

# LA DÉCOMPOSITION DE LA CULTURE

Pierre-Yves Bourdil

## 1 – Essai de définition

La notion de culture recouvre deux systèmes de normes. L'un, très général dans sa forme et sans doute assez vague dans son contenu, s'oppose à la nature, et se rapporte à l'ensemble des représentations et des comportements mis en œuvre par l'homme en tant qu'être social. Il est défini par les structures que son intelligence reproduit, les relations d'identités et de différences qu'il met en rapport. Il y a des interdits et des encouragements qu'on retrouve à tous les niveaux de la collectivité (la répartition des tâches, les règles de mariage, les impératifs religieux, etc.). Ce système de normes peut fonctionner, sinon avec n'importe quelle figure, du moins avec un très grand nombre d'entre elles, comme les images mythiques ou les fantaisies artistiques. Lorsqu'il s'applique à saisir le contenu de ses propos, l'homme de culture cherche sa justification dans les sciences humaines.

L'autre système, un peu plus circonscrit dans ses productions, renvoie au fait d'être cultivé. Entendons par là une capacité à reproduire les ensembles signifiants (les « œuvres ») par l'intermédiaire desquels une communication sociale s'établit. En ce cas, le rapport de la structure au contenu met en avant des liaisons explicites, dont l'érudit se sert comme si elles allaient de soi. L'homme cultivé paraît plus préoccupé par la gestion des savoirs que par leur invention. La culture, ainsi conçue, est l'activité par laquelle la pensée devient un capital public. C'est ainsi, par exemple, que les *Lumières* ont participé au rapprochement, sinon à l'identification des deux points de vue (production d'œuvres et répertoire d'œuvres jugées mémorables). L'*Encyclopédie*, avant l'École républicaine se donnaient pour mission de conforter cette identification.

La culture exprime comment l'homme est devenu « humain ».

Cela dit : tant que la totalité des disciplines qu'une culture reconnaît pour siennes n'est pas définitivement répertoriée et explicitée, l'érudition peut se contenter de classer les savoirs et les savoir-faire. C'est en cela qu'elle sera dite « classique ». La culture classique ne se demande pas comment se constituent des œuvres. Elle se soucie plus de comptabiliser les œuvres de référence, qu'elle a tendance à percevoir comme des faits. C'est la tâche entreprise par Descartes, par exemple, dans la biographie qu'il déploie au début du *Discours de la méthode. Lettres, langues, lectures des livres anciens, mathématiques, théologie, philosophie*, etc. constituent les savoirs de l'homme cultivé. C'est cet ensemble que la *méthode* est chargée d'ordonner. La culture classique recherche l'unité qui soutient la somme des savoirs<sup>1</sup>.

Son ambition tend vers l'exhaustivité. Encore faut-il pour cela que les valeurs et les savoirs de référence soient stables, qu'ils aient des points communs ou, pour le moins, évoluent assez peu pour que le projet d'exhaustivité ait une chance raisonnable de succès. Dans un monde comme le nôtre, qui a fait de l'innovation permanente le moteur de sa justification, il en va tout autrement : il n'est plus question de tout savoir, ni réellement, ni métaphoriquement. Il n'est même pas question de rechercher une méthode canonique. Les questions que soulève la connaissance mettent plutôt en évidence nos ignorances que nos savoirs. Nous sommes de

1

plus en plus noyés sous les références culturelles. Nous édifions des bibliothèques, des musées, des conservatoires dont le contenu nous échappe complètement. Internet, en mettant à notre disposition *tous* les savoirs en même temps, serait exemplaire d'une overdose de culture.

## 2 – La vanité de la culture

Nous arrivons à un point d'évolution de la culture où ne savons même plus par quoi commencer. Puisqu'on ne peut plus classer, puisqu'on ne peut même plus vouloir constituer des classements valables, cela revient quasiment au même que d'ignorer la culture. Qu'aurait-on à en faire ? La culture montre sa vanité avant d'avoir eu le temps de faire ses preuves. Cela dit, si nous essayons quand même de débroussailler le champ culturel, nous pouvons constater que le débat s'ouvre entre une « culture » donnée et une « culture » produite. Pour classer, il faut que les éléments qu'on ordonne préexistent à l'ordre qu'on introduit en eux. Voilà pourquoi une culture constituée de valeurs stables peut viser l'érudition de l'*honnête homme*. Les valeurs, quelles qu'elles soient sont toujours déjà produites. Une telle culture peut trouver dans la discipline historique le milieu propice au développement de son intelligence. L'histoire fournit en même temps le contenu et la méthode : des « faits » ont les moyens d'accéder à leur « explication ».

Mais si on cherche au contraire à saisir les motifs d'une invention des valeurs, la culture se dérobe dans l'acte même au sein duquel on tente de la saisir. Comment trouver ce dont on n'a pas idée ? Plus on cherche la nouveauté, plus elle manque, et elle ne manque jamais autant que dans le cas où, précisément, des valeurs inédites viendraient à être instituées, puisque les critères de compréhension manquent. Tout entiers fondés sur une expérience passée, les principes culturels défont lorsqu'il s'agit de concevoir ce qui s'ouvre au futur (pensons aux débats sur l'islam qui ne se ramènent pas à ceux qui ont concerné en leur temps le christianisme).

L'homme cultivé se trouve désemparé plus que quiconque : il connaît trop d'œuvres, il sait trop bien les faire fonctionner, et son expérience l'empêche de reconnaître la nouveauté. Plus il connaît d'œuvres, en effet, plus il réussit à rapporter la nouveauté à un débat déjà entrepris dans le passé. Il est tenté par l'attitude réductionniste (« ce n'est que... »). Lorsqu'il lit un livre, lorsqu'il perçoit une peinture, ses références d'homme « cultivé » ne peuvent que l'inciter à dénigrer l'œuvre qu'il examine, puisque celle-ci ne pourra jamais, si elle innove, lui redonner les valeurs dont il a besoin pour juger. S'il retrouve « Vélasquez » dans certains tableaux de Picasso, que voit-il ? L'ignorant a sur lui l'avantage de la fraîcheur d'esprit. Ne sachant « rien », l'ignorant est mieux disposé à recevoir la nouveauté. Ne sachant pas en quoi tel film, tel feuilleton est « nul », il y trouve un intérêt plus propice à la découverte. D'autant que, pour considérer qu'une œuvre est « nulle », l'homme cultivé doit au moins commencer par l'examiner comme « œuvre », c'est-à-dire la considérer comme intéressante ! Il juge au moins plausible de recourir à des normes authentiquement culturelles.

Tant que le partage entre la nouveauté et la tradition se faisait au profit de cette dernière, tout allait bien ; l'esprit cultivé avait des assurances. Il pouvait se convaincre du nombre limité des œuvres dignes de mémoire (il pouvait se satisfaire de « sept » merveilles du monde), même s'il acceptait l'idée que ce nombre pût s'accroître. Or, voilà qu'on lui demande de penser une culture *infinie*, au sens propre d'une interconnexion exponentielle des connaissances. Surtout : si ces interconnexions sont en nombre infini, il n'y a plus ni début, ni fin à la culture. C'est comme s'il n'y avait plus de culture.

On fera valoir que, jadis, la figure de « Dieu » parvenait à considérer un savoir absolu. Mais justement : si on accepte cette figure de l'infini, nous pouvons nous rappeler que « Dieu » ne permettait pas à l'homme de « tout » savoir ni de tout faire (« Où étais-tu quand

je créais le ciel et la terre ? »<sup>2</sup>). La figure omnisciente de Dieu cautionnait une limitation de fait des ambitions culturelles (L'arbre de la connaissance du bien et du mal était réservé à Dieu<sup>3</sup>). Aujourd'hui, cette limitation est devenue caduque.

Il semble bien que nous ayons épuisé ce que nous pouvions espérer de la Tradition. Le monde classique a donné tout ce qu'il pouvait donner. Et même si tel n'était pas le cas, la conscience consumériste qui nous anime à présent exige que les valeurs ancestrales soient *a priori* dénigrées. Non seulement on n'éprouve plus le besoin d'estimer les œuvres qui ont fait leurs preuves (d'ailleurs : que voudrait dire « preuve » ?), mais on cherche, dans la fugacité du moment présent l'intérêt principal des manifestations qu'en d'autres temps on aurait appelées « culturelles ». L'intérêt d'une œuvre, voire d'une valeur, est précisément qu'elle est destinée à passer. Au lieu de ressasser toujours les mêmes œuvres, on passe d'une œuvre à une autre de manière de plus en plus fugace : on *zappe*. A tous les sens du terme, on dépense, on n'épargne plus.

### 3 – La culture au passé

Les propos qui précèdent donnent à penser que nous accédons à la culture sur le mode de la nostalgie. La culture semble une affaire d'antiquité<sup>4</sup>. Mais justement : la nostalgie ne peut pas intéresser celui qui n'a pas de mémoire. La culture devient plus un obstacle qu'un avantage. Elle revient sur des temps révolus, ceux d'une école qui n'existe plus, d'une religion qu'on ne pratique plus, d'une bibliothèque qu'on ne lit plus. On survalorise des savoirs révolus qui constituent dans l'esprit de ceux qui le partagent un patrimoine dont on prétend qu'in ne saurait se dévaluer (On en parle comme des Emprunts russes avant 1914 !). Dans le savoir transmis par les instituteurs et par les maîtres, en particulier dans le déploiement des leçons de choses, se mettait en place l'évidence d'une compréhension des réalités mondaines (On joue sérieusement à Bouvard et Pécuchet !). L'objet montrait sa pleine valeur quand on réussissait à lui conférer une forme subjective (quand on avait mémorisé ses qualités). Un savoir pédagogique rendait adéquats la nature et les propos qui s'y rapportent. Au trouble suscité par le mystère des formes qui se donnent au regard, correspondait, après un salutaire effort, l'admiration de l'explicitation. La méthode cautionne ce est en propre un « exercice ».

Pour que fonctionne le premier sens de la culture, il convient que l'individu qui s'exprime obéisse à une intentionnalité telle, qu'en exposant sa conviction, il lui confère une valeur générale, accessible à tous les hommes, au moins en principe. La raison est la forme occidentale de cette attitude, celle qui trouve dans la logique du tiers-exclu l'expression éminente et régulatrice de son être<sup>5</sup>.

Le second sens, quant à lui, peut être égoïstement satisfait, dans la solitude d'un repaire ou dans la communauté réduite des collègues. On y reconnaît l'université ! Le positivisme en serait la manifestation la plus vive. Ne nous étonnons pas qu'il revendique la sociologie comme ultime science. Traitant les faits « comme des choses », il considère la culture comme une collection de savoirs<sup>6</sup>.

Cela dit, la culture n'est pas un système comme n'importe quel autre, sinon la seconde acception aurait vite l'exclusivité du droit de cité. L'oligarchie des universitaires, dans le meilleur des cas, règnerait sans partage sous la forme sophistiquée d'un pouvoir accordé en

---

<sup>2</sup> Job, 38, 4.

<sup>3</sup> Genèse, 3, 2-7.

<sup>4</sup> Nietzsche : *Deuxième Considération inactuelle*.

<sup>5</sup> Kant : *Critique de la faculté de juger*, § 76.

<sup>6</sup> Émile Durkheim : *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF, 1963, pp. 3-6.

fonction de l'érudition (Qui ne serait pas « énarque » n'aurait pas le droit de gouverner). Au système culturel, on demande non seulement d'être signifiant, mais en plus d'être authentique, au sens husserlien de ce qui s'impose à soi-même une justification en raison, et ce, jusque dans la déraison où elle s'épuise<sup>7</sup>. Une culture inauthentique cautionne une idéologie, et lui permet d'exercer son influence sur des individus privés de regard critique, insensibles ou rendus insensibles au nécessaire soupçon qui anime la pensée.

Quiconque s'intéresse à la culture sait cela, au moins vaguement, et porte donc la responsabilité de son engagement ou de son refus d'engagement. On le sait, mais parfois on aimerait mieux ne pas le savoir, quoiqu'en matière culturelle, la déclaration du non savoir ne peut guère procéder qu'à partir de la conviction du savoir. En matière de culture, si ne sait pas vraiment ce qu'on veut, on sait assez clairement ce qu'on ne veut pas, et pourquoi. On ne veut pas du pouvoir qu'exerce sur nous la culture des savants cultivés. Nous aimerions qu'ils nous laissent choisir nos valeurs. Comme nous nous apercevons vite que nous ne pouvons formuler aucun choix vraiment inédit, nous nous réfugions dans une ignorance délibérée (« Proust m'ennuie » !). Mieux vaut pas de culture qu'une culture contrariante. La mise entre parenthèses de la culture est une forme du divertissement pascalien.

Mais que repousse-t-on en fait de « culture » ? On repousse sans doute en priorité l'érudition, quoiqu'on ne repousserait pas l'ascendant qui l'accompagne, si on nous proposait d'en bénéficier. La culture vise à établir une liste de thèses, d'auteurs, de termes qu'on ne peut refuser d'utiliser. L'érudition, en effet, s'accompagne d'une fatale soumission aux esprits qui ont produit les thèses admirables qu'on rapporte. Plus « Descartes » est loué, plus nous nous retrouvons dévalorisés, que nous n'en connaissions pas la pensée (nous manquons de culture), ou que nous la connaissions (nous avons besoin de sa pensée pour nous diriger dans le savoir). La culture nous dénigre. En un sens, elle doit même nous dénigrer pour être « cultivée ». Nous sommes au mieux des nains posés sur les épaules d'un géant. Si nous repoussons l'intérêt d'un tel savoir, nous en sommes réduits à nous contenter d'opinions que nous escomptons vraies par cela même que nous les exposons. C'est ainsi qu'on parle de la dispute des arguments. C'est le *Café du Commerce*, pour les ignorants ; c'est la soutenance de thèse pour les érudits !

La discussion de l'authenticité culturelle se double d'une discussion sur la signifiante des signes. De fait, pour qu'un signe puisse être établi comme tel, deux paramètres sont requis. Il faut que chaque signe soit reconnaissable et distinct des autres auxquels il se trouve confronté selon l'exemple de l'alphabet, ce b-a ba de la lecture, auquel on demande parfois de peindre la réalité<sup>8</sup>. Mais il faut surtout que l'utilisateur des signes ait les moyens de rapporter les uns aux autres ceux qu'il retient. Il a besoin de posséder l'intelligence des signes. Lorsqu'en matière de culture, on établit des listes de connaissances reconnues ou contestées par la coutume, l'époque, les instances pédagogiques, la morale ou le patriotisme, on ne prend en compte qu'une part de la signifiante, et de surcroît la moindre. Savoir que « Balzac » appartient à la culture ne dit pas en quoi et, surtout, ne donne aucune indication sur son génie. Du point de vue du lecteur, aucune pensée ne se dégage ; du point de vue de l'auteur, aucune raison n'éclaire son ouvrage. Car ce qui fait que « Balzac » participe de la culture, c'est son œuvre ou ce n'est rien. Et cette œuvre obéit aux exigences d'une création fondées sur une authenticité qui échappe absolument à celui qui se contente de connaître un nom, ou de maîtriser, parfois fort habilement, le contenu d'un de ses romans, voire de *La Comédie humaine* tout entière. Une culture de spécialiste tourne vite à la péroration. L'essentiel échappe encore plus à qui se contente des anecdotes de la vie commune ou sociale de l'auteur.

---

<sup>7</sup> Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, § 5.

<sup>8</sup> Cf : Platon : *Cratyle*.

Les Confessions, les Mémoires d'écrivains sont extrêmement ambigus sur ce point, laissant subrepticement entendre que le génie a quelque chose d'organique ; de cérébral.

En ramenant la culture à un panthéon d'œuvres et d'auteurs on se place dans une situation étrange. Sortant de l'école, nous sommes cultivés comme monsieur Jourdain faisait de la prose. Nous savons quoi dire et de qui parler pour apparaître « cultivés ». Dans l'acte même par lequel nous aspirons à penser la culture, nous sommes soumis à l'empire d'une culture qui trouve dans l'érudition et l'encyclopédisme un de ses traits fondamentaux. Tout se passe comme si on nous interdisait de maîtriser la signification du sens culturel. La sophistique prédomine, parlant et agissant à la place des ayants droit, contestant *a priori* toute initiative qu'elle n'aurait pas cautionnée ; d'autant plus que toute pensée authentique est contestataire. Comment faire pour qu'il en aille autrement ? Comment penser sans mettre en question cela même qu'on pense ; sans demander « ce que c'est » ? Sans savoir sincèrement qu'on ne sait rien ?

La pensée de la culture est révolutionnaire ou vaniteuse. Elle se constitue dans la généalogie de la culture. On pourrait appeler « généalogique », en effet, une réflexion qui se demande comment évolue la compréhension que nous avons des valeurs, et à quelle loi nous soumettons nos actions. On peut ordonner une société tout entière selon des opinions partielles, fausses, ou folles (la société nazie). La science cherche le vrai de telle sorte qu'elle exclue le faux. La généalogie s'attache aux convictions, pour en établir les modalités d'expression et les influences, car nous n'obéissons qu'aux opinions qui emportent notre adhésion. Si tant de peuples s'adonnent à des mœurs aussi variées, c'est bien qu'ils ne privilégient pas la vérité, sans quoi ils se plieraient à terme à une unique ambition. Il n'y a que les colonialistes pour espérer cela.

Les mœurs trahissent la culture. Ou bien on en reste là, et on se complaît dans le spectacle folklorique d'une bigarrure régionale des conduites ; ou bien on aspire à établir l'évaluation de ces conduites, dans leur modification même. La culture, en ce cas, existerait de réfléchir son moment présent, se demandant comment elle en est arrivée là. Mais, une fois encore, nous ne pouvons pas nous contenter d'une simple description historisante. Elle est trop aléatoire. Nous sommes plutôt incités à rechercher dans quelles œuvres advient une modification de notre subjectivité. Nous demandons comment il est possible qu'une œuvre agisse sur nous. Car si elle exprimait le vrai, elle n'évoluerait pas. On n'échafauderait pas à son propos des commentaires différents (On ne comprendrait pas que la fourmi de la fable passe pour « méchante » alors qu'elle doit passer pour « vertueuse »). L'erreur de l'érudition consiste à prendre le moment présent pour la fin du processus culturel, au double sens de ce qui s'achève et du but qu'on était censé viser jusque-là. S'il y avait beaucoup de « vrai » dans l'expression cultivée, on ne voit pas comment la culture dont on fait si grand cas aurait pu advenir. Comment un artiste, un savant, un homme ordinaire auraient-ils pu inventer l'œuvre qu'on admire. Pour produire une « œuvre », il faut bien élargir le sens qui prévalait en leur temps ; il faut bien transformer en elle une part de « faux » en « vérité ».

#### 4 – La culture et l'État.

L'histoire s'oppose à la généalogie. L'une met en avant la culture de ce qui fut accompli ; l'autre est occupée par l'inaccomplissement de ce qui demeure actif. Comment concevoir une thèse, en effet, si l'œuvre sur laquelle on se penche disait tout ? L'érudition se contredit lorsqu'elle reconnaît la grandeur indépassable des génies qu'elle collectionne, en même temps qu'elle suggère leur misère par essence dépassable, puisqu'il faut encore et toujours éclairer l'obscurité de leur propos. Si on ne cesse de rechercher ce que l'œuvre

géniale « veut dire », c'est qu'elle ne le dit pas. Mais alors : en quoi est-elle donc « géniale » ?

Cette situation conditionne la réflexion sur la culture : comment la culture est-elle possible ? Telle est la question. Dès lors : ou bien la culture est un absolu, un objet connaissable qu'une méthode appropriée accorderait à ceux qui l'utilisent bien (elle serait une substance, comme le Dieu de Spinoza) ; et alors la culture n'est qu'une forme dévoyée de la nature, n'ayant d'autre ambition que de se détruire elle-même en se chosifiant. Elle n'est donc pas culture, mais nature. Ou bien l'initiative culturelle résulte de l'ambition très humaine de se différencier de la nature, auquel cas elle obéit à des exigences inédites dont on peut toujours interroger l'authenticité et la raison d'être. En un mot, la culture exprime la volonté générale d'une collectivité qui assume et revendique les modalités de sa condition spécifique. Le but de la culture serait donc la réalisation de l'État. Ce but serait exclusif. Ironiquement : ce sont les mêmes qui ne font pas de culture et qui ne font pas de politique !

Les exigences politiques parasitent les impératifs culturels. La culture est en propre *respublica*. On l'a déjà suggéré : la culture est une publicité. Sans un cadre social approprié, rien ne se passe, ou alors quelques agitations simplement naturelles, on vient aussi de le rappeler. L'État constitue le cadre spirituel de ce que la cité exprime en propre. Un impératif oblige, c'est entendu, et Kant a raison d'y insister<sup>9</sup> ; mais il a tort de sous-estimer les influences pragmatiques de l'époque, *l'esprit du temps*. Le recours à l'histoire est trop facile, dans la mesure où il ne porte que sur des périodes révolues, dont l'œuvre est faite et la fin apparente. Que dirait-elle de l'avenir, voire même du moment présent en tant que celui-ci exprime un *processus* ? D'autres diraient que la réalité est un *Conatus*<sup>10</sup>, une résultante des forces qui concourent à former l'univers à un certain moment.

Il en va de même s'agissant de la politique. On y souscrit pour inventer le futur exactement comme un écrivain écrit pour produire (inventer) la signification d'un texte. Balzac, dont on parlait tout à l'heure, n'a pas voulu composer *La Comédie humaine* : ce n'est qu'à un certain moment qu'il a compris que ses romans pouvaient s'organiser en un ensemble plus vaste. La nécessité de la culture s'impose dans la mesure où la simple finalité de la nature ne nous suffit pas. La nature obéit à des causes. Comprenons qu'elle obtient des résultantes uniques et calculables. La culture n'est pas causale : ce qu'elle obtient lui est accordée de surcroît, en supplément.

De même que la pensée authentique met en question la plus assurée des convictions, la nature défaille dès lors qu'on s'intéresse à elle avec un minimum d'authenticité. La connaissance positive nous illusionne par ses affirmations. Elle fait comme si elle retrouvait un état stable. Or, si elle était sincère, elle devrait reconnaître sa vanité : elle aspire à produire la vérité pour ne pas avouer qu'elle ignore l'horizon auquel elle tend. Et son chemin, c'est la culture, y compris la culture des gens cultivés.

Sans un cadre *a priori* au sein duquel exprimer ce destin ; sans l'instauration de l'État, de l'Esprit conscient de soi universellement, elle n'y parviendrait pas. Voilà pourquoi, la culture manifeste l'État qui l'institue et la conforte<sup>11</sup>. Encore faut-il que les citoyens sachent ce qu'ils entreprennent et l'assument. La généalogie sert à mettre cela en évidence.

Tout découle de l'Origine, mais l'Origine n'est pas un fait. On y accède à rebours, en cherchant à élucider comment fut possible ce qui existe. L'Origine est un thème intellectuel, pas une cause première, ou alors simplement rhétorique, autrement dit déjà inscrite au sein de la culture. On n'en produit que l'hypothèse, et cela doit suffire. L'hypothèse ne dit pas ce qui est, mais ce qui pourrait être ; ce qu'on aimerait qui soit. Elle ne peut dire plus que : *tout se*

<sup>9</sup> Kant : *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

<sup>10</sup> Spinoza : *Ethique*, III, proposition VI.

<sup>11</sup> Hegel : *Principes de la philosophie du droit*.

*passé comme si...*<sup>12</sup> L'action culturelle est comme un texte provoqué par un désarroi préalable. A un moment donné « ça » ne va plus ; et on cherche une issue. La culture garde les traces de ce désarroi qui l'a engendrée. On y exprime que l'on souffre, quoique on ne sache pas de quoi. On ne le sait qu'après, lorsque que la souffrance s'est calmée, quand une œuvre a été produite où l'on croit retrouver le référent auquel on aspirait. On en est du moins persuadé, sinon on ne reconnaîtrait pas une œuvre. Sans inquiétude, sans souci d'être, pas de culture.

Mais on a dit que la culture exigeait la réalisation d'une relation dialectique confrontant le particulier au général. Une production résolument individuelle ne serait pas culturelle : son auteur n'aurait aucun moyen de savoir quelle signification qu'il aurait suscitée ; ses concitoyens ne percevraient rien, exactement comme nous sommes incapables de saisir les pensées intimes d'un quidam passant dans la rue. Il faut donc recourir à un élément fédérateur, à une instance catégorique appropriée, par le biais de laquelle comprendre la relation du particulier à l'universel. La raison, qu'on invoque d'habitude, ne peut valoir, car, même pratique, elle est pure, c'est-à-dire détachée de l'expérience. C'est ce caractère abstrait qu'on repousse dans la culture philosophique. On ne voit pas à quoi il sert. En revanche, l'État semble d'autant plus concret qu'il permet l'avènement de la culture. Il fonctionne à la manière d'une souveraineté rassurante, au point d'obtenir qu'on se taise et qu'on se contente d'obéir à ses préceptes. La loi, c'est la paix, croit-on.

Appelons « État », l'ensemble organisé, voire finalisé, des institutions politiques, juridiques, policières, militaires, administratives et économiques gérées sous l'autorité d'un gouvernement autonome et sur un territoire propre et indépendant. L'État coïncide avec le pouvoir capable d'ouvrir un espace culturel. Qu'on se demande un instant comment se manifestent les institutions ci-dessus, on obtient les attributs traditionnels de la culture. Ce peut-être le mythe, s'agissant des sociétés traditionnelles ; c'est la connaissance, le *logos*, s'agissant de l'Occident. L'État institue les catégories de la pensée, au sens kantien des modalités de la connaissance. La catégorie suscite la possibilité du possible, à savoir l'expression d'un jugement. Pas étonnant qu'elle revendique un pouvoir. Ce qu'elle veut, c'est faire faire comme elle veut qu'on fasse.

Dès lors, l'État tout entier se trouve déjà pensé dans *La République* de Platon. Ce texte dit à la fois la vérité de l'État, et à la fois, il se contente de la dire. Ce qu'elle fait, c'est dire, et elle voudrait que tous les hommes accomplissent les projets qu'elle énonce. Elle se trouve utile, et réclame l'utilité. L'enjeu poétique qu'elle met en œuvre est celui des activités consécutives à ses thèses. « Tu parles de la cité dont nous avons tracé le plan, et qui n'est fondée que dans nos discours, puisque, aussi bien, je ne sache pas qu'elle existe en aucun endroit de la terre, dit Platon. Mais [...] il y en a peut-être un modèle dans le ciel pour celui qui veut le contempler, et d'après lui régler le gouvernement de son âme. Au reste, il n'importe nullement que cette cité existe ou doive exister un jour : c'est aux lois de celle-là seule, et de nulle autre, que le sage conformera sa conduite »<sup>13</sup>.

Le savoir et le droit d'imposer la volonté qu'il est censé autoriser, participent d'une seule et même réalité. C'est ce que disent à la fois la culture et la catégorie. Le génie culturel de cette thèse tient à ce qu'on la croit : ceux qui savent doivent recevoir l'autorité, sans alternative. *La République* pose problème parce qu'elle entremêle le discours et les modalités de l'action. Être consiste à mettre en œuvre la logique des arguments théoriques. L'un et l'autre établissent le rapport du général et du particulier ; dans l'un et l'autre cas, l'individu se trouve engagé dans l'avènement de l'universel, compromettant autrui dans ses entreprises. Si nous percevons dans ce propos l'avènement de la culture, c'est que Platon ne s'étend pas sur

---

<sup>12</sup> Aristote : *La Poétique*, chapitre IX.

<sup>13</sup> *La République*, 592, b.

la distinction qui pourrait exister entre le monde du discours et celui du réel ; pour lui, le verbe a nécessairement un référent, et cela suffit<sup>14</sup>. Nous comprenons cela. Il n'empêche que la culture n'a une chance d'advenir qu'une fois entreprise la réalisation du savoir par ses thuriféraires. Dispensant des diplômes, la république cautionne ce genre de pouvoir, au nom d'une instance supérieure légitime. C'est l'État<sup>15</sup>.

De l'État, nul ne peut se contenter de discourir, sauf à tolérer une obéissance aveugle aux conséquences de ses préceptes : la place est prête pour les tyrans. Si nous ne voulons pas cela, nous devons exercer la critique de notre faculté de juger et travailler à l'avènement de nos ambitions. La culture le désire pour tous, selon ce qu'espère l'ambition démocratique. Or, les conditions d'un État réel ne sont advenues qu'au terme d'un processus dont la Révolution française est l'archétype. C'est dire que la conscience explicite de la culture ne va pas de soi.

Hélas ! Au moment où les conditions de la démocratie se sont trouvées réunies, la réalité culturelle n'était plus du tout celle que Platon avait réfléchi. En particulier, l'âge classique a considérablement modifié les modalités de compréhension du monde. Le sujet avait pris une place prépondérante dans l'édification des systèmes de valeur.

La République d'inspiration platonicienne n'appartient à personne. Sans doute réclame-t-elle des « gardiens<sup>16</sup> », mais ceux-ci ne sont que des thèses incarnées : peu importe leur génie personnel. Ils ne sont pas des héros. Pour Platon, un sujet serait vite un tyran, soucieux de faire prévaloir ses intérêts égoïstes en imposant à tous des opinions plutôt que des vérités. Les gardiens sont eux-mêmes gardés par les règles de la logique, la dialectique<sup>17</sup>. Ce n'est pas cela que nous invoquons lorsque nous traitons de la culture, et que nous la rapportons au génie de personnages exemplaires. Platon ne connaît guère qu'Homère. Et encore ! Il ne sait pas trop comment prendre en compte l'influence exercée par l'*Illiade* et l'*Odyssée* sur la pensée grecque. C'est que ce poème était encore vivant et influent ; il ne relevait pas de la « culture ». Il faudra sans doute attendre la Renaissance occidentale pour que l'intentionnalité des hommes compte plus que la théorie ou la volonté des dieux. La culture commence là, avec la compréhension finalisée des époques révolues, dans la conviction que la pensée peut être orientée. Le tout est de savoir ce que vise cette finalité, comment elle aspire à produire la signification des signes qu'elle entend valoriser.

## 5 – L'humanité et la nation

Pour que l'intentionnalité vise ce que nous appelons « culture », il faut qu'elle s'intéresse à l'humanité en général, et que l'espace où elle insère sa visée soit lui aussi « humain », et rien n'est moins évident à clarifier que cette notion. La tradition métaphysique privilégie une « nature humaine » *a priori*, accessible sur le mode objectif du « donné ». Pour que soit donnée une « réalité humaine » accessible à la connaissance (à la médecine, en l'occurrence), on recourt au thème de la « création ». Toute réalité viendrait de « Dieu », du « hasard » ou de la « nature », cela importe peu, du moment que l'« homme » arrive en second lieu pour dupliquer intellectuellement ce que ses sens lui présentent, pour en produire le « concept ». Connaître, c'est représenter par concept. Cela fait qu'aucune ambition humaine n'est véritablement primitive. La liberté elle-même est avant tout liberté de choisir entre des alternatives qui reviennent à un autre. Cet « autre », c'est la cause première dont dépend le « donné ». La « culture », si culture il y a, se contente de retrouver des volontés préétablies. Toutes sortes d'institutions, morales, religieuses, politiques dépensent leur autorité à obtenir un tel acquiescement à ce qui « doit être ». En fait de connaissance, elles ne

---

<sup>14</sup> *Le Sophiste*, 232, e.

<sup>15</sup> Pierre-Yves Bourdil : *Qui est l'État*, Ellipses, 1996.

<sup>16</sup> *La République*, 374, d - 376, c.

<sup>17</sup> *Le Sophiste*, 253, c.

demandent guère que la *reconnaissance*, au double sens du mot, la connaissance réitérée et l'assentiment à ce qui semble établi. Pas étonnant si les poètes sont des trouble-fête, ou si les hommes sont aussi vite accusés de vouloir prendre la place des dieux. Authentifiée, la notion d'humanité met nécessairement en question les pouvoirs normatifs installés.

En fait d'humanité, le territoire reconnu, habilité à gratifier les opinions prépondérantes du pouvoir en place a pris la forme exclusive de la nation. Appelons « Nation » l'expression une communauté qui a conscience de se distinguer de toutes sortes de communautés qui pourraient revendiquer l'occupation du même territoire qu'elle. Pour faire valoir leurs droits, les groupes cristallisent leurs convictions. Ils durcissent leurs positions. La culture prend la forme d'une jalousie, à la limite incapable de s'ouvrir à l'humanité de l'autre homme. Elle la métamorphose en *barbarie*, ne la comprenant qu'une fois traduite dans le système de valeurs du conquérant. Pour qu'un peuple existe, il doit se soumettre au langage de celui qui l'occupe (c'est la première obligation réclamée par les récents règlements sur l'immigration). Le paradoxe de l'idée de nation est qu'elle place à son principe un humanisme incapable en réalité de comprendre l'humanité de l'homme. Voilà pourquoi on a pu revendiquer une « vérité » civilisée d'un côté des Pyrénées et mal assurée de l'autre côté. Si, aujourd'hui, nous éprouvons le sentiment très vif de la décadence culturelle, c'est peut-être que la définition de l'« homme » nous manque. Nous étions convaincus de la posséder, alors qu'en réalité nous n'usons que d'un mot sans référent authentique. On réduit cette « humanité » à l'efficacité économique de l'immigré par exemple (on le « choisit »). Nous parlons de l'humanité sans savoir en quoi elle consiste, parce que nous sommes éduqués à parler ainsi. Dès lors, nous ne savons pas ce qui dépérit lorsque se délite la culture des gens cultivés, des maîtres du langage savant. Le nationalisme produit une idéologie, pas une culture, laquelle se développe au mieux de façon marginale. Sans poètes rebelles, sans artistes contestataires, l'académisme régnerait sans partage, confortant jusqu'à en faire des dogmes les seules valeurs policées par la coutume. Acceptable pour ce seul motif.

En propre, la nation ne comprend pas la culture ; elle ne saisit que ses propres agissements, et trouve dans la répétition provinciale de ce qui a été défini « en haut lieu » une assurance affirmative de soi (C'est le sens du « A nous deux Paris » de Rastignac, dans *Le Père Goriot*). La nation ne saisit pas le sens du monde ; elle se reflète en lui. La nation est à l'image de la coutume : elle peut cristalliser