pour une réflexion sur les valeurs culturelles d'une civilisation, le fait que dans l'hémisphère occidental, les champions sportifs de tennis ou de « formule un » reçoivent des rémunérations financières parmi les plus élevées au monde, rémunérations laissant loin derrière elles celles du Président des États-Unis, de grands banquiers, etc. ?

Peut-être faut-il opérer, à chacun des ordres de valeur dont l'ensemble modèle une figure culturelle, la distinction entre membre actif et consommateur passif du modèle culturel en question. Cette distinction n'est pas encore suffisante car parmi les agents actifs de la culture il faudra faire la distinction entre les producteurs qui disposent du pouvoir de décision et du pouvoir financier pour mettre en exécution les décisions prises, et, d'autre part, les sujets récepteurs, véritables bénéficiaires — ou victimes — des moules culturels que l'on tente de leur imposer; sujets récepteurs toutefois dont la réaction ou l'attitude active peut contribuer à leur propre transformation en véritables agents créateurs de culture. Sans vouloir nier le fait que personne ne peut être au même titre agent créateur ou inventif à chacun des ordres de valeurs culturelles, il faut reconnaître néanmoins qu'un des facteurs principaux de la stratification culturelle est aujourd'hui le degré d'activité ou de passivité dans lequel chaque homme se tient face à l'imposition de modèles culturels nouveaux. Mais l'acceptation de ces derniers ou la résistance qu'on leur impose peut émaner d'une attitude soit consciente et voulue, soit non réfléchie et spontanée.

On se trouve dès lors confronté à deux mouvements inverses : le premier réside dans le processus d'universalisation culturelle auquel s'allie souvent une dimension de nivellement. En effet la diffusion de plus en plus vaste de modèles culturels nouveaux dépasse les frontières nationales et linguistiques pour constituer des blocs culturels toujours plus vastes qui jusqu'à présent résistèrent et résistent encore à leur mutuelle absorption : culture « occidentale », « arabe », « hindoue », etc. Le second

mouvement réside dans l'effort conscient de maintenir et faire vivre les traits les plus spécifiques d'une culture, d'un peuple ou d'une nation.

Mais où se préserve donc l'essentiel de la culture d'un peuple? Dans les minorités intellectuelles qui jouissent des valeurs littéraires, artistiques, propres au patrimoine d'un pays? Au niveau des us et coutumes (l'artisanat, le folklore, par exemple) que le progrès technologique n'a pas réussi à niveler? Au niveau de l'âme, du «sentir» spécifique de chaque peuple (par exemple, la «*Sehnsucht*» germanique, qui ne recouvre exactement ni le «*spleen*», ni la «*saudade*» portugaise)? Autant de questions que nous devons également laisser sans réponse pour fixer notre attention sur notre seconde affirmation : *au sein d'univers culturels différents peut se retrouver la visée de mêmes valeurs éthiques, s'incarnant en divers types de comportement.* Nous retiendrons comme valeurs éthiques particulièrement significatives pour notre époque, en premier lieu la *vérité*, dont l'espace de réalisation est si vaste qu'il mériterait à lui seul tout un traité; vérité à l'égard de soi-même, ce qui exige le courage de la vérité; vérité au niveau de la production des messages de toute sorte (que serait le sens de la vérité dans les transactions économiques, dans l'élaboration de la publicité, dans le débat politique?). En deuxième lieu, l'*honnêteté*, à laquelle nous associerons le désintéressement par rapport aux situations de conflit entre intérêt collectif et intérêt propre. Ensuite la *justice*, dont la dimension socio-politique semble être un fait culturel de notre temps; puis le *courage* qui pourrait apparaître comme une face présente dans chacune des valeurs éthiques que nous venons de mentionner. Enfin nous ajouterons ce qui nous paraît également une valeur éthique de plus en plus nécessaire et en certains milieux de plus en plus rare : la recherche de la *compétence* et l'*esprit de service* (ou de devoir) au plan de la vie professionnelle. Il est encore bien d'autres valeurs éthiques au-delà de celles que nous avons retenues.

Il semble bien cependant qu'aucun de ces cinq grands ordres de valeurs éthiques n'est l'apanage ou le monopole d'un espace culturel particulier. Même si vérité, honnêteté et compétence s'exprimeront de manière différente dans le cas d'un banquier, d'un ouvrier, dans ceux du ministre, du chômeur, du sportif, de l'artisan ou du gréviste, il y a pour chacune de ces valeurs un dépassement de chaque univers culturel. Et c'est dans ce dépassement ou cette transcendance de la valeur éthique que se rejoignent les hommes issus de cultures différentes. La deuxième conclusion à laquelle nous parvenons est donc que *l'homologie reconnue entre un pluralisme culturel de stratification et le pluralisme éthique de fait se dépasse dans l'horizon de la valeur éthique transcendante*. L'universalisation concrète des comportements culturels due pour une grande part à la méditation de la technologie (moyens de communication, systèmes internationaux de production de biens), ainsi que le nivellement de ces mêmes comportements, non seulement ne recouvre pas l'universalisation de droit à laquelle prétend la valeur éthique, mais par un certain biais s'y oppose. L'unification éthique emprunte ainsi le chemin du devoir-être de la valeur qui attend de s'incarner, alors que le pluralisme culturel se réfère à présent à la désignation d'un fait constaté et, semble-t-il, insurmontable.

III. En opposant culture et éthique comme nous l'avons fait au deuxième moment de l'analyse, nous avons omis un élément qu'il est utile de réintégrer à présent. Si l'éthique même fait partie de la culture, il s'ensuit qu'en celle-ci figure une dimension éthique, comme le notait naguère M. Jean Ladrière : « les valeurs éthiques jouent un rôle vraiment central dans le système de valeurs d'une culture, car ce sont elles qui commandent les normes de l'action et donc déterminent en définitive les modèles de comportement, les principes de choix, les critères d'appréciation et les motivations à partir desquelles

sont fixés les objectifs concrets à court ou à long terme»⁴. La dimension éthique est une dimension culturelle de poids et le *devoir-être* est donc inhérent au modèle culturel. Pour éclairer leur relation réciproque, nous proposons de distinguer dans le concept de culture trois dimensions, reconnues en fonction de la relation que la culture possède à l'égard des trois instances temporelles du passé, du présent et du futur. Nous avons ainsi la culture comme *tradition*, comme *expression* et comme *projet*. Or jusqu'ici nous avons envisagé la culture davantage comme tradition et comme expression, c'est-à-dire comme l'ensemble des traces laissées par le *passé* et constituant le patrimoine culturel toujours réactualisable, ainsi que comme l'expression *présente* qu'un individu et un peuple donnent d'eux-mêmes dans la création de nouvelles formes représentatives. Considérant maintenant la culture dans sa dimension éthique de projet et de devoir-être, nous dirons que la culture comporte un ensemble de jugements de valeur sans lesquels elle ne peut être réalisation sur la base d'un projet motivé. Mais comme les valeurs en question relèvent de différents ordres, — valeurs esthétiques, valeurs politiques, etc. —, les jugements de valeur se baseront sur une taxinomie propre à chaque ordre. Ici se pose à vrai dire le problème crucial sur lequel s'achèvera cette analyse. Si la culture nous présente des configurations de tout ordre et qui, pour un regard rétrospectif, se succèdent les unes aux autres, leur enchaînement signifie qu'au moment où elles s'érigent à titre d'expression d'un individu ou d'un peuple, elles sont affectées d'une inéluctable relativité, et, pour bien de ces configurations (par exemple, les modes littéraires et autres, les goûts artistiques), d'une actualité toujours provisoire. La même chose vaut-elle cependant pour les valeurs éthiques qui font partie de la culture ? En tant que culturelles, elles aussi paraissent provisoires, mais

⁴ Jean LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier — Unesco, 1977, p. 137.

en tant qu'elles expriment l'ouverture à la transcendance de l'horizon éthique, elles prétendent dépasser tout caractère provisoire et incarner quelque forme ou dimension définitive.

