



## Le sens de la culture

Thomas De Koninck

Volume 52, Number 2, juin 1996

Actes du colloque international « Sens et Savoir » à l'occasion du cinquantième de la revue (Avec le concours du Fonds Gérard-Dion et du Consulat de France à Québec)

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401012ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401012ar>

[See table of contents](#)

---

### Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

---

### Cite this article

De Koninck, T. (1996). Le sens de la culture. *Laval théologique et philosophique*, 52(2), 583–612. <https://doi.org/10.7202/401012ar>

## LE SENS DE LA CULTURE

Thomas DE KONINCK

« Ce n'est pas le vide qui manque. » (Beckett)

« Nos problèmes ne sont pas abstraits, mais peuvent être les plus concrets qu'il y ait. » (Wittgenstein)

« Nous sommes dans l'inconcevable, mais avec des repères éblouissants. » (Char)

### I. PROBLÈMES ET QUESTIONS

N'est-on pas malvenu de parler de culture devant ce qu'on a appelé la « défaite absolue » que représente pour l'humanité « notre familiarité avec l'horreur » ? Car « l'art, les préoccupations intellectuelles, les sciences de la nature, de nombreuses formes d'érudition florissaient très près, dans le temps et dans l'espace, des lieux de massacre et des camps de mort » nazis. N'y a-t-il pas eu « clivage entre l'éducation et la pratique politique, entre l'héritage de Weimar et la réalité de Buchenwald à quelques mètres de là » ? L'après-culture que représente Auschwitz n'a-t-elle pas installé l'Enfer de Dante « au-dessus du sol » ? On se souvient que George Steiner reprochait au pourtant si remarquable essai de T.S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, son « impuissance » à « affronter le problème ». Aujourd'hui, les événements en Bosnie, au Rwanda — en tant d'autres pays dont la liste va s'allongant : plus de 50 guerres dans le monde actuellement, environ 1 000 soldats et 5 000 civils tués chaque jour, 50 millions de personnes tuées par des guerres depuis 1945 — ne nous rendent-ils pas en effet, eux aussi, familiers avec l'horreur ? À preuve le fait « qu'on repousse même celui qui ne fait qu'en parler, comme si — dans la mesure où il le fait sans ménagement — il devenait lui le coupable à la place des criminels », ainsi que l'observait naguère Adorno.

De plus, le monde n'est-il pas divisé en des peuples de la faim et des peuples de l'opulence ? Aux inégalités entre pays riches et pays pauvres se joignent des inégalités sociales criantes à l'intérieur d'un même pays, et les formes de discrimination les plus odieuses. Ces fossés croissent de jour en jour. L'expression « Quart Monde » sert à désigner les pays les moins avancés, d'une part, et les secteurs d'extrême indi-

gence dans les pays à moyen ou haut revenu. Partout, sous-développement et surdéveloppement se côtoient de manière inadmissible. Le « bien » le plus lucratif dans le monde actuel, ce sont les armes de mort ; des technocrates ont eu la brillante idée d'en favoriser la vente à des pays du Tiers Monde, ruinés depuis par la dette contractée envers ceux-là même qui les fabriquent, car il a bien fallu emprunter pour de pareils achats<sup>1</sup>.

Et n'est-on pas, d'autre part, tout aussi malvenu de parler de culture devant la montée, en nos sociétés de relative opulence matérielle, et notamment en Amérique du Nord, du phénomène d'autodestruction, spécialement chez les jeunes — la drogue, la violence, la criminalité, ou tout simplement le suicide au sens littéral du terme — qui paient ainsi de leur vie pour une société exsangue, en mal d'idéal, dont il est injuste de leur faire porter le blâme ? N'est-ce pas là plutôt le problème urgent pour les éducateurs ou les parents que nous sommes tous, de près ou de loin ? Comme la « culture » n'a pas su, semble-t-il, endiguer la sauvagerie, ni les calamités économiques, sociales et politiques, ni non plus ces derniers maux qui sont propres à nos sociétés, s'en préoccuper ne prend-il pas couleur d'évasion et d'irresponsabilité<sup>2</sup> ?

Tout dépend, on s'en doute, du sens que l'on donne, ou reconnaît, à la culture (chacun sait que le mot est galvaudé). À condition, justement, de bien s'entendre sur son sens, elle est en réalité seule à pouvoir remédier aux maux évoqués ; mieux encore : à les prévenir. D'autant que tous ces maux ont pris et prennent racine en des déformations de la culture proprement dite. Comme l'a redit encore récemment Fernand Dumont, la « détérioration de la langue, de la culture, de la pensée » est « le drame spirituel par excellence, car c'est bien une tragédie de l'esprit. À mon avis, il s'agit de la plus grande injustice, pire encore que l'injustice matérielle puisqu'elle atteint l'individu dans son identité profonde de personne humaine. » Or « la culture est une pédagogie des personnes inséparable d'une pédagogie de la communauté. L'éducation ne commence pas avec l'initiative des écoles ; toute la culture est éducatrice. » La désintégration de la culture est la pire désintégration qui soit, déclarait

- 
1. Respectivement, Samuel BECKETT, *En attendant Godot*, Paris, Minuit, 1952, p. 92 ; Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge and Kegan Paul, [1922] 1933, 5.5563, p. 148 : « Unsere Probleme sind nicht abstrakt, sondern vielleicht die konkretesten, die es gibt » ; René CHAR, *Recherche de la base et du sommet*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (« Pléiade »), 1983, p. 633 ; George STEINER, *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture* [1971], traduction par Lucienne Lotringer, Paris, Gallimard (« Folio »), 1986, p. 60 ; 40 ; 100 ; 67 ; sur T.S. Eliot, p. 44, 13, 92, 98, 102, 111, 113, 143 ; Theodor W. ADORNO, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques*, traduction par M. Jimenez, E. Kaufholz, Paris, Payot, 1984, p. 210. Pour un début de statistiques touchant la montée des meurtres, le travail des enfants — deux cent millions entre 4 et 14 ans dans le Tiers Monde — l'engorgement des prisons américaines — un million et demi d'incarcérés aux seuls États-Unis, soit le double d'il y a 15 ans —, et le reste, voir John R. SAUL, *The Unconscious Civilization*, CBC Massey Lectures, 1995, p. 10 et suiv. ; sur la technocratie et la vente des armes, voir, du même auteur, *Les bâtards de Voltaire*, traduction par Sabine Boulongne, Paris, Payot et Rivages, 1992, p. 89 et suiv., et *passim*. Je tiens à exprimer ma vive reconnaissance à Gabor Csepregi pour l'aide précieuse qu'il a apportée à ces réflexions.
  2. Pour une analyse profonde des causes du suicide et des autres formes d'autodestruction chez les jeunes d'aujourd'hui, cf. Tony ANATRELLA, *Non à la société dépressive*, Paris, Flammarion, 1993 (« Champs », 1995).

aussi Eliot ; elle est « la plus radicale qu'une société puisse souffrir, [...] la plus sérieuse et la plus difficile à réparer »<sup>3</sup>.

L'évolution des sociétés est déterminée par la culture avant tout, bien avant les modes de production ou les régimes politiques ; ne voit-on pas à quel point les récents pouvoirs de communication restructurent tant l'action politique que le monde de l'économie, de la science et de la culture elle-même ? Cette priorité de la culture — et donc de l'inculture — a des conséquences souvent dramatiques : des hommes ou des femmes soi-disant « pratiques » gouvernent en se laissant eux-mêmes mener par une *doxa* ou l'autre leur échappant complètement — ils seraient incapables de la moindre critique de l'idéologie du marché, par exemple — et dont ils ignorent au reste confortablement les implications, surtout quand elles ne concernent que les humains. Ils ne voient pas que toute relève de l'économie même dépend avant tout de la créativité humaine. La corruption du pouvoir stigmatisée par Lord Acton a pour conséquence (et symptôme) une « rancœur méprisante » (Kierkegaard) à l'égard de l'humain qui n'entre pas dans un calcul<sup>4</sup>.

Au strict point de vue du seul calcul pourtant, même les « pragmatiques » à courte vue devraient être sensibles à l'augmentation vertigineuse des coûts économiques qu'entraîne l'abus des drogues ; on sait du reste qu'aux États-Unis, le sida se transmet de plus en plus par les aiguilles contaminées qu'utilisent les usagers d'héroïne pour les piqûres intraveineuses ; le soin des millions de personnes concernées, en majorité des jeunes, nécessiteront, remarquait le médecin biologiste Lewis Thomas, « les technologies les plus hautes et les plus coûteuses accessibles à la médecine, pour des périodes prolongées, des mois, des années même, de morts lentes, douloureuses, et (dans l'état actuel des choses) absolument inévitables. [...] Je ne suis même pas en mesure d'estimer l'ampleur de la pure perte pour le pays, en termes simplement financiers, de nombres aussi énormes de nos plus jeunes citoyens » ; à quoi s'additionnent les immenses coûts — ne fût-ce qu'en dollars, toujours pour ceux qui ne comprennent rien d'autre — qui s'ensuivent au niveau du judiciaire, du « correctionnel », des institutions. La justice exige que l'on rembourse ses dettes (intérêts exorbitants y inclus) même envers les plus riches, lesquels s'enrichiront ainsi davantage encore ; comme dans le *Marchand de Venise*, où c'est bien la justice qui oblige Antonio à rembourser Shylock. Mais exige-t-elle qu'on le fasse à coup

3. Fernand DUMONT, « Entretien », dans *Virtualités*, 2, 6 (1995), p. 20 b ; et *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995, p. 100 ; T.S. ELIOT, *Notes towards the Definition of Culture*, Londres, Faber and Faber, 1948 ; paperback, 1962, p. 26.

4. Cf. le procès que dresse John R. SAUL dans *The Unconscious Civilization* ; et la célèbre finale de John MAYNARD KEYNES, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Londres, 1936 : « Les idées des économistes, et des philosophes politiques, autant lorsqu'elles sont justes que lorsqu'elles sont erronées, sont plus puissantes qu'on ne le comprend d'ordinaire. À vrai dire, le monde n'est gouverné par guère autre chose. Les hommes pratiques qui se croient parfaitement à l'abri de toute influence intellectuelle, sont généralement les esclaves de quelque défunt économiste. Des fous au pouvoir, qui entendent des voix en l'air, distillent leur frénésie de quelque gribouilleur académique d'il y a quelques années. [...] Tôt ou tard, ce sont les idées, non les intérêts investis, qui sont le danger, pour le bien ou pour le mal. » Voir, d'autre part, Martha NUSSBAUM, *Love's Knowledge*, Oxford University Press, 1990, p. 76-77 ; 81-82 ; Charles DICKENS, dans *Hard Times* (où le personnage de Thomas Gradgrind incarne la réduction au calcul), et Henry JAMES, dans *The Sacred Fount*, ont superbement illustré comment le concret — personnes, choses et événements — échappe complètement à un « intellect » faisant fi de l'imagination et de l'émotion.

d'amputations brutales, au mépris des plus démunis ; oblige-t-elle à la « livre de chair » ? Cette « justice »-là aurait-elle préséance sur la justice sociale, sur la justice distributive, sur l'équité même ? Au nom de quoi, si ses résultats doivent s'appeler chômage, misère sans nom, violence, destruction de la paix sociale, c'est-à-dire de la société ; croit-on pouvoir servir de la sorte l'économie, même au sens le plus sommaire du terme ? Le vrai pragmatisme (fût-ce, encore une fois, celui du gestionnaire étroit qui n'entreverrait que l'aspect monétaire) exige, comme le remarque Lewis Thomas, qu'on cherche à découvrir « quelles sont les choses qui ont tellement mal tourné dans nos sociétés qu'elles ont pu inciter autant de nos plus jeunes à tenter de s'évader de cette société précisément au moyen de drogues (sans mentionner le suicide) ». À quoi donc attribuer pareille pathologie de la société<sup>5</sup> ?

Le vide qui « ne manque » pas, selon le mot d'Estragon dans *En attendant Godot*, semble double — affectif et intellectuel à la fois, engendrant l'ennui, une carence profonde de motivation, exacerbée par la culture narcissique dépeinte par Christopher Lasch ; des « idoles » tiennent lieu de modèles d'existence, tels l'actrice ou l'acteur (en grec : *hypokritos*) dont le métier consiste précisément à ne pas être eux-mêmes, à faire semblant d'être un ou une autre — à l'instar de Iago : « I am not what I am » (*Othello*, I, 1, 66). (Nul ne niera qu'ils puissent être, et sont parfois, d'excellentes personnes par ailleurs.) Le mythe de Narcisse n'a sans doute jamais été aussi pertinent qu'aujourd'hui où l'on se complaît de plus en plus dans le visuel pur, qui ne peut pourtant jamais donner que l'apparence, et en des échos qui n'ont pas de voix propre. Le crime de Narcisse, comme l'écrivait Louis Lavelle, « c'est de préférer à la fin son image à lui-même » ; son erreur la plus grave, « c'est qu'en créant cette apparence de soi où il se complaît, il imagine avoir créé son être véritable ». Il se cherche où il se voit, c'est-à-dire où il n'est pas, en un reflet dans l'eau ; plongeant pour y saisir ce qui ne peut être qu'une image, il périt noyé. Les analyses pénétrantes d'une Alice Miller ont bien marqué, au surplus, que l'enthousiasme de Narcisse « pour son faux Soi n'empêche pas seulement l'amour objectal, mais aussi, et avant tout, l'arnour pour le seul être qui lui soit confié entièrement : lui-même »<sup>6</sup>.

L'explosion du savoir et les défis inédits posés par les nouvelles technologies, la « surabondance événementielle », la « surabondance spatiale » (Marc Augé), les leurreurs qu'offre le magnifique déploiement de moyens techniques d'information — ordinateurs, médias électroniques, Internet, et ce n'est évidemment là qu'un début —

5. Lewis THOMAS, « AIDS and Drug Abuse », dans *The Fragile Species*, New York, Scribner, 1992, p. 57-64.  
6. Christopher LASCH, *The Culture of Narcissism*, New York, Norton, 1979 ; Louis LAVELLE, *L'erreur de Narcisse*, Paris, Grasset, 1939, p. 18 et 13 (cf. PLOTIN, *Ennéades*, I, 6, 8) ; Alice MILLER, *Le drame de l'enfant doué. À la recherche du vrai Soi* (1979), traduction de l'allemand par B. Dezler et Jeanne Etoré, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 65. Cf. Alice MILLER, *C'est pour ton bien. Racines de la violence dans l'éducation des enfants*, Paris, Aubier/Montaigne, 1984 : ne pas permettre à l'enfant de manifester ses propres émotions lui enlève petit à petit toute détermination personnelle ; détacher l'être humain de ses sentiments l'empêche d'être lui-même ; Auschwitz en a illustré les effets ; cf. à cet égard la critique de l'idéal de la dureté que fait ADORNO, « Éduquer après Auschwitz », p. 212-213. Tout à fait d'autre part, sur l'idole par opposition à l'icône, voir les travaux profonds de Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977 ; et *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982 ; ainsi que l'aperçu global fourni dans « De la "mort de Dieu" aux noms divins : l'itinéraire théologique de la métaphysique », dans *Laval théologique et métaphysique*, 41, 1 (1985).

s'accompagnent d'une perte d'expérience, de contact aussi avec le sensible, avec le réel concret, d'une passivité et d'une apathie accrues, d'un renoncement à l'expérience propre d'imaginer et de penser — qu'exige par exemple la lecture —, voire à l'expérience de ses propres sentiments, à la satisfaction de désirs ou de besoins vraiment siens. Dieu « mort », les objets, par opposition aux personnes, prennent une importance démesurée (au sens de *hubris*). En un brillant compte rendu du roman de John Updike, *In the Beauty of the Lilies*, George Steiner prend acte du fait que « in a world in which God is either dead or the object of homicidal lunacy, things have surged to fantastic, omnivorous life. The more blatant the fiction, the second- or third-handedness (Updike revels in simulating the non-world of movies, of photographs, of television), the more compelling the claim to real presence. The "depleted universe" — depleted by God's exit — has to be filled to brimming with stuff and artifice. [...] The foundation for the human was (a vanished) deity. Things can make it on their own »<sup>7</sup>.

L'universel mathématique a l'avantage d'être, au mieux, univoque, sinon tautologique. Sous certaines de ses formes, l'arithmétique élémentaire, par exemple, il est immédiatement accessible à tous, ne nécessitant aucune expérience, étant sans contenu, sans différences autres que quantitatives, sorte d'éternel retour du même en ce sens. Il ne faut pas se le cacher, si merveilleuse qu'en puisse être la théorie, le nombre n'en est pas moins « la continuité la plus morte, la continuité privée de concept, indifférente, dénuée d'opposition », et le mode du quantitatif demeure celui de « la différence indifférente », ainsi que le notait Hegel. Le symbole mathématique, dont la manipulation a permis les prodiges qu'on sait en sciences modernes, est plus vide encore ; nous savons encore moins, en son cas, de quoi nous parlons, selon le mot profond de Bertrand Russell.

C'est ce qui a permis de dire qu'« au fond de la culture actuelle se retrouve partout le modèle de la tautologie, le *Je* égal à lui-même ». La facilité d'accès de l'universalité formelle lui confère une puissance inouïe, comme il est clair en l'univers des techniques qui en dépendent, voire dans le cas d'un symbole aussi vieux que celui de l'argent, qui profite maintenant d'un autre effet de cet universalisme mathématique : la communication universelle et immédiate, instantanée, qui permet désormais au symbole monétaire de s'immiscer dans toutes les relations humaines. Elle a rendu possible en outre la maîtrise technique de l'imaginaire électronique — un imaginaire

7. Marc AUGÉ, *Non-lieux*, Paris, Seuil, 1992, p. 42 et suiv. ; George STEINER, dans *The New Yorker*, March 11, 1996, p. 106. Sur la perte d'expérience, voir Giorgio AGAMBEN, *Infancy and History. Essays on the Destruction of Experience*, traduction par Liz Heron, London/New York, Verso, 1993 ; et Hermann LÜBBE, « Erfahrungsverluste und Kompensationen. Zum philosophischen Problem der Erfahrung in der gegenwärtigen Welt », dans *Der Mensch als Orientierungswaise ? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang*, Beiträge von Hermann Lübbe [et al.], Freiburg, K. Alber, 1982, p. 145-168 ; de même qu'Odo MARQUARD, « The Age of Unwordliness ? A Contribution to the Analysis of the Present », dans *In Defense of the Accidental. Philosophical Studies*, traduction par R.W. Wallace, New York, Oxford University Press, 1991, p. 71-90. Sur la perte du sensible, voir Arnold GEHLEN, « Nouveaux phénomènes culturels », dans *Anthropologie et psychologie sociale*, traduction par J.-L. Bandet, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 192-210. Sur la tentative de « produire grâce à la mégamachine une existence qui fasse appel à aussi peu de pensée et d'effort et d'intérêt personnel que possible », voir Lewis MUMFORD, « The Threat of Parasitism », dans *The Myth of the Machine*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovitch, 1970, p. 338-345.

réduit à la même univocité, et donc infiniment appauvri, mais constitué d'objets virtuels et de mondes artificiels qu'on croit plus réels que le réel concret, conférant à l'être humain « une sorte de prothèse d'existence qui lui offre un reflet narcissique à l'échelle de la planète ». Pour le petit enfant, le monde est un « perpétuel spectacle », car il ne fait, au début, que voir ; or la vue est « idéaliste » (Maine de Biran) ; il y a ainsi, chez le tout-petit, « excès de subjectivité », il ignore encore l'œuvre, le travail, le réel en ce sens. Aussi convient-il de se demander si une société de spectacle comme la nôtre ne risque pas, à cet égard à tout le moins, l'infantilisme<sup>8</sup>. Pour reprendre, en l'altérant, un mot célèbre de Nietzsche, « l'irréel croît ».

Certes, « le plus grand et le plus difficile problème qui puisse se poser à l'être humain [écrivait Kant], c'est l'éducation : car le discernement (*Einsicht*) dépend de l'éducation, et l'éducation, à son tour, dépend du discernement » (*Über Pädagogik*, AK IX, 446). Comment sortir de ce cercle au moins apparent ? De tout temps, la question de l'éducation a été au centre des débats. « La première des choses pour l'être humain, c'est, je pense, l'éducation (*paideusis*) », constatait déjà Antiphon le Sophiste (DK 87 B 60). Mais jamais sans doute n'est-elle apparue aussi problématique qu'aujourd'hui, où des réformes précipitées — marché oblige — répètent les erreurs passées et aggravent les problèmes, où l'on ampute — et greffe — à grande hâte avant tout diagnostic responsable, comme c'est désormais l'usage en économie et en administration.

Il est devenu banal de relever la crise de l'éducation, la crise de la culture, la crise des sciences dites exactes ou des sciences dites humaines, la « détresse » de l'enseignement, la « mort » des lettres, la démission des clercs, le vide du pédagogisme (« apprendre à apprendre » — mais quoi ?), le « naufrage » de l'université, et le reste. L'abondance d'études de première qualité qui, aujourd'hui, dénoncent l'une ou l'autre de ces crises et offrent des éléments de diagnostic, est un signe de santé permettant l'espoir. Les constatations sont étonnamment similaires d'un pays à l'autre, notamment celle d'une paupérisation de la connaissance même des langues maternelles, lesquelles constituent pourtant l'accès premier, pour chacun, au langage, lieu par excellence de la réflexion critique et donc de la pensée, ainsi que vient de le rappeler Danièle Sallenave déplorant, comme Michel Freitag, le glissement vers la démagogie qu'entraîne la diminution du sens critique et de la capacité d'expression. L'apparition de nouveaux dieux (« consommation », « science », « technologie », par

8. Cf., sur le nombre, G.W.F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome I, traduction par P. Garniron, Paris, Vrin, 1971, p. 79-80 ; *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, *La science de la logique*, traduction par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, Addition au § 104, 3, p. 540-541. Sur le symbole mathématique, cf. Charles DE KONINCK, *The Hollow Universe*, Oxford University Press, 1960 ; et « Random Reflections on Science and Calculation », dans *Laval théologique et philosophique*, 12, 1 (1956), p. 84-119. Sur la fascination de Wittgenstein pour les mathématiques, mais aussi sa critique profonde et ses raisons de croire, en revanche, au caractère *transcendantal* de l'éthique (cf. « Die Ethik ist transzendental », *Tractatus logico-philosophicus*, 6.421 ; et la *Conférence sur l'éthique*), voir Jacques BOUVERESSE, *Wittgenstein : la rime et la raison*, Paris, Minuit, 1973, en particulier p. 77 et suiv., et 84. Les phrases citées sont de Jean-Marie LUSTIGER, « L'homme sans fin » (d'abord paru dans la revue *Études*, 1983), dans *Osez croire / Osez vivre*, Paris, Gallimard (« Folio »), 1985, p. 343-344 ; et *Devenez dignes de la condition humaine*, Paris, Flammarion/Saint Augustin, 1995, p. 29 ; ainsi que de Jean LACROIX, *Force et faiblesse de la famille*, Paris, Seuil, 1948, p. 80 et suiv.

exemple) fait bien voir que le problème fondamental est « métaphysique », et non pas un simple « problème d'ingénierie » (Neil Postman). « Combien de "marchands de tapis" ai-je rencontrés sur le marché universitaire, autant chez les promoteurs de la recherche que chez ceux qui se targuent du titre d'intellectuels », atteste Gabriel Gagnon dans un chapitre lucide et courageux décrivant la situation universitaire québécoise. En France (comme ailleurs), il semble bien que le « niveau » qui « monte » à l'école ne soit que trop souvent celui du « flot montant de l'ignorance » (Jacqueline de Romilly) ; d'une façon générale, « nos gains inouïs de connaissance se paient en gains inouïs d'ignorance » (Edgar Morin)<sup>9</sup>.

Comment des médecins ont-ils pu, il y a peu, envoyer des hommes et des femmes à la mort en prescrivant un sang qu'ils savaient mortel, puisqu'ils le savaient contaminé par le virus du sida ? Comment des drames d'une telle ampleur ont-il pu survenir, au nom de « préoccupations budgétaires » ? « Les soucis de gestion [écrit Philippe Meyer] ne peuvent être qu'un prétexte, les véritables responsables sont l'ignorance et un état schizoïde ». Ce qu'il faut tenter de comprendre, ce sont « les mécanismes subtils et silencieux qui ont permis l'horreur »<sup>10</sup>.

Dans ses CBC Massey Lectures, *The Unconscious Civilization*, John R. Saul pose la question centrale : « Qu'y a-t-il de plus méprisable qu'une civilisation qui dédaigne la connaissance de soi ? » (p. 3), et montre que ce qui est nouveau n'est pas la bureaucratie, mais bien plutôt la dévotion de toute une « élite » envers une éthique bureaucratique — celle de la gestion — comme s'il s'agissait d'une habileté première. L'élite technocratique, qui ne produit rien elle-même, s'asservit aux intérêts de groupes, altérant ainsi la relation de l'individu à la démocratie. En s'alignant sur les besoins immédiats du marché, notamment en privilégiant une technologie galopante, l'éducation publique se donne des airs pratiques qui ne sont que cela, des airs ; il saute aux yeux qu'elle « produira » de la sorte des diplômés aux habiletés vite obso-

9. Aux titres déjà mentionnés, il faut ajouter notamment Jacqueline DE ROMILLY, *L'enseignement en détresse*, Paris, Julliard, 1984 ; Edgar MORIN, *op. cit. infra* ; Marie-Claude BERTHOLY et Jean-Pierre DESPINS, *La gestion de l'ignorance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993 ; Hervé BOUILLOT et Michel LE DU, *La pédagogie du vide*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993 ; Philippe NEMO, *Le chaos pédagogique*, Paris, Albin Michel, 1993 ; Danièle SALLENAVE, *Lettres mortes*, Paris, Éditions Michalon, 1995 ; Alain CAILLÉ, *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris, Éditions La Découverte, 1993 ; Michel FREITAG, *Le naufrage de l'université*, Québec, Nuit Blanche Éditeur ; Paris, Éditions La Découverte, 1995 ; Gabriel GAGNON, *Au cœur des possibles*, Montréal, Les Éditions Écosociété, 1995 (phrase citée, p. 29) ; Neil POSTMAN, *The End of Education*, New York, Alfred A. Knopf, 1995 ; Godelieve DE KONINCK, *À quand l'enseignement ? Plaidoyer pour la pédagogie*, Montréal, Les Éditions Logiques, 1996. Afin d'illustrer « the antilanguage assumptions of our culture », Christopher LASCH notait qu'à l'Université de Californie, 40 à 60% des étudiants devaient s'inscrire à des cours de « remedial English ». À Stanford, un quart seulement des étudiants débutant en 1975 avaient pu passer l'examen universitaire d'anglais, alors qu'ils avaient réussi brillamment le « Scholastic Aptitude Test » (*The Culture of Narcissism*, p. 128).

10. Philippe MEYER, *L'irresponsabilité médicale*, Paris, Grasset, 1993, p. 181-182 ; cf. Edgar MORIN, « Cherchez l'irresponsable », *Le Monde*, 8 novembre 1992, cité par Philippe P. MEYER, p. 65-66 : la bureaucratie « stoppe ou freine l'arrivée de l'information aux sommets qui décident » ; la spécialisation « morcelle les problèmes et en compartimente les fragments, ce qui fait que les experts, responsables d'un seul secteur, se sentent irresponsables de l'ensemble » ; les commissions « jouent dans le monde technocratique un rôle qui dissout la responsabilité dans le vote collectif anonyme » ; en transformant « les individus qui lui sont soumis en données quantifiées anonymes », l'univers technobureaucratique « occulte le problème moral et dissout le problème global ».

lètes. Le réalisme commanderait au contraire d'enseigner à penser, rendant les jeunes aptes à assumer la myriade de changements, y inclus les changements technologiques, auxquels ils auront inévitablement à faire face dans les décennies à venir. L'amitié n'exige-t-elle pas la franchise : qu'on dise aux universités concernées qu'en se constituant les servantes du système corporatiste au lieu d'exercer le leadership intellectuel qu'on est en droit d'attendre d'elles — en renonçant, somme toute, au débat rationnel, à la réflexion critique, plus que jamais nécessaires — elles trahissent la société ? Danièle Sallenave ne craint pas de comparer les universités d'aujourd'hui au fameux couteau sans manche de Lichtenberg auquel manquait la lame.

Une société peut-elle survivre longtemps à pareil vide en son centre, voire à sa tête ? Aux statistiques d'autodestruction des jeunes s'ajoute le taux sans précédent de ce que les Américains appellent « drop outs » (environ 50% dans les écoles publiques), et que nous au Québec appelons « le décrochage scolaire ». Y a-t-il lieu de s'en étonner ? « Le commencement est plus que la moitié du tout », dit le proverbe grec ancien. Le jeune est dès l'enfance extraordinairement doué, il est même en mesure d'apprendre alors davantage que jamais plus tard en sa vie ; un enfant de trois ou quatre ans peut apprendre avec succès trois langues — systèmes complexes s'il en est — en même temps ; et les enfants sont aptes à mille autres prodiges d'apprentissage ; à partir de onze ans, la plasticité neuronale commence à diminuer, étant du reste inversement proportionnelle à l'âge. Époque merveilleuse de la vie de chacune et de chacun qui sera à jamais perdue si on n'a su en faire profiter l'enfant à temps. De plus, l'affection naturelle pour les êtres et les choses connus en premier lieu laisse des marques indélébiles. Or non seulement, dans nos sociétés, des centaines de milliers d'enfants pauvres et sans logis sont-ils délaissés, mais même chez les nantis un nombre croissant de jeunes sont sevrés de l'affection, du respect et de l'attention qui sont les conditions les plus indispensables au développement de l'esprit. Au niveau scolaire, on les a en outre privés d'une variété de matières parmi les plus essentielles. Le soi-disant système d'éducation les a, par exemple, stupidement dépourvus de l'étude proprement dite des langues et de la littérature, voire de celle de l'histoire — comme si on avait oublié ce qui arrive à ceux qui, frappés par la maladie d'Alzheimer, perdent la mémoire : ils oublient qui ils sont et qui sont les autres. Pour citer encore Fernand Dumont : « Une personne a un avenir en se donnant des projets ; mais cela lui serait impossible sans le sentiment de son identité, sans son aptitude à donner un sens à son passé. Il n'en va pas autrement pour les cultures »<sup>11</sup>.

Mais comment remédier à ces crises et quel pourrait être le sens de la culture ? Je tenterai de répondre en six étapes.

11. Fernand DUMONT, *Raisons communes*, Montréal, Éditions du Boréal, 1995, p. 103 ; cf. 105 et 224-225 ; cf., du même auteur, *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1995. Cf. aussi Lewis THOMAS, *The Fragile Species*. Sur la situation québécoise, voir Paul-Émile ROY, *Une révolution avortée. L'enseignement au Québec depuis 1960*, Préface de Pierre Vadeboncoeur, Montréal, Éditions du Méridien, 1991. D'autre part, voir ARISTOTE, *Politique*, VII, 17, 1336 b 30-33 (traduction par Pierre Pellegrin) : « [...] les acteurs se pénètrent de ce qu'ils ont entendu en premier. Et la même chose arrive dans notre commerce tant avec les hommes qu'avec les choses, car dans tous les domaines nous aimons davantage ce qui vient en premier (πάντα γὰρ στέργομεν τὰ πρώτα μᾶλλον) ».

## II. SOMMEIL, FOLIE, MORT

La grande voix de Socrate s'adressant aux Athéniens, qui le condamneront à mort, s'offre comme un premier guide. « Il me semble que le dieu a adjoint à la cité quelqu'un comme moi afin que je ne cesse de vous réveiller [...]. Mais vous, probablement irrités comme ceux que l'on réveille alors qu'ils s'étaient assoupis, vous écouterez peut-être Anytos et me mettrez facilement à mort [...]. Vous pourriez ensuite passer tout le reste de votre vie à sommeiller. À moins que le dieu, ayant soin de vous, ne vous envoie quelqu'un d'autre<sup>12</sup>. »

Bien avant Socrate, Héraclite reprochait déjà à la plupart des humains de mener « tout éveillés, une vie de dormeurs », séparés « de la propre réalité de ce monde dans lequel ils vivent comme en un rêve (Conche). » « Ce qu'ils font éveillés leur échappe [déclare le fragment 1], tout comme leur échappe ce qu'ils oublient en dormant » (DK 22 B 1). Le fragment 89 ajoute la précision suivante : « Il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais chacun des endormis se détourne dans un monde particulier » (DK 22 B 89)<sup>13</sup>.

Même si le sommeil peut être très agréable, personne ne souhaiterait vraiment dormir tout le temps. Pas plus que l'on ne souhaiterait être constamment hors de son bon sens, ou dément. Et peu sans doute souhaiteraient mériter le qualificatif de « mort vivant », au sens décrit par Einstein dans les propos suivants : « J'éprouve l'émotion la plus forte devant le mystère de la vie. Ce sentiment fonde le beau et le vrai, il suscite l'art et la science. Si quelqu'un ne connaît pas cette sensation ou ne peut plus ressentir étonnement ou surprise, il est un mort vivant et ses yeux sont désormais aveugles. [...] Je ne me lasse pas de contempler le mystère de l'éternité de la vie. Et j'ai l'intuition de la construction extraordinaire de l'être. Même si l'effort pour le comprendre reste disproportionné, je vois la Raison se manifester dans la vie. » Aux « morts vivants » d'Einstein on pourrait du reste joindre ceux que fustige Nietzsche, qui fuient cette fois leur propre vie, se fuient eux-mêmes. « On demandait à un voyageur qui avait vu beaucoup de pays et de nations et plusieurs continents, quelle était la qualité qu'il avait rencontrée chez les hommes ; il répondit : une certaine propension à la paresse ». C'est elle, la paresse, qui empêche les humains « de sentir leur vie, grâce à la dispersion constante de leurs pensées » ; la « dispersion qui éparpille l'individu à tous vents » donne un aspect insolite aux questions pourtant les plus indispensables à une vie adulte, libre : « Pourquoi est-ce que je vis ? Qu'ai-je à apprendre de la vie ? ». « Penser à soi » (et aux autres, naturellement) en ce sens est à vrai dire le défi à la fois le plus grand et le plus ardu. Un « workaholic » peut fort bien être paresseux à ce point de vue<sup>14</sup>.

12. PLATON, *Apologie de Socrate*, 31 a, traduction par Frédéric Têtu en collaboration avec Bernard Boulet, Québec, Collection Résurgences, 1995.

13. Cf. Marcel CONCHE, dans HÉRACLITE, *Fragments*, Paris, Presses Universitaires de France (« Épiméthée »), 1986, p. 46, à propos du fragment 1 ; et sa traduction des fragments 1 (Conche, 2) et 89 (Conche, 9), selon la classification de H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (10<sup>e</sup> édition, 1952), Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1961 (désignée par le sigle DK).

14. Cf. NIETZSCHE, *Schopenhauer éducateur*, dans *Considérations intempestives*, traduction par Geneviève Bianquis, Paris, Aubier, 1966, p. 17 et suiv. ; 79 et suiv. ; 87 et suiv.

Ces trois contraires de la vie — la folie, le sommeil et la mort — sont les trois contraires de la philosophie, remarquait Aristote en son *Protreptique*. Car « pour nous, vivre, c'est être éveillé ». « L'amour naturel de la veille est un amour de la vérité » (Brague). Tous les humains ont un tel amour de la vérité que même lorsqu'ils prétendent aimer autre chose, ils veulent pourtant que ce qu'ils aiment soit vrai ; on refuse de s'avouer jamais attaché à ce qui n'est pas vrai. Certains aiment tromper, mais personne n'aime être trompé, comme le fera remarquer saint Augustin. « Philosophe, c'est être bien réveillé », redira Novalis. Aristote accordait manifestement à Héraclite que le sage est « l'Éveillé par excellence ». Selon une remarque célèbre de sa *Métaphysique*, au départ, face à ce qui est en soi le plus évident, les yeux de notre intelligence se comparent à ceux des oiseaux de nuit en plein jour<sup>15</sup>.

L'idée suggérée, c'est donc que l'être humain n'a pas proprement vécu sa vie, sa liberté, tant qu'il ne s'est interrogé, étonné, émerveillé — ou éveillé tout simplement : c'est la même chose. En disant que la plupart des humains, malheureusement, sont comme endormis en plein jour, Héraclite avance qu'ils ne sont pas dans « la réalité ». Le point commun au psychotique, au dormeur et au mort, c'est qu'ils ne sont pas là, pourrait-on dire, pour un temps à tout le moins.

### III. DÉFINITION DE LA CULTURE

« On ne mesure pas les corps vivants comme on mesure, grossièrement, les choses [observait Goethe]. Une chose vivante ne peut être mesurée par rien de ce qui lui est extérieur, mais si elle devait l'être un jour, elle devrait fournir elle-même l'aune de cette mesure. Celle-ci, spirituelle au suprême degré, ne peut être trouvée par les sens. » L'excellent mot de culture nous renvoie justement, d'emblée, à la vie, plutôt qu'à quelque modèle artificiel. Il suggère la continuité de croissance propre à la vie, l'autodéveloppement, mais aussi une certaine fragilité et la dépendance par rapport au milieu. Or selon l'acception classique, consacrée depuis Cicéron, la culture et la philosophie ne font qu'un. « Un champ, si fertile qu'il soit, ne peut être productif sans culture, et c'est la même chose pour l'âme sans enseignement (*doctrina*), tant il est vrai que chacun des deux facteurs de la production est impuissant en l'absence de l'autre (*utraque res sine altera debilis*). Or la culture de l'âme, c'est la philosophie (*cultura autem animi philosophia est*) ». *Cultura animi* — c'est-à-dire le plein épanouissement, non plus de l'arbre seulement, mais de l'esprit humain lui-même au meilleur de ses potentialités. Elle inclut l'éthique et la politique, l'amour de la beauté aussi, évidemment ; car Cicéron dit bien *animi* plutôt qu'*animae*, ce qui suggère donc

15. Respectivement, Albert EINSTEIN, *Comment je vois le monde*, traduction par Maurice Solovine et Régis Hanrion, Paris, Flammarion (« Champs »), 1979, p. 10 ; Rémi BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, Paris, Presses Universitaires de France (« Épiméthée »), 1991, p. 89 et 95 ; SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, X, xxiii ; Marcel CONCHE, dans Héraclite, *Fragments*, p. 374-375, à propos du fr. 88 (DK) ; BRAGUE, p. 82-83, qui renvoie à NOVALIS, *Encyclopédie*, § 151 ; voir surtout, d'Aristote, le fr. 14 (Walzer, Ross) et la traduction de Brague, p. 92-94 ; et cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, a 1, 993 b 9-11.

en même temps toutes les valeurs que nous associons à ce qu'on appelle « le cœur » — et pas seulement l'intelligence<sup>16</sup>.

Il y a toutefois une différence capitale entre la culture de l'arbre, pour ainsi dire, et celle de l'être humain. Car les autres vivants de ce monde, les autres animaux même, sont, dirait-on aujourd'hui, « pré-programmés » en leurs aptitudes naturelles, leurs instincts et le reste, à un degré beaucoup plus grand que nous ; la nature non rationnelle est déterminée *ad unum*, disaient les médiévaux à la suite des Grecs, d'Aristote en particulier, cependant que l'être humain est *ad multa, ad opposita, ad infinita*. Nous, les humains, sommes au départ les plus indéterminés, potentiels, des êtres — nus, vulnérables à tant d'égards. Luc Ferry n'a sans doute pas tort de considérer que l'observation de ce fait par Jean-Jacques Rousseau, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, est d'une « profondeur abyssale<sup>17</sup> ». Le fait l'est dans ses conséquences et démontre la nécessité de la culture pour autant qu'elle ne fait qu'un avec l'éducation ; la formation est, pour les humains, profondément déterminante — et tout autant dès lors, malheureusement, son absence. L'observation du fait est cependant déjà fort claire dans le mythe d'Épiméthée du *Protagoras* de Platon, vraisemblablement inspiré d'un texte perdu de Protagoras lui-même.

Notre incalculable puissance, manifeste dans la langue et dans la main, vient d'ailleurs ; elle a même origine que notre liberté : les possibilités de l'intelligence, mais aussi — ce point est capital — les possibilités du désir, de l'appétit. Ce qui doit faire ressortir du même coup combien les déterminations que nous recevons et que nous nous donnons — appelées vertus et vices — tirent à conséquence. Le plus difficile des problèmes, dira Kant, est que « l'homme est un animal qui [...] a besoin d'un maître. [...] Mais où prend-il ce maître ? Nulle part ailleurs que dans l'espèce humaine. Mais ce maître est, tout comme lui, un animal qui a besoin d'un maître ». En d'autres termes, tradition — l'acte de transmettre — et discipline sont nécessaires

16. Cf., respectivement, J.W. GOETHE, *Studie nach Spinoza*, dans *Sämtliche Werke*, Artemis-Ausgabe, vol. 16, p. 840-841 ; CICÉRON, *Tusculanes*, II, 4, 13, traduction par Jean Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1960. Le mot chez Cicéron est non pas *anima*, « âme », mais *animus*, qui désigne plus strictement l'esprit et s'applique au « cœur », en tant que siège du courage, des passions, du désir, ajoutant la dimension affective et morale à la dimension intellectuelle. Selon Werner Jaeger, les distinctions résumées par Plutarque en son essai sur l'éducation des enfants remontent aux Sophistes. C'est de cette tradition que Cicéron semble ici s'inspirer. Selon Plutarque, qui a été suivi par une longue tradition, trois choses sont essentielles à l'éducation morale comme à l'enseignement des arts et des sciences : la nature (φύσις), la raison (λόγος), l'habitude (ἔθος). Car sans l'apprentissage, la nature est aveugle, explique-t-il, cependant que l'apprentissage sans la nature est imparfait, et la pratique sans les deux ne donne rien. Si une nature moins douée reçoit le soin, l'instruction, et l'entraînement, ses lacunes naturelles peuvent être compensées en partie, cependant que la nature la plus riche est gaspillée quand on la néglige. Aussi l'art de l'éducation est-il indispensable. Ce qu'on peut tirer de la nature par l'effort devient plus fort que la nature elle-même ; un bon sol est stérile s'il n'est pas retourné et cultivé — voire meilleur il est, pire il deviendra en ce cas ; l'important est de commencer au bon moment. Le meilleur moment, c'est l'enfance, quand la nature est souple et absorbe bien ce qu'elle reçoit, pour le conserver ensuite. Dans le cas de l'enfant humain, cette nature, c'est son âme. Cf. PLUTARQUE, ΠΕΡΙ ΠΑΙΔΩΝ ΑΓΩΓΗΣ (*De liberis educandis*), 1-5, et Werner JAEGER, *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, traduction par Gilbert Highet, Oxford University Press (1939, 1945), I, p. 311-314.

17. Cf. Débat Luc Ferry - François Laruelle, « La cause de l'homme ou la nouvelle querelle de l'humanisme », dans *La décision philosophique*, 9 (1989), p. 42. Sur l'indétermination initiale du désir et la nécessité dès lors des vertus, J. BOULAY, « Le rôle de la musique dans l'éducation », dans *Laval théologique et philosophique*, 17, 2 (1961), p. 262-274 (sur J. BOULAY, *Honneur aux maîtres*, présenté par Marguerite Léna, Paris, Critérior, 1991, p. 133-136).

pour que nous puissions devenir ce que nous sommes et parvenir à des sociétés civiles justes. Cette tâche est la plus difficile de toutes parce que « le bois dont l'homme est fait est si courbe qu'on ne peut rien y tailler de bien droit », ajoute Kant dans une formule célèbre. La possibilité du meilleur entraîne la possibilité du pire ; *corruptio optimi pessima* ; « la plus profonde difficulté de toute la doctrine de la liberté », c'est, comme le déclare Schelling, qu'elle est « un pouvoir du bien et du mal »<sup>18</sup>.

Cette dernière précision permet d'anticiper partiellement la réponse à la difficulté posée au début à propos de l'innommable, tel Auschwitz : dans la mesure où ils font fi de l'éthique la plus élémentaire, les crimes contre l'humanité sont profondément incultes. Ceux qui commettent ces crimes ignorent leur propre humanité et ignorent qu'ils l'ignorent, ce qui définit proprement l'*apaideusia*, l'inculture et, en dernière analyse, la barbarie. La *cultura animi* n'est en somme rien de moins que l'éducation de la liberté, dont l'exercice plénier, effectif, exige une discipline morale et du discernement, une intégration des connaissances supposant une formation. La qualité de vie des personnes et des collectivités est fonction de leur épanouissement, savoir : de leur culture ou formation. Cela étant, jamais les authentiques philosophes et une véritable formation de type philosophique chez les éducateurs n'auront été aussi indispensables à la société qu'aujourd'hui. J'entends bien entendu ici le mot de philosophie en son sens originel d'amour de la sagesse, et donc comme un mode, un choix, de vie — *tou biou proairesis* (Aristote). Il s'agit d'un *erōs*, déclarait Platon dans le *Banquet*, d'un amour passionné qui engage tout entier. Pierre Hadot a admirablement fait ressortir que cette conception revit à chaque époque chez les plus grands philosophes jusqu'à nos jours<sup>19</sup>.

À supposer, par conséquent, qu'on accorde que « philosopher c'est être bien réveillé », et qu'on accorde en outre que « culture » et « philosophie » pris au sens fort ne font qu'un, le sens de la culture sera de donner à vivre de la manière la plus éveillée, responsable, possible. Que serait-ce alors que cet éveil et comment y parvenir ?

Pareilles conceptions de la philosophie et de la culture ne relèveraient-elles pas bien plutôt d'une vision nostalgique et dépassée, donc indigne de la sagesse ? « Ne dis pas : Comment se fait-il que les temps anciens aient été meilleurs que ceux-ci ?

18. E. KANT, *Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite* [1784], traduction par Luc Ferry, dans KANT, *Œuvres philosophiques*, II, Paris, Gallimard (« Pléiade »), 1985, p. 195 [AK VIII, 23] ; la phrase célèbre se lit en allemand : « Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden » ; F.W.J. SCHELLING, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent* (1809), traduction par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, dans *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, Paris, Gallimard, 1980, p. 139 (S.W. VII, p. 352). Cf. ARISTOTE : « si l'homme, à son point de perfection, est le meilleur des animaux, il est aussi, quand il rompt avec la loi et avec la justice, le pire de tous » (*Politique*, I, 2, 1253 a 31-33) ; et PLATON, *Lois*, VI, 766 a ; *République*, VI 491 d. Les lignes qui précèdent, à propos de Kant et du maître, doivent beaucoup à Jean-François De Raymond.

19. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ, 2, 1004 b 24-25 ; et le livre tout à fait remarquable de Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard (« Folio »), 1995. Cf., d'autre part, le vigoureux plaidoyer de Jean-Luc MARION pour qu'on rende la philosophie « au *philein* en elle », dans « La fin de la fin de la métaphysique », *Laval théologique et philosophique*, 42, 1 (1986), p. 23-33 ; spécialement p. 31-33 ; s'agissant de « l'énigme en elle de la philosophie », l'auteur repose excellemment la question fondamentale : « Nul jeu de mot ici, mais une interrogation inéluctable : que signifie que, pour connaître la sagesse, il faille l'aimer ? » (p. 33).

Ce n'est pas la sagesse qui te fait poser cette question » (*Qohéleth*, 7, 10). « Le passé, dont tu crois que c'était le bon temps, n'est bon que parce que ce n'est pas le tien » (saint Augustin)<sup>20</sup>. Le monde des Anciens était, après tout, autrement plus simple que le nôtre. Et plus simple aussi la panoplie du savoir, même si elle s'est déployée une première fois chez eux. Voyons cela de plus près.

#### IV. LE RÊVE ET LE RÉDUCTIONNISME

Platon nous met sur une bonne piste ; son génie avait déjà su reconnaître dans l'abstraction de type « scientifique » une forme de songe — en des propos sur la géométrie, lui dont l'admiration pour les mathématiques était pourtant si grande. La géométrie et les arts qui lui font suite, lit-on dans la *République*, « nous voyons que ce ne sont que des songes qu'on fait à propos de ce qui est réellement, mais qu'il leur est impossible d'y voir aussi clair que dans la veille, tant qu'ils garderont intangibles les hypothèses dont ils se servent, et dont ils ne sont pas capables de rendre raison. Car celui qui a pour point de départ quelque chose qu'il ne connaît pas, et dont le point d'aboutissement et les étapes intermédiaires sont enchaînés à partir de quelque chose qu'il ne connaît pas, comment pourrait-il bien, en accordant ensemble de tels éléments, parvenir jamais à un savoir ? » (*République*, VII, 533 c, traduction par Pierre Pachet.)

Mais qu'est-ce au juste que songer ou rêver, dans le sens visé ici ? Les précisions ne manquent pas chez Platon. « Rêver, n'est-ce pas la chose suivante : que ce soit pendant le sommeil, ou éveillé, croire que ce qui est semblable à une chose est, non pas semblable, mais la chose même à quoi cela ressemble » (*République*, V, 476 c). « L'illusion dans laquelle nous maintient le rêve ne nous permet pas de nous éveiller et d'en parler avec les distinctions qu'impose la vérité » (*Timée*, 52 b-c, traduction par Luc Brisson). On s'éveille à l'être véritable de l'image quand on la voit comme telle, c'est-à-dire comme désignant, signifiant quelque chose de distinct d'elle-même, « le fantôme toujours fugitif de quelque chose d'autre » ; la prendre sans distinction pour quelque chose qui subsiste par soi est rêver. La tentation est grande toutefois de prendre l'image pour la réalité, sans plus, car l'image *existe* tout de même. Platon semble hanté par la dualité de l'image. Gadamer revient souvent sur ce point : l'image est à la fois une chose *et* deux choses (dyade dans le langage platonicien) : son être consiste à être et ne pas être à la fois, pour ainsi dire<sup>21</sup>. Une autre précision s'impose, venant de *République* V, 476 c à nouveau : rêver consiste à prendre τὰ μετέχοντα pour αὐτὸ, « les choses qui participent » du beau, par exemple, pour le beau lui-même. L'exemple est clair : ce beau-ci, ce beau-là ne sont pas le beau lui-même. Être en état de veille, pour Platon, c'est « apercevoir aussi bien le beau lui-même que les choses qui en participent, sans croire ni que les choses qui en participent soient le

20. Cf. SAINT AUGUSTIN, « Sermon Caillau-Saint-Yves », 2, 92 (PLS 2, 441-442).

21. Cf. Hans-Georg GADAMER, « Idea and Reality in Plato's *Timaeus* », dans *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies*, traduction par P. Christopher Smith, Yale University Press, p. 174 et suiv. ; et « Dialectique et sophistique dans la VII<sup>e</sup> Lettre de Platon », dans *L'art de comprendre*, traduction par Marianna Simon, Paris, Aubier, 1982, p. 239 et suiv.

beau lui-même, ni que le beau lui-même soit les choses qui participent de lui » (476 d). En d'autres termes, être en état de veille, c'est voir aussi bien le tout que les parties, sans les confondre ; ne voir que les parties, ne pas les distinguer du tout auquel elles appartiennent, pis encore, s'imaginer qu'une partie *est* le tout, c'est être en état de rêve. Non pas qu'il ne puisse y avoir de vérité dans les rêves, mais celle-ci de toute manière n'apparaît qu'au réveil.

Qu'est-ce à dire, s'agissant du savoir ? Il est clair, pour commencer, que se contenter du *comment* ne saurait suffire. On peut penser au savoir technique que fournissaient les sophistes de l'Antiquité : Comment bien parler pour séduire ou persuader ? Comment effectuer telle opération mathématique, ainsi la quadrature du cercle par Antiphon le Sophiste ? Réponse : « fais comme moi ». Soit aujourd'hui un problème de chimie, de physique, de mathématique ; ou encore un roman, un essai littéraire ; la méthode d'enseignement consisterait à dire : vous faites comme cela, en m'imitant, puis cela viendra, à force d'exercice et de pratique. *Mimēsis*, répétition, et te voilà compétent.

Dans la mesure où je n'ai pas une conscience critique de ce que je fais, où je m'abtiens d'en interroger les fondements, mon état ressemble tout à fait, il est vrai, à du somnambulisme, pas même à du rêve lucide. Ces remarques valent sans doute pour ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui la technoscience, ou pour les simples exécutants, mais elles seraient injustes s'agissant de la science proprement dite, laquelle crée les nouvelles théories appelées à faire avancer le savoir. Comprendre à fond la problématique de sa recherche, être attentif aux bases et aux présupposés de sa discipline, est nécessaire au physicien — pour ne citer qu'un cas patent — qui renouvellera réellement sa discipline, comme à notre époque Einstein, Heisenberg et leurs successeurs. Mais ce savoir-là, justement, s'enseigne-t-il ?

Quoi qu'il en soit, il est aisé de voir que s'arrêter à une image ou à une représentation, à une abstraction, comme à quelque chose qui subsisterait par soi-même, qui serait comme absolu en ce sens, prendre en somme un aspect, une partie, pour le tout, c'est s'illusionner. Nous retrouvons ainsi, avant la lettre, « l'abstrait toujours faux » que dénoncera Hegel, ou encore la *fallacy of misplaced concreteness* (« la localisation fallacieuse du concret ») de Whitehead, la « barbarie du spécialisme » et l'avènement de « savants-ignorants » dénoncés par Ortega et tant d'autres depuis, et récemment encore par Edgar Morin. Dans le passage précité, Eliot faisait l'hypothèse que la désintégration culturelle puisse être le fruit de la « spécialisation culturelle ». Tout réductionnisme confine, en tout cas, à l'irréel, enveloppe dans l'illusion. L'assertion « l'homme est un système nerveux » a sa vérité et sert bien la neurologie, mais si vous ne pouvez résister dès lors à dire ensuite, comme l'ont fait des biologistes contemporains, en parlant absolument : « l'homme n'est qu'un système nerveux », alors vous tombez dans la *fallacy of misplaced concreteness* et vous dormez profondément. Libre à chacun de dormir tant qu'il voudra, certes, mais c'est en l'occurrence un sommeil onéreux, pour peu que la société y accorde de la crédibilité. On croirait

réentendre Molière : « La science est sujette à faire de grands sots. » Et : « Un sot savant est sot plus qu'un sot ignorant »<sup>22</sup>.

Platon considèrerait que la « double ignorance » (*diplē agnoia*), c'est-à-dire songer « qu'on sait alors qu'on ne sait pas », définissait le mieux l'*amathia*, la « bêtise », l'*apaidousia*, l'« inculture » des prisonniers au fond de sa célèbre caverne, étant en même temps « la cause de toutes les erreurs à laquelle notre pensée à tous est sujette » (*Sophiste*, 229 b-c). On ne saurait qualifier autrement, on le voit, une connaissance « scientifique » qui non seulement ignorerait souvent son propre devenir (sa propre histoire) et son rôle dans la société, mais qui, en se privant de toute réflexion critique, ignorerait ses limites, ses présupposés méthodologiques, et par conséquent ne se connaîtrait pas.

Le réductionnisme n'est cependant pas l'apanage d'un certain pseudo-savoir. D'aucuns choisissent, par exemple, de réduire la réalité à une « capsule de son », ainsi que l'a fait ressortir avec force George Steiner, prenant acte d'une « universelle "retraite du mot" ». « Tout autour du globe, une culture du son semble rejeter l'antique autorité de l'ordre verbal »<sup>23</sup>. Voire, on peut devenir à ce point anesthésié, endormi, que seule la violence — appelée à croître, comme la dose d'une drogue — aura quelque effet — comme autrefois les traitements des malades mentaux par électrochocs.

Ou encore on peut n'avoir que très peu d'intérêts ou de soucis, limiter son champ d'information, d'érudition, à un petit lopin. Des parents ont parfois tiré prétexte de la liberté de leurs enfants pour omettre des domaines entiers de connaissances essentielles ; vous serez libres de choisir plus tard, ont-ils dit, comme si on pouvait choisir une réalité sans un minimum d'information la concernant. C'est là en fait se moquer de la liberté. La variété et la richesse de l'alimentation sont aussi essentielles pour l'esprit qu'elles le sont pour le corps ; pas plus dans un cas que dans l'autre on ne peut vivre de lait seulement toute sa vie. « La subjectivité humaine ne peut se développer que dans la mesure où un matériel riche et varié lui est proposé pour l'éveiller, la stimuler et l'occuper. Faute d'objets à partir desquels un travail intérieur peut s'opérer, ce sont les émotions et les représentations les plus archaïques qui vont s'imposer, quitte parfois à cohabiter avec un fonctionnement rationnel très sophistiqué » (Tony Anatrella). Il s'agit de nourrir au lieu d'étouffer « comme un paquet de fagots qui éteint un petit feu et en accroît un grand », pour reprendre une image de Marcel Proust<sup>24</sup>. L'esprit humain doit être entraîné à digérer des nourritures fortes — par le

22. Cf. Edgar MORIN, *La Méthode*, 3, *La Connaissance de la Connaissance*, Paris, Seuil, 1986, p. 13 et suiv. ; *La Méthode*, 4, *Les Idées*, Paris, Seuil, 1991, p. 65-72 ; MOLÈRE, Clitandre, dans *Les Femmes savantes*, IV, 3. Cf. aussi Ludwig WITTEGENSTEIN, *Culture and Value*, G.H. Von Wright, éd., The University of Chicago Press, 1980, p. 5 : « L'homme doit s'éveiller pour s'étonner — les peuples aussi peut-être. La science est un moyen de l'endormir à nouveau. »

23. George STEINER, *Dans le château de Barbe-Bleue*, p. 132 ; 126 ; 133.

24. Cf. Tony ANATRELLA, *Non à la société dépressive*, p. 54 ; Marcel PROUST, *Sur la lecture* (1905), Paris, Actes Sud, 1988, p. 42-43 : « La capacité de lecture profitable, si l'on peut ainsi dire, est beaucoup plus grande chez les penseurs que chez les écrivains d'imagination. Schopenhauer, par exemple, nous offre l'image d'un esprit dont la vitalité porte légèrement la plus énorme lecture, chaque connaissance nouvelle étant immédiatement réduite à la part de réalité, à la portion vivante qu'elle contient. Schopenhauer

contact direct avec les chefs-d'œuvre littéraires eux-mêmes, par exemple, ou avec les grands problèmes qui font avancer la connaissance scientifique ou philosophique, qui de tout temps font vivre la merveilleuse aventure des idées.

Encore que moins immédiatement apparente, l'intoxication mentale et l'intoxication affective ne sont pas moins mortelles — elles le sont sans doute davantage même — que l'intoxication physiologique ; chaque fois le discernement est affaire de vie ou de mort. Le verbe grec *krinein* (signifiant « séparer », « juger », « décider »), d'où dérivent « critique », « critère », et le reste, renvoie d'abord à une fonction physiologique des plus fondamentales, celle d'éliminer de l'organisme les substances nocives : si nos reins cessent de « critiquer », nous mourons. Le verbe latin *cernere*, contenu dans le mot « discernement », obéit au même schème de significations : il s'agit de séparer le bon du mauvais à tous les niveaux. *Excrementum* a la même racine ; la juste perception de cela chez Kundera est tout à fait remarquable : le kitsch « par essence, est la négation absolue » de l'*excrementum* ; « au sens littéral comme au sens figuré ; le kitsch exclut de son champ de vision tout ce que l'existence humaine a d'essentiellement inacceptable ». Or, « s'il n'y a aucune différence entre le noble et le vil [...], l'existence humaine perd ses dimensions et devient d'une insoutenable légèreté ». Le « kitsch est un paravent qui dissimule la mort ». « Au royaume du kitsch totalitaire, les réponses sont données d'avance et excluent toute question nouvelle. Il en découle que le véritable adversaire du kitsch totalitaire, c'est l'homme qui interroge. » L'éveil consiste essentiellement, on le voit, à discerner, à savoir juger, et donc à rejeter ce qui est mauvais. Il n'y a justement pas de *Ou bien / Ou bien*, « Entweder/Oder » dans le rêve, observait Freud<sup>25</sup>.

Toutes les sagesse le reconnaissent : rien n'est plus puissant que le langage. Dans l'*Éloge d'Hélène*, Gorgias le célèbre avec raison comme ce « puissant souverain, qui, avec une réalité physique insignifiante et parfaitement invisible, accomplit les effets les plus extraordinaires ». « Si quelqu'un ne trébuche pas lorsqu'il parle [écrit saint Jacques], il est un homme parfait, capable de tenir en bride son corps entier ». Les *Entretiens* de Confucius se terminent sur cette phrase : « Qui ne connaît le sens des mots ne peut connaître les hommes » ; et chacun connaît la réponse du Maître à la question : si on vous confiait le gouvernement, que feriez-vous ? « Rectifier les noms », répond-il sans hésiter<sup>26</sup>.

---

n'avance jamais une opinion sans l'appuyer aussitôt sur plusieurs citations, mais on sent que les textes cités ne sont pour lui que des exemples, des allusions inconscientes et anticipées où il aime à retrouver quelques traits de sa propre pensée, mais qui ne l'ont nullement inspirée. »

25. Milan KUNDERA, *L'insoutenable légèreté de l'être*, traduction par François Kérel, Paris, Gallimard, 1984, p. 312 ; 307 ; 318 ; 319 ; 323. Cf. Sigmund FREUD, *Die Traumdeutung*, dans *Gesammelte Werke*, II/III, Frankfurt, Fischer, 1942, p. 323.

26. GORGAS, DK 82 B 11, 8 : λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὅς συμκροτάται σῶματι καὶ ἀφανεστᾶται θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ ; traduction par Jacques Brunshwig, dans « Gorgias et l'incommunicabilité », *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès des S.P.L.F.*, 1971, sur *La Communication*, Montréal, Montmorency, p. 79-84 ; Jc 3,2 (TOB) ; et voir les superbes développements de saint Jacques jusqu'à 3,10, qu'il serait trop long de citer ici ; *Les Entretiens de Confucius*, XX, 3 et XIII, 3 (traduction par Pierre Ryckmans, Paris, Gallimard, 1987).

Aussi la forme la plus radicale de réduction concerne-t-elle le langage lui-même. Le pouvoir des mots est si grand que, tout au long de l'histoire, les tyrans, les dictateurs, les régimes totalitaires et autres (certaines bureaucraties, par exemple) les ont toujours craints par-dessus tout, autant qu'ils ont craint la pensée et la vérité ; les intellectuels habiles avec les mots — tels les poètes, les philosophes, les journalistes — sont invariablement les premiers jugés suspects et que l'on élimine brutalement quand on le peut. Le langage lui-même doit donc, à leurs yeux, être réduit et rendu plus étroit, comme l'illustre bien le « kitsch totalitaire ». Rémi Brague exprime l'essentiel quand il écrit, dans sa préface à l'*Éthique de Solidarité* : « Incapable de transformer la réalité, l'idéologie agit sur les mots qui nomment cette réalité. [...] Car la langue est le premier lien entre les hommes, comme le sang de la vie sociale. L'empoisonner, c'est empoisonner celle-ci. Pervertir le langage, c'est donc la condition première de la destruction de la société civile réelle [...]. » Désormais l'invasion s'appelle « libération », l'état d'exception a nom « normalisation » ; « paix, démocratie, liberté, justice » signifient que le parti détient le pouvoir. Le principe est admirablement formulé dans le roman satirique de George Orwell, *1984* : « *If one is to rule, and to continue ruling, one must be able to dislocate the sense of reality* ». Cela s'appelle « *reality control* », en langue ordinaire (« *Oldspeak* »), et dans la nouvelle langue proposée afin de rétrécir les esprits (« *Newspeak* »), cela s'appelle « *double-think* », à savoir « *the power of holding two contradictory beliefs in one's mind simultaneously, and accepting both of them* ». Aussi : « *It's a beautiful thing, the destruction of words* » ; et « *The whole aim of Newspeak is to narrow the range of thought as we understand it now. Orthodoxy means not thinking. Orthodoxy means unconsciousness* ». L'avantage de la *proles*, de la classe prolétaire, c'est qu'elle n'a pas d'idées générales, si bien que « *the larger evils escaped their notice* ». L'interdépendance réciproque essentielle entre la culture et la liberté est ainsi reconnue avec une lucidité exemplaire par ceux qui ont la plus grande haine pour les deux ; dénier l'un sans dénier l'autre est de fait impossible<sup>27</sup>.

La pire des abstractions, ou réductions, en fait, reste justement celle que « fabriquer » la passion, comme l'a relevé Gabriel Marcel dans les pages lumineuses qu'il a consacrées à « l'esprit d'abstraction, facteur de guerre » et aux « techniques d'avilissement », raffinées par les Nazis, où il montre que les réductions dépréciatrices sont toujours à base de ressentiment ; les réductions technocratiques, le mépris de l'humain dont il a été question plus haut comme symptomatique de la corruption du pouvoir, ressortissent à la même pathologie. « Le caractère manipulateur — chacun peut le contrôler dans les sources dont nous disposons à propos des chefs nazis — se distingue par la manie de l'organisation, l'inaptitude à faire directement l'expérience de la relation à autrui, une certaine forme d'insensibilité, un réalisme disproportionné », observait Adorno ; ceux qui « ont tendance à fétichiser la technique » sont tout simplement des « gens qui sont incapables d'aimer », ajoutait-il ; « demain, ce peut être le tour d'un groupe autre que les Juifs, par exemple les vieux, que le III<sup>e</sup> Reich a

27. Rémi BRAGUE, Préface à Joseph TISCHNER, *Éthique de Solidarité*, Paris, Critérian, 1983, p. 5 ; George ORWELL, *Nineteen Eighty-Four*, Londres, Secker and Warburg, 1949 ; Penguin Books, 1954, p. 171 ; 44 ; 46 ; 61.

encore ménagés, ou les intellectuels, ou simplement des groupes marginaux ». Le mystère d'iniquité demeure cela, un mystère. J'ai essayé ailleurs de montrer que la barbarie prend racine dans la haine de soi. C'est assez dire la nécessité d'une éducation des passions, et la nécessité absolue de l'éthique dans la culture<sup>28</sup>.

## V. L'AFFECTIVITÉ ET LES ARTS

Il est clair que l'éducation est « avant tout atmosphérique », que cette ébauche initiale, l'être de possibilités infinies que nous sommes tous au départ, comme nous l'avons vu plus haut, est une « première cristallisation de l'amour familial » ; que cet être ne peut devenir ce qu'il est sans l'approfondissement de ses relations avec autrui, à commencer par ses proches, sans le développement de l'estime de son vrai soi, de la confiance en soi que seul l'amour personnel reçu dans la première enfance peut assurer. La toute première expérience des relations personnelles passe par le sens du toucher. La psychologie des profondeurs nous a rendus plus sensibles aux déviations, aux problèmes de personnalité, aux abîmes où risque d'entraîner toute carence grave d'amour personnel dans l'enfance. Aussi va-t-il de soi que les dramatiques conséquences, déjà évoquées, du délaissement des enfants ne sauraient trouver d'autre remède. L'espace ne permet pas d'élaborer ici davantage sur la famille, mais on peut espérer que cet aspect du moins a aujourd'hui l'évidence pour lui<sup>29</sup>. Un mot de plus s'impose toutefois en ce qui a trait au rôle capital de la littérature et des arts, de la musique en particulier, dans l'éveil de l'affectivité.

Hegel résume admirablement l'essentiel : « L'homme sans formation (*Bildung*) reste au niveau de l'intuition immédiate. Il n'a pas l'œil ouvert et ne voit pas ce qui est à ses pieds. Sa vision et sa saisie demeurent subjectives. Il ne voit pas la chose » (*Propédeutique*, I, § 42).

Le plus éblouissant des spectacles proposé à des yeux aveugles ou fermés, le serait en vain. Si l'on met une page écrite sous les yeux d'un analphabète, il ne verra rien d'autre que des traces dénuées de sens. Le monde, et nous-mêmes, sans les lectures que nous proposent les arts et les sciences, l'éducation en ce sens, nous ne les voyons pas plus. Le « primitif » voit sans doute davantage, à vrai dire, dans la mesure où, vivant au contact de la nature il la respecte, en admire l'ordre et la beauté, y déchiffre toutes sortes de messages. Mais ce n'est guère le cas de la sorte d'« animal

28. Gabriel MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, nouvelle édition sous la direction de Jeanne Parain-Vial et préface de Paul Ricœur, Paris, Éditions Universitaires, 1991, p. 35-53 ; 97-102 ; Theodor W. ADORNO, « Éduquer après Auschwitz », p. 213 ; 215 ; 218 ; on a affaire, précise-t-il, à « un agrégat de gens complètement froids, qui ne supportent pas leur propre froideur, mais sont incapables d'y changer quelque chose. Aujourd'hui, tout homme sans exception se sent trop peu aimé, parce que chacun est insuffisamment capable d'amour » (p. 216) ; cf. G.W.F. HEGEL, *Qui pense abstrait ?* : « c'est là ce qui s'appelle avoir la pensée abstraite : ne voir dans l'assassin rien d'autre que cette qualité abstraite qu'il est un assassin et détruire en lui, à l'aide de cette simple qualité, tout le reste de son humanité » ; et T. DE KONINCK, *De la dignité humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 3 ; 30 ; 209-213 ; 223-224.

29. Jean LACROIX, *Force et faiblesses de la famille*, spécialement p. 79-80 ; cf. Alice MILLER, *L'enfant doué* ; et Anthony STORR, *The Dynamics of Creation* [1972], 1993. Sur le toucher, voir *De la dignité humaine*, p. 105-113 ; sur l'amour de soi, p. 214-219.

urbain » que beaucoup d'entre nous risquent de devenir et qui serait, lui, en péril d'abstraction, d'enfermement, d'irréalité entretenue, d'« anorexie » intellectuelle et affective (René Girard) à un degré encore jamais vu dans l'histoire. Les situations d'indigence extrême de notre civilisation, rappelées plus haut, n'ont à cet égard rien d'étonnant.

L'art a une valeur bien plus éducatrice que la technique et la technoscience contemporaines n'auront jamais. Qu'on songe à la gamme immense et somptueuse des formes et des couleurs, à « l'énigme de la visibilité » (Merleau-Ponty), célébrées par la peinture, à l'énigme de la vue elle-même et de l'invisible qu'elle permet d'éprouver en même temps, comme l'a si bien marqué Michel Henry à propos de Kandinsky, à la perception renouvelée qu'elle offre de l'intériorité du visage humain dans sa présence immédiate, de l'esprit dans un corps on ne peut plus individuel, aux mille particularités contingentes. La sculpture fait intervenir davantage le toucher — même si Bernard Berenson pouvait parler des valeurs tactiles de certaines peintures — éveillant autrement au mystère du corps. La valeur symbolique extraordinaire de l'architecture — les pyramides égyptiennes, le Taj Mahâl, les mosquées, les temples, les cathédrales gothiques et romanes, pour prendre les exemples les moins contestables — concerne la vie humaine en ses dimensions les plus essentielles, pas juste telle abstraction particulière de l'esprit, comme le *x* ou le *y* du mathématicien.

Le cinéma nous invite à nous étonner devant le familier, à le revoir avec des yeux neufs et y pressentir le mystère, la multiplicité de sens possibles dont sont par exemple investis les faits les plus ordinaires : un enfant endormi, un vieillard, un escalier ; John Berger cite des témoignages magnifiques de Bergman, Tarkovsky, De Sica et Fellini, pour qui l'art nous porte ici à la frontière du tangible et de l'intangible. Les films nous font revivre le mouvement, la temporalité, le mystère des accidents de la vie que l'irréflexion banalise. Cependant que la peinture interroge plutôt le visible, fixant ce qu'il y a de vivant dans les manifestations extérieures les plus fugitives, les films, eux, nous immergent dans le monde visible d'une manière plus vraie que la simple photographie qui — au niveau de la photo de passeport, pas celui de l'art véritable — en isolant et en rendant artificiellement « statique » un moment passé qui n'a forcément jamais existé comme tel, est bien plus « abstraite » qu'une peinture abstraite pourra jamais l'être.

En un mot, l'art fait apparaître, dans et par le sensible, l'esprit qui est soustrait aux sens, ce qui explique que les grandes œuvres sont toujours aussi éloquents, émouvantes même, après des siècles, voire des millénaires. L'illusion sous cette forme est médiatrice de sens et de vérité. Plus rien n'est banal, une fois que l'art est passé : les chaussures du célèbre tableau de Van Gogh continueront d'émerveiller des millions de regards humains au long des âges même si, à la différence des chaussures de paysan qui servent de « modèles », elles ne chaussent pas. Plutôt qu'une production d'apparat pour des spectateurs du moment, ce tableau lui aussi, comme tant d'autres, est κρημὸς ἐς αἰεὶ, un trésor pour toujours (Thucydide, I, XXII, 4). Mais l'art révèle tout autant l'invisible de l'affectivité, comme il ressort le plus clairement (quoique point du tout uniquement) de la musique, qui nous atteint en notre intimité profonde. « Poser la question : "Qu'est-ce que la musique ?" pourrait bien être une

façon de demander : “Qu’est-ce que l’homme ?” » (George Steiner). L’affinité entre l’âme et le son ne cesse jamais d’étonner, quand même on voit bien que la voix humaine est l’expression naturelle des émotions et contient tous les sons qu’assumeront séparément tels et tels instruments, qu’elle est le plus libre et le plus parfait des instruments — sorte d’écho de l’âme pressentie comme une suite mélodique d’états affectifs ; dans le chant, l’âme tire pour ainsi dire les sons du corps propre plutôt que de corps étrangers comme dans la musique instrumentale.

L’art n’existerait pas si le monde était clair, disait Camus. Certains aspects cachés de la subjectivité humaine se manifestent uniquement dans la musique, ne sont portés au jour que par elle. Or cette même subjectivité est elle-même touchée, affectée, suscitée (émue, dit-on) par la musique. Il n’est que de constater à quel point la joie, l’amour, l’indicible y trouvent expression — *cantare amantis est* — et à quel point, tout autant, notre subjectivité est aussi *formée* par la musique. Les Anciens, Platon et Aristote en tête, accordaient la primauté à la musique dans la formation des jeunes, pour un triple motif : pour l’éducation des passions, pour ses vertus thérapeutiques (« cathartiques »), pour la forme — ou le sens — qu’elle donne au loisir. D’après Anthony Storr, dans *Music and the Mind*, la recherche actuelle démontre à nouveau la nécessité de la musique dans l’éducation dès la première enfance. Une « musique », cependant, qui ne serait à la limite que vacarme, le terme en serait quoi ? Où le rythme nous atteint-il alors ? Et « l’harmonie » en pareil cas ?

Il y a en nous à tout instant une vie latente des sons. Le rapport de la musique au temps réel de la vie, à la durée, le fait bien ressortir. Le son s’évanouit, comme chaque instant de la vie, mais est conservé par la mémoire dans l’écoute d’une mélodie ; et le son à venir, son attente, en fait tout autant partie. Nous ne cessons, souvent inconsciemment, de mettre de l’ordre dans l’expérience. L’identité du moi à travers l’évanescence du son et du temps, est respectée et exprimée, assurée, par la *mesure*. Les intervalles du temps sont ainsi ramenés à un nombre concret et, par un retour constant, à une unité déterminée, à l’instar de la propre unité du moi au sein de l’incommensurable diversité de l’expérience. Les mouvements du corps, la danse et le ballet, rendent plus manifeste encore l’emprise de la musique sur toute notre personne.

Deux façons au moins de concevoir l’intériorité sont manifestes : la signification intelligible des choses que je « saisis », non sur la table avec ma main, mais en moi : « Ah, je vois ! », dit-on, lorsqu’on nous explique quelque chose. Grâce à quoi voit-on ? Pas grâce aux yeux du corps. La seconde façon consiste à exprimer des réalités en les faisant *vivre* dans l’âme. Non plus abstraitement, en des universels comme ceux de la pensée, mais concrètement, reproduisant leur temporalité propre. Les émotions ne sont pas statiques, elles sont des mouvements, des « motions ». Le meilleur traité des passions est à cet égard la musique. Tristesse, douleurs, angoisses, soucis ; sérénité, joie, allégresse, adoration, prière, amour ; tout cela est vécu intimement grâce à elle, avec d’infinies nuances ; ces dimensions essentielles de l’âme humaine sont en quelque sorte révélées en leur vie même.

Aussi la dimension intellectuelle extraordinaire de la musique, sa dimension architecturale si évidente dans la musique d'un Jean-Sébastien Bach, ne laisse-t-elle pas d'étonner. Elle fascinait déjà les Pythagoriciens, qui ont découvert l'octave, la quarte et la quinte qui font de la musique une sorte de mathématique concrète accessible à l'oreille.

Notre être pensant et aimant s'y trouve ainsi sollicité sous une forme concrète, mouvante, en perpétuel évanouissement mais conservation en même temps. La mémoire, l'attention, l'attente, c'est-à-dire le temps sous sa seule forme achevée, celle de la conscience, fondent ensemble aussi l'expérience de la mélodie, dont l'invention a tout l'air d'être bel et bien « le mystère suprême des sciences de l'homme », comme l'a dit Claude Lévi-Strauss au début de *Le cru et le cuit*. Le rythme et l'harmonie passent par la mélodie pour avoir une existence musicale (et non abstraite seulement). L'épanchement libre de la passion et de l'imagination dans l'expérience musicale élève l'âme, lui permettant de mieux se connaître, de se distancer d'elle-même pour mieux saisir son être le plus profond, en son dynamisme même. Narcisse n'a que faire de l'art, surtout de la musique<sup>30</sup>.

On ne saurait exagérer, enfin, l'extrême importance des poètes et des autres artistes dont le matériau principal est le mot. La raison en est simple et a été admirablement exprimée par Iris Murdoch : « Les mots sont les symboles les plus subtils que nous possédions et notre tissu humain dépend d'eux. L'aspect le plus essentiel et le plus fondamental de la culture est l'étude de la littérature, puisqu'on éduque ainsi à se représenter et à comprendre les situations humaines. Nous sommes des hommes et nous sommes des agents moraux avant d'être des savants, et la place de la science dans la vie humaine doit être discutée dans des *mots*. C'est pourquoi c'est et ce sera toujours plus important de connaître Shakespeare que de connaître quelque savant que ce soit ; et s'il est un "Shakespeare de la science", son nom est Aristote. »

Le contraste entre la fluidité, l'évanescence, du monde sensible et l'invariance, en revanche, de l'universel contenu dans les mots et les mythes ne laisse pas de susciter l'admiration des sages et des traditions de pensée, orientales ou occidentales. Il est clair que, comme le montre le superbe chapitre qui ouvre la *Phénoménologie de l'esprit*, intitulé « la certitude sensible », les mots renvoient toujours d'abord à des universels, même lorsqu'ils tentent de désigner un singulier ; « ceci », « cet individu-ci », sont néanmoins des universels se disant d'une infinité de cecis et d'individus-ci

30. Cf. J. BOULAY, « Le rôle de la musique dans l'éducation » ; et le *Cours d'esthétique I*, de HEGEL, traduction par Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Paris, Aubier, 1995 ; et, en attendant la suite de cette nouvelle traduction établie à partir d'un texte apparemment plus sûr, les quatre volumes de la traduction des *Leçons sur l'esthétique*, par S. JANKÉLÉVITCH (Paris, Aubier/Montaigne 1944, repris dans la collection « Champs », Flammarion, 1979), en particulier les pages remarquables du troisième qui concernent la musique ; Michel HENRY, *Voir l'invisible*, Paris, François Bourin, 1988 ; Maurice MERLEAU-PONTY, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964 ; J.-L. MARION, *La croisée du visible*, Paris, Éditions de la diffusion, 1991 ; E.H. GOMBRICH, *Art and Illusion*, Princeton University Press, [1960], 1972 ; Anthony STORR, *Music and the Mind*, New York, The Free Press, 1992 ; George STEINER, *Real Presences*, London, Faber and Faber, 1989 ; *Réelles présences*, traduction par Michel R. de Pauw et un avant-propos, Paris, Gallimard, 1991 (la phrase citée, p. 24) ; John BERGER, *Keeping a Rendezvous*, New York, Pantheon Books, 1991. Pour PLATON et ARISTOTE, voir *République*, III, 401 d et suiv. ; *Lois*, II, 653 a et suiv. ; *Politique*, VIII, ch. 3 à 7.

possibles ; « maintenant » est un universel qui se dit de tous les mainteneurs passés, présents et à venir, et tous insaisissables pourtant (même le doigt ne peut guère indiquer un maintenant, alors que le mot demeure là, inchangé, sur la page écrite). L'acte de parler a bien « la vertu divine de renverser immédiatement l'opinion » (Hegel). De même les mythes dépassent manifestement les singuliers vers l'universel, comme s'il fallait feindre pour ne pas être prisonnier de l'apparence ou de la lettre, se nier pour signifier l'autre, à l'instar du bon acteur. La définition classique du mythe — qui s'applique en un sens à tout art — se lit : Μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀληθείαν : « le mythe est un discours faux figurant la vérité ». L'« histoire », l'intrigue, la trame d'un récit, d'une tragédie, c'est son *muthos*. Shakespeare et Aristote ne sauraient se contredire : « *The truest poetry is the most feigning* » (*As You Like It*, III, III) ; ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου...λέγει : « car la poésie dit plutôt l'universel » (Aristote)<sup>31</sup>.

L'art poétique a en outre des vertus thérapeutiques permettant de mieux vivre le tragique de notre condition, de mieux assumer les émotions qui y sont liées, comme l'angoisse et la pitié. C'était, on le sait, le sens de la théorie aristotélicienne de la *catharsis*, de la purgation ou purification de certaines passions par l'art. Il permet de mieux tirer parti du comique aussi de notre condition, fort heureusement. La comédie, la caricature, la satire — Dickens, Shakespeare, Molière, Aristophane, Cervantes, Swift, Rabelais et quantité d'autres — en témoignent merveilleusement. L'humour est accessible à tous et implique une saisie de l'ineffable ; Chesterton le jugeait plus « divin » même que l'esprit (« *wit* »), dans la mesure où il comporte, disait-il, un sens du mystère. Il suppose l'humilité, la capacité de rire de soi, de pressentir *autrement* l'énigme de la contingence. Il fait voir, jusque dans le détail de la vie immédiate, l'incongruité de notre condition et présuppose, par conséquent, son dépassement, une vive perception de son étrangeté foncière. Comme l'ironie, il « sollicite l'intellection » (V. Jankélévitch) pourrait-on dire, puisqu'il exige la saisie simultanée des contraires. Mais il est bien plus profond encore que l'ironie car il implique une connaissance pratique de soi et l'équilibre de toute la personnalité ; aussi n'est-il pas de plus sûr indice de fanatisme, de graves déficiences caractérielles, que l'absence d'humour.

Cela dit, « le témoignage ultime » des conséquences intellectuelles et émotionnelles de l'esthétique, en particulier du mot parlé et écrit, est « celui de l'enfant », comme l'observe à juste titre George Steiner. « L'histoire racontée à un enfant, le conte que l'on lui lit, la ballade que, peut-être inconsciemment, il mémorise, touchent son cœur. À la lettre. Chez la plupart des adultes, cette immédiateté tend à diminuer [...]. Priver un enfant de l'enchantement de l'histoire, de l'élan du poème, écrit ou oral, c'est comme l'enterrer vivant. C'est l'emmurer dans le vide. » Le sujet de la littérature est à la fois le plus difficile et le plus vital qui soit, puisqu'il s'agit essen-

31. Iris MURDOCH, *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1970, p. 34 ; G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 158 ; pour la définition classique du mythe, THÉON D'ALEXANDRIE, dans *Progymnasmata*, Spengel, 72 ; Aristote, *Poétique*, ch. 9, 1451 b 6-7.

tiellement du bien et du mal qui ne sont jamais vécus autrement en ce monde qu'au sein de la contingence, dans le maquis de circonstances infiniment variables<sup>32</sup>.

## VI. LES DÉFIS DU SAVOIR ET LA FORMATION DES PERSONNES

Une première tâche de celles ou ceux qui souhaitent servir la culture, doit être, plus que jamais aujourd'hui, de remédier à la « double ignorance ». Mais pour cela, il importe au premier chef qu'on n'en soit pas affligé soi-même. On doit viser toujours l'équivalent de l'idéal grec du *pepaideumenos* (« l'homme cultivé »), en l'adaptant, bien évidemment, à notre temps : l'explosion des connaissances rend cet idéal plus difficile qu'autrefois, mais d'autant plus nécessaire. Cela implique qu'on ait appris à distinguer les différents ordres de discours et de réalité ; entre ce qui est vraiment su et ce qui ne l'est pas encore, ou ne peut l'être par les méthodes habituelles ; qu'on sache que loin d'être univoques, les critères de validité ou de pertinence diffèrent parfois du tout au tout : ainsi, par exemple, dans le domaine éthique au regard de l'univers mathématique. Qu'on se connaisse soi-même, en tant qu'agent moral pour commencer. L'inculture se trahit le plus souvent une première fois par un sot réductionnisme, avec son cortège d'intolérances et d'inerties. « Qui pense abstrait ? L'homme inculte, non pas l'homme cultivé », insistait avec raison Hegel<sup>33</sup>.

Ce qu'il s'agit de former avant tout, avons-nous vu, c'est le jugement critique ; lui seul rendra autonome le chercheur, lui seul rend libre. Ainsi le défi principal de l'enseignant est-il de susciter une autonomie culturelle suffisante chez l'étudiant pour qu'il puisse exceller en ce qu'il fera et surtout puisse vivre dans la richesse du *concret* — du latin *concreescere*, « croître avec » : l'arbre concret, c'est l'arbre individuel en toutes ses composantes et ses conditions, en sa vie même — par opposition aux nuages de l'abstraction et des réductionnismes. Que ce dernier soit stimulé à donner

32. George STEINER, *Réelles présences*, p. 228-229 ; cf. Bruno BETTELHEIM, *Psychanalyse des contes de fées*, traduction par Théo Carlier, Paris, Robert Laffont, 1976 (« Pluriel », 1990) ; et Iris MURDOCH, *The Sovereignty of Good*. Cf. aussi G.K. CHESTERTON, « Humour », dans *Encyclopaedia Britannica*, 14th edition, 1940. Pour aller plus en profondeur quant à l'affectivité, il faudrait s'inspirer des travaux de Michel HENRY, en particulier *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France (« Épiméthée »), [1963], 1990. Voir en outre les apports précieux de Jean GREISCH dans *Ontologie et temporalité*, Paris, Presses Universitaires de France (« Épiméthée »), 1994 ; et le très beau texte de Jean LADRIÈRE, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 139-160.

33. G.W.F. HEGEL, *Wer denkt abstrakt ?*, dans *Hegel Studien Ausgabe* (Karl Löwith et Manfred Riedel, éd.), Frankfurt, Fischer, 1968, I, 77-81 ; « Wer denkt abstrakt ? Der ungebildete Mensch, nicht der gebildete » (p. 78) ; *Qui pense abstrait ?*, traduction par Éric de Dampierre, dans *Mercur de France*, décembre 1963, p. 746-751. Nul, à ma connaissance, n'a mieux résumé le problème qu'Aristote : « [...] Certains n'admettent qu'un langage mathématique ; d'autres ne veulent que des exemples ; d'autres entendent qu'on recoure à l'autorité de quelque poète ; d'autres, enfin, exigent pour toutes choses une démonstration rigoureuse, tandis que d'autres jugent cette rigueur excessive, soit par impuissance à suivre la chaîne du raisonnement, soit par crainte de se perdre dans des futilités. Il y a, en effet, quelque chose de cela dans l'affectation de la rigueur. Aussi quelques-uns la regardent-ils comme indigne d'un homme libre, tant dans le commerce de la vie que dans la discussion philosophique. C'est pourquoi il faut avoir appris quelles exigences on doit apporter en chaque espèce de science [...] » (*Métaphysique*, a, 3, 995 a 6-13, traduction par J. Tricot). Sur l'éducation et l'aptitude critique selon Aristote, sur le *pepaideumenos*, voir Richard BODÉÛS, *Le philosophe et la cité*, Paris, Les Belles Lettres, 1982 ; notamment p. 194-214 ; pour deux bons textes décrivant le *pepaideumenos* comme celui qui est apte à bien juger (*krinein*), voir *De Partibus Animalium*, I, 1, 639 a 1 et suiv., et *Politique*, III, 11, 1282 a 3-7.

ou trouver un sens à sa propre vie ; toute vie humaine a manifestement soif de lumière, c'est-à-dire de connaissance. Rien de plus mortel, dès lors, que l'ignorance qui s'ignore.

À vrai dire, la science ne fait que commencer. Comme l'a excellemment fait ressortir Lewis Thomas, les prétendues « deux cultures », la littéraire et la scientifique, sont unies par un pont appelé *bewilderment*, ce mélange de perplexité et d'émerveillement devant l'immensité et la profondeur de ce qu'il reste à découvrir parmi les réalités même les plus familières, la vie biologique par exemple, la conscience, voire la musique. S'enfermer soit dans les arts et les lettres soit dans les sciences revient à se couper de la réalité. Il faut faire participer les jeunes esprits sans tarder aux arguments en présence dans les grandes querelles scientifiques de l'heure, les initier d'entrée de jeu à l'aventure exaltante de la science, les éveiller aux problèmes innombrables, parfois considérables, à résoudre, concentrer leur attention sur ce qui n'est pas connu — l'étrangeté du monde ouvert par la théorie des quanta en physique, les énigmes encore impondérables de la cosmologie, et ainsi de suite. La science véritable est principalement constituée de perplexités ne cadrant pas du tout ensemble pour le moment, et c'est elle qui nous aura permis, au vingtième siècle, de prendre conscience du degré insoupçonné d'ignorance où nous étions et sommes encore ; nous aurons besoin de plus en plus, pour avancer, du travail « de toutes sortes de cerveaux hors des champs de la science, surtout les cerveaux de poètes, à coup sûr, mais aussi ceux d'artistes, de musiciens, de philosophes, d'historiens, d'écrivains en général »<sup>34</sup>.

Ce qui est important en pareille prise de conscience des limites actuelles de notre savoir, et un facteur d'espoir plutôt que de pessimisme, c'est qu'on entrevoit mieux à quel point les visions totalisantes simplistes, « systèmes » philosophiques y inclus, s'avèrent à leur tour entachées de réductionnisme ; on a raison de dénoncer les « grands récits » modernes, idéologiques ou autres. Une fois élargie, pareille prise de conscience — issue principalement du domaine encore largement mythique, pour beaucoup, de la science — constituerait un progrès inespéré, qui entraînerait des modifications dans la manière d'enseigner.

Un défi merveilleux s'offre dès lors à l'enseignant, aujourd'hui plus que jamais, pour peu qu'il ait lui-même souci de culture et qu'il éprouve vraiment la passion de connaître. Une certaine expérience, au moins minimale, de la recherche paraît ici essentielle, dans la mesure où une vive conscience de ce qu'on ne sait toujours pas, des questions par conséquent se posant *réellement*, s'acquiert avant tout par le vécu de la recherche elle-même. Comme le répètent différents savants contemporains dans

34. Lewis THOMAS, *Late Night Thoughts...*, 150 ; cf. p. 151-163 ; et Loren EISELEY, *The Star Thrower*, New York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1978, p. 191 et p. 272 et suiv. ; voir aussi, par Lewis THOMAS, *The Medusa and the Snail*, New York, The Viking Press, 1979, p. 73-74 : « The only solid piece of scientific truth about which I feel totally confident is that we are profoundly ignorant of nature. Indeed, I regard this as the major discovery of the past hundred years of biology [...]. It is this sudden confrontation with the depth and scope of ignorance that represents the most significant contribution of twentieth-century science to the human intellect. We are at last facing up to it. [...] Now that we have begun exploring in earnest, doing serious science, we are getting glimpses of how huge the questions are, and how far from being answered ». Cf. en outre Michel SERRES, *Le Tiers-Instauré*, Paris, François Bourin, 1991 ; Gallimard (« Folio »), 1992.

une publication récente, l'univers « ruisselle d'intelligence ». L'expérience de penser elle-même constitue « un formidable mode d'excitation » (Whitehead). Or, qui n'a rien éprouvé de cela à son propre compte, ne peut guère le communiquer<sup>35</sup>.

Nous retrouvons du reste là l'esprit régissant l'activité proprement philosophique, aujourd'hui comme à ses débuts. La tradition authentique ne fut jamais la transmission d'un savoir tout fait, mais bien celle de l'étonnement fondateur dont les anciens Grecs fournissent dans l'histoire l'exemple inégalé : « Vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants : un Grec n'est jamais vieux ! [...] Vous êtes tous jeunes par l'âme », déclare le prêtre égyptien du *Timée* de Platon. C'est un lieu commun chez eux que tout est commandé par l'étonnement, par le désir d'échapper à l'ignorance : « apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance », écrit Aristote qui, en une page trop méconnue de sa *Métaphysique*, démontre la nécessité du doute, consistant à explorer d'abord tous les arguments en conflit, toutes les difficultés en tous sens, qu'il compare à des nœuds impossibles à défaire tant qu'on n'a su les examiner<sup>36</sup>.

Encore que sans doute en un sens différent du sien, car il était poète, chacun pourrait sans doute dire, comme Phémios chez Homère, Ἀυτοδίδακτος εἰμι, « Je suis autodidacte ». Cela vaut pour l'étudiant comme pour le professeur avant lui. Il importe d'éveiller chez l'élève la passion de connaître, le sens de l'urgence des questions de fond, en attirant, suivant un ordre réaliste, son regard d'être pensant vers des réalités dignes de lui, et en l'instruisant des arts qui lui seront utiles afin de pouvoir mieux penser par lui-même. Newman osait avancer même que « l'auto-éducation sous n'importe quelle forme, au sens le plus strict, est préférable au système d'enseignement qui, tout en professant tellement, fait en réalité si peu pour l'esprit ». Nous rencontrons ici l'idée, fondamentale entre toutes, de la maïeutique (mieux rendue par le sens ordinaire du mot en grec : « l'art de faire accoucher »), rejoignant celle de l'autodéveloppement inhérent à toute vie. Sa forme concrète par excellence n'est autre que la question, point de départ de toute la vie de l'esprit<sup>37</sup>.

35. Voir Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, p. 7 : « En simplifiant à l'extrême, on tient pour "postmoderne" l'incrédulité à l'égard des métarécits. Celle-ci est sans doute un effet du progrès des sciences ; mais ce progrès à son tour la suppose » ; *Le savant et la foi* (Jean Delumeau, éd.), Paris, Flammarion (« Champs »), 1991, p. 9 et 37 ; A.N. WHITEHEAD, *Modes of Thought*, New York, Free Press, 1968, p. 36.

36. *Timée*, 22 b ; sur l'étonnement, *Théétète*, 155 d ; ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 2, 982 b 12 et suiv. ; Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, traduction par K. Axelos et J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1957, p. 42 et suiv. ; sur les difficultés comparées à des nœuds, ARISTOTE, *Métaphysique*, B, 1, 984 a 24 - b 4 (sur la nécessité, en revanche, d'un croire initial en didactique, *Réfutations sophistiques*, I, 2, 165 b 1-3) ; cf. Marcel CONCHE dans ANAXIMANDRE, *Fragments et témoignages*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 5-11, dont voici la conclusion : « C'est très tardivement, après bien des siècles de non-étonnement où l'humanité avança "les yeux fermés", comme dit Descartes, que l'homme, auprès du plus familier, apprit à s'attarder pour s'étonner — s'étonner d'être, de l'être, de ce qui était là. Alors, pour la première fois, les réponses furent précédées par des questions » (p. 11).

37. HOMÈRE, *Odyssée*, XXII, 347 ; J.H. NEWMAN, *The Idea of a University*, I.T. Ker, éd., Oxford, 1976, VI, 10, p. 131. Au sens le plus strict, évidemment, peu pourraient être pleinement autodidactes, comme Kant le marque bien. Aussi précise-t-il que pour la formation de la raison on doit utiliser la méthode socratique (cf. *Über Pädagogik*, AK IX, 477) ; sur cette méthode, sur la maïeutikê, le texte de base est le *Théétète* de Platon, 148 e - 151 d ; cf. 160 e - 161 b ; pour un excellent commentaire, voir Miles BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1990. Le meilleur développement

Comment s'y prendre, toutefois, afin d'assurer la continuité d'un pareil éveil ? Il faut avant tout, dirais-je, cultiver par tous les moyens l'intérêt, susciter justement la délectation et la *joie* de la découverte. « L'intelligence ne peut être menée que par le désir [écrivait Simone Weil]. Pour qu'il y ait désir, il faut qu'il y ait plaisir et joie. L'intelligence ne grandit et ne porte de fruits que dans la joie. La joie d'apprendre est aussi indispensable aux études que la respiration aux coureurs. Là où elle est absente, il n'y a pas d'étudiants, mais de pauvres caricatures d'apprentis qui au bout de leur apprentissage n'auront même pas de métier ». Si l'on en croit Lewis Thomas, « la pire chose qui soit arrivée à l'enseignement de la science, c'est que tout le plaisir (« the great fun ») en est parti. [...] Fort peu voient la science comme la haute aventure qu'elle est en réalité. [...] Ils deviennent tôt dérouterés, et on les trompe en leur faisant croire que la déroute est simplement le résultat de ne pas avoir appris tous les faits. » On leur fait accroire que les vrais chercheurs de pointe ne sont pas tout aussi dérouterés qu'eux.

Il faut en outre s'efforcer de maintenir une certaine fraîcheur dans la connaissance traitée. Si celle-ci n'est pas nouvelle, quelque nouveauté d'application aux temps nouveaux doit lui être découverte. « La connaissance ne se conserve pas mieux que le poisson » (Whitehead). Il s'agit de raviver « une sagesse et une beauté qui, sans la magie de l'enseignant, demeureraient perdues dans le passé ». Il revient en somme à l'enseignant de faire naître l'enthousiasme : dans les termes de Whitehead encore, « le désir tumultueux de fondre la personnalité en quelque chose qui la dépasse [...] ». « La manifestation la plus pénétrante de cette force, ajoute-t-il, est le sens de la beauté, le sens esthétique d'une perfection réalisée. » Bref si, pour l'homme du ressentiment, le beau a quelque chose d'irréel, c'est tout le contraire chez ceux qui ont l'expérience de la vie de l'esprit, comme le montrent les attestations multiples de grands savants surtout, mais aussi de génies artistiques. Autant dire à une amante ou à un amant qu'ils ne vivent pas. La lumière du beau et son attirance augmentent le désir (*l'erōs*) à mesure que la recherche s'approfondit et se dépasse ; l'expérience de ce désir qui s'épanouit sans jamais être satisfait, compte parmi les plus significatives qu'il soit donné de vivre. La beauté est *erasmiōtaton*, « ce qui le plus attire l'amour », parce qu'elle est *ekphanestaton*, « ce qui a le plus d'éclat », parce qu'elle est « visiblement transcendante », comme l'a redit Iris Murdoch à la suite de Platon<sup>38</sup>.

---

que je connaisse touchant la primauté de la question, et sur ce que signifie bien « poser » une question, est de Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960, p. 344 et suiv. ; traduction partielle, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976, p. 208 et suiv.

38. WHITEHEAD, *The Aims of Education*, p. 42-45 ; 49 ; citation, p. 98 ; Simone WEIL, *Attente de Dieu*, Paris, La Colombe, 1950 ; Le Livre de Poche, 1963, p. 91 ; Lewis THOMAS, *Late Night Thoughts...*, p. 154 ; cf. S. CHANDRASEKHAR, *Truth and Beauty. Aesthetics and Motivation in Science*, University of Chicago Press, 1987 ; PLATON, *Phèdre*, 249 d et suiv. ; surtout 250 d 5-8 ; *Banquet*, 201 d - 212 c ; PLOTIN, *Ennéades*, V, 6, 5 ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, 401 A - 405 A. Voir en outre Karl POPPER, *Unended Quest*, La Salle, Illinois, Open Court, 1976, p. 193-196 ; Bertrand RUSSELL, *Mysticism and Logic* (1917), New York, Anchor Books, s.d., p. 57 : « Mathematics, rightly viewed, possesses not only truth, but supreme beauty, a beauty cold and austere, like that of sculpture, [...] sublimely pure, and capable of a stern perfection such as only the greatest art can show » ; Iris MURDOCH, *The Fire and the Sun*, Oxford University Press, 1977, p. 77 : « Beauty is, as Plato says, visibly transcendent » ; H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, traduction

Ici comme ailleurs, pour citer à nouveau Shakespeare, « la sécurité est la plus grande ennemie des mortels » (*Macbeth*, III, v, 32-33). Le lourdaud tuant l'étonnement mérite d'être maudit comme le plus honteux des assassins, car sa victime est ce que nous avons chacune et chacun de meilleur, de plus déterminant en nous : le souffle même de vie qui donne sens ou à tout le moins permet d'en chercher un, et qui est l'esprit. La responsabilité de l'éducateur ou de l'éducatrice, parents inclus, est à cet égard incalculable, car la vie ultérieure du jeune qui lui est confié est engagée là en ses dimensions les plus essentielles, celles qui d'abord en font une personne : sentir, penser, aimer ; sans parler du choix d'horizons devant commander le reste de son existence. Pour reprendre l'image précitée d'Einstein, faute d'avoir su activer l'intelligence et toutes les facultés impliquées et d'en maintenir l'éveil avec toute l'ingéniosité qu'on sera en mesure de déployer, on risque rien de moins que les formes d'autodestruction ou les morts prématurées dont je parlais au début. Apprendre à éprouver l'extraordinaire beauté de la vie de l'esprit et la délectation correspondante, en mathématiques ou en poésie, par exemple, est un fruit naturel de l'éducation dont on n'a nul droit de priver ceux qui les attendent, parfois à leur insu. Donner un sens étroitement utilitaire au droit universel à la culture est non seulement une contradiction dans les termes, mais une insulte à l'humain, à la liberté.

## VII. L'ÉVEIL PAR EXCELLENCE

La grande tradition néoplatonicienne — je songe notamment à Denys le Pseudo-Aréopagite — nous a appris que le mot « lumière », s'il renvoie d'abord à la lumière sensible, se dit plus parfaitement de formes de lumière qui sont davantage encore principes de manifestation. Platon le savait déjà, il est vrai, comme le montre son association entre le soleil et le Bien qui est *epekeina tēs ousias*, « au-delà de l'être ». Il en va de même pour le mot « éveil », qui se dit en premier lieu de l'éveil sensible, mais dont les autres significations désignent des discernements de plus en plus élevés de l'esprit. L'éveil de l'esprit est beaucoup plus parfaitement éveil que l'éveil du corps.

L'éveil suppose à la fois, dans un même acte, la conscience de l'autre (comme la douche froide qui nous réveille) et celle de soi ; celle des autres humains comme de soi (à défaut de quoi c'est le retour aux mondes subjectifs, particuliers, du rêve). L'éveil au monde, aux autres humains, et à soi-même, vécus dans leur plénitude, l'éveil aux réalités spirituelles, voilà qui définit le mieux la vie proprement humaine, laquelle se confond dès lors avec la culture. « *Culture may even be described simply as that which makes life worth living* » (T.S. Eliot). À la question « éveiller à quoi », il faut donc répondre, me semble-t-il : « à la dignité humaine ». La raison première, la fin de l'éducation, n'est autre que l'éveil à ce qui est digne de l'être humain et donne sens à sa vie.

---

abrégée, p. 332-347 (*Wahrheit und Methode*, p. 452-465) ; et mon article sur la beauté dans *Communio*, VII, 6 (1982), p. 31-40.

Le mot, la parole, est le lieu par excellence, sensible pourtant, de l'invisible, de l'universel, de l'intelligible, de tout ce qui transcende le sensible. Il est le lieu par excellence de l'éveil : le discernement, les distinctions nécessaires s'expriment en des mots. « Il y a culture parce que les personnes humaines ont la faculté de créer un autre univers que celui de la nécessité. Le langage en est la plus haute incarnation. Nous parlons pour dépasser le déjà-là, pour accéder à une conscience qui transcende le corps comme chose et autrui comme objet » (Fernand Dumont).

D'où la très grande importance des disciplines contribuant à aiguïser l'esprit, à lui donner de la précision, de la clarté, enseignant par exemple à utiliser les mots correctement, à « abstraire, comparer, analyser, diviser, définir, et raisonner, correctement » (Newman) ; bref tout ce qui, bien avant la logique, donne à l'élève le sens de l'exactitude de pensée. Ces arts sont essentiels à la formation des personnes, puisqu'ils servent l'éveil de la pensée. La langue maternelle, quelle qu'elle soit, constitue, disions-nous, l'accès par excellence au langage — au *logos* —, lequel n'est au reste pas plus réductible à des fonctions que ne l'est l'amour, comme l'a rappelé Danièle Sallenave dans *Lettres mortes*. Et rien à cet égard n'élève mieux l'élève — ce beau mot — que la *lecture*, de la littérature en particulier ; l'accès à l'écrit enrichit le verbe et la pensée. « La métaphore est fondamentale ; combien fondamentale, c'est là la question philosophique la plus fondamentale » (Iris Murdoch)<sup>39</sup>.

Jean Ladrière décrit fort bien cet éveil en des pages de *L'articulation du sens* consacrées à ce qu'il appelle une « pédagogie de la transgression », effectuée d'abord par le mythe et suivie d'une « transgression » spéculative :

Le mythe est d'abord pédagogie de la transgression [...] Notre pensée est spontanément accordée aux choses au milieu desquelles nous avons notre demeure et parmi lesquelles du reste, à un certain point de vue tout au moins, nous devons nous-mêmes nous compter. Pour qu'une pensée du cosmos devienne possible, il faut que la pensée trouve le moyen de s'écarter des choses, de regarder au-delà de leur apparaître, de dépasser le visible vers un non-visible qui est irréductible au visible et qui en est cependant la condition. Il faut que s'effectue une transgression spéculative. Mais un tel mouvement n'est possible que si le domaine qui s'étend de l'autre côté du visible, lui est déjà présent d'une certaine manière. La pensée thématique n'est jamais que la reprise d'une pensée plus ancienne, l'effectuation d'une possibilité déjà présente. Ce domaine de l'au-delà ne doit cependant pas être un pur au-delà, un univers qui n'aurait rien à voir avec celui-ci, qui en serait complètement séparé. Il doit être au contraire en relation avec ce monde-ci et avec sa visibilité puisque, comme invisible, il doit être la possibilité de celui-ci. Or comment aller vers ce qui ne nous est pas présenté dans la visibilité du visible, si ce n'est par l'instrument qui nous est donné pour rendre présent l'absent et accéder à l'inaccessible, c'est-à-dire le langage<sup>40</sup> ?

Ce qui est « devant » nous n'est en effet jamais qu'une infime partie du cosmos : des êtres, des objets, des personnes. Mais en nos esprits peuvent pénétrer d'une certaine manière toutes choses, sensibles ou insensibles, le cosmos lui-même, l'être et le non-être, et le reste à l'infini, par la vertu des mots. Cette distance grâce à laquelle

39. T.S. ELIOT, *Notes towards the definition of culture*, p. 27 ; Fernand DUMONT, *Raisons communes*, p. 99 ; J.H. NEWMAN, *The Idea of a University*, p. 272-273 ; Danièle SALLENAVE, *Lettres mortes*, p. 145 et suiv. ; Iris MURDOCH, *The Fire and the Sun*, p. 88.

40. Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, I, Paris, Cerf, 1984, p. 192-193.

notre pensée peut « comprendre » l'univers (Pascal) et bien plus encore, nous permet de dépasser, de transgresser, avec la plus grande aisance, l'immédiat sensible et de rendre présent à nos esprits ce que nous voulons, au moyen de cette réalité sensible, infime en apparence, et qui s'évanouit pourtant de nos oreilles aussitôt prononcée, que les Grecs appelaient le *logos* (et parfois le *mythos*). Je puis grâce à elle tenter notamment d'engendrer en mon imagination ce qu'a bien pu être la genèse du monde, comme le font certains mythes et certaines théories scientifiques, telle celle du Big Bang (autre mythe, a fait observer Claude Lévi-Strauss). Ou tenter de générer les principes de toutes choses, mais de manière plus purement intellectuelle cette fois.

Cela étant, la *Sprachkritik*, la critique du langage des temps modernes, a utilement contribué à disqualifier encore davantage toute interprétation simplette du langage comme signifiant directement « les choses ». Le langage, nous l'avons vu à propos des mots et des universels, signifie d'abord l'esprit ; c'est vrai du reste de tout l'art, avons-nous vu également. « La rose » désigne « l'absence de toute rose » (Mallarmé), « Je est un autre » (Rimbaud). De manière non moins salutaire, la *Sprachphilosophie* moderne (Tarski, Wittgenstein, Frege, Quine, Kripke) aura obligé, c'est le moins qu'on puisse dire, à remettre en question l'adéquation du langage au monde. Mais ce qui ne saurait faire doute, c'est le lien entre la signification (*meaning*) et l'esprit (*mind*), si pauvres que soient certes souvent les mots « en regard de la substance résistante, du matériau existentiel, du monde et de notre vie intérieure »<sup>41</sup>.

C'est au *logos*, déclarait déjà Héraclite, qu'il faut s'éveiller (cf. DK 22 B 1). « Au commencement était le *logos* » nous dit le plus grand texte chrétien, où le même terme est repris pour signifier cette fois le Verbe de Dieu. « Tout fut par lui et sans lui rien ne fut » (Jn 1,3). Dire que la culture doit éveiller au *logos*, c'est dire, d'un coup, trop et pas assez, tant le terme est polysémique et riche : il signifie, on le sait, à la fois parole, raison, proportion, définition, et bien plus ; il renvoie à de l'invisible, rend pour ainsi dire visible l'intelligible même. Mais il ne me semble pas faux, et au contraire tout à fait éclairant, de voir toute la culture, les sciences incluses, mais bien plus qu'elles, la mystique comme la métaphysique, unifiée par ce destin commun : converger vers et par le *logos* selon toutes les acceptions du terme, ainsi que l'a excellemment marqué Jean Ladrière en s'inspirant de Husserl.

C'est donc un départ de réflexion que j'aurai proposé à présent et rien de plus. Le sens de la culture n'est autre que d'éveiller et de maintenir éveillé.

« *We are such stuff as dreams are made on, and our little life is rounded with a sleep* », déclare Prospero dans *The Tempest* (IV, I, 156-158). Nous sommes faits de la même étoffe que les rêves, et notre petite vie est enveloppée, parachevée, par un

41. George STEINER, *Réelles présences*, traduction citée, p. 140 ; ce livre contient entre autres richesses un résumé magistral et une discussion d'une rare vigueur de ce que l'auteur appelle « cette rupture de l'alliance entre mot et monde [...] qui définit la modernité elle-même » (p. 121). Dans *Représentation et réalité* (traduction par Claudine Engel-Tercelin, Paris, Gallimard, 1990, ch. II, p. 48 et suiv.), Hilary Putnam retrace l'association du mot à un « concept » (plutôt qu'à une chose), au *De Interpretatione* (*Peri Hermeneias*) d'Aristote, suivi en cela, avec des variantes, par John Stuart Mill, Bertrand Russell, Gottlob Frege, Rudolf Carnap et « tant d'autres philosophes importants » (p. 48).

THOMAS DE KONINCK

sommeil. Un éveil total nous ferait peut-être mourir. Mais un éveil progressif permet de vivre, donne sens à la vie, ce qui *est* le sens de la culture.