L'unification dont nous avons traité et qui repose sur les valeurs éthiques s'explique donc par le type de transcendance qui est propre au devoir-être éthique et qui, par rapport aux autres valeurs culturelles, manifeste l'exigence de l'intemporel au sein des expressions culturelles immergées dans le provisoire et le relatif. Il reste à fonder cette prétention du statut spécial des valeurs éthiques au sein des autres valeurs culturelles. Il faut remarquer cependant la difficulté spécifique que l'on rencontre à ce niveau. L'ordre des valeurs qui s'exprime dans les principes éthiques suppose la reprise consciente et critique, par le sujet responsable, de la visée immanente de l'action, de l'exigence de réalisation inhérente à l'agir. Le principe est ce par quoi l'action s'ouvre à l'universalité de la raison; réciproquement, dans son rapport à l'agir, le principe perd son formalisme et est appelé à se rendre homogène à la dimension déterminée et située de l'existence concrète. Au plan culturel toutefois, les principes s'expriment le plus souvent comme normes codifiées par la tradition, voire même comme normes passées dans le droit positif, et non plus comme règles attestant l'inventivité personnelle et consciente, aussi bien que traduisant l'effort d'adéquation aux situations sujettes à un processus, tantôt accéléré, de mutation profonde. C'est pourquoi dans la mesure où la culture est sous la mouvance de découvertes d'ordre scientifique et technologique basées sur un savoir critique et critiquement justifié, les principes et normes éthiques apparaissent, par suite de la dimension sociale et anonyme que leur transcription culturelle, comme le produit d'un savoir non critique, traditionnel — en tant que basé sur une tradition culturelle —, et à ce titre comme un savoir *dévalorisé*. Là repose la difficulté qu'introduit l'ordre culturel dans le problème de la norme éthique : comment parler de justification critique et consciente des normes éthiques lorsqu'il s'agit non plus d'un sujet seul à décider de son action, mais de sujets considérés

comme membres d'un groupe social agissant dans le sens où les invitent spontanément les us et coutumes ?

Le seul élément de réponse que nous apporterons devrait suggérer par quel biais il est possible de concilier la reprise critique au niveau des normes éthiques et la transcription culturelle et collective de ces normes. Il est essentiel à la norme éthique, par suite de la non transparence de l'action avant son effectuation, d'être «osée», proposée à titre de risque et de pari. Un tel pari s'appuie sur la plus grande adéquation de la norme nouvelle avec l'exigence de réalisation propre à l'être humain personnel. Or seul un sujet personnel et concret, sans doute une grande figure éthique, peut inventer de la sorte le principe nouveau comme norme théorique d'un projet concret de réalisation de l'être humain. On suggère ainsi que les normes éthiques, dans leur traduction culturelle, ne sont vivantes que lorsque des sujets concrets les ont vécues pour eux-mêmes, attestant ainsi le type de transcendance spécifique des valeurs véhiculées par leur action. C'est dire qu'avant la traduction culturelle ou juridique des valeurs éthiques, avant qu'elles ne deviennent un bien de culture véhiculé de manière non critique, il est requis qu'elles soient vécues comme projet, inventées de manière critique, justifiées bien que jamais totalement rationalisables.

C'est donc par leur référence à l'action réalisante de sujets individuels qu'au niveau culturel, les valeurs éthiques maintiennent la visée transcendante qui leur est propre. Et cette transcendance leur vient de la visée présente dans l'action, visée qui est exigence de réalisation de l'être de l'homme. Telle est la justification ultime du statut spécial des valeurs éthiques dans l'ensemble des valeurs culturelles. Par là se manifeste également que la culture n'est pas seulement tradition, ni expression présente, mais encore *projet*, visée et exigence d'être.

CONCLUSION

En guise de conclusion, nous confronterons brièvement les deux versants de cette étude afin d'en dégager une considération d'ordre méthodologique. En premier lieu, l'analyse ontologique de la culture part de présupposés qui contiennent déjà bon nombre de jugements de valeur même au plan de la reconnaissance des purs faits sur lesquels débute l'analyse. C'est ainsi que la constatation du désarroi culturel présuppose déjà un minimum de prise de position éthique. De plus, au terme de l'analyse ontologique de la culture, on reconnaît explicitement l'impossibilité de cerner l'essence de la culture sans passer par la médiation d'une analyse d'ordre éthique dont le but est de déterminer la façon dont les valeurs se diversifient et s'unifient au sein d'une même culture et dans le dialogue entre cultures différentes.

À son tour, l'étude des problèmes éthiques suscités par le phénomène culturel renvoie à la problématique ontologique lorsque, ainsi que ce fut le cas au terme de la seconde partie, se lèvent à nouveau les questions liées à l'exigence de réalisation de l'être de l'homme, au statut du projet, à l'être d'une tradition axiologique. Il apparaît ainsi qu'entre une approche ontologique et une approche éthique de la culture s'instaure un double enveloppement méthodologique, un cercle de médiation réciproque, qui permet à chaque approche de se relancer en l'autre afin de s'approfondir, et de s'ouvrir à l'autre sans perdre sa spécificité ni s'enfermer en sa clôture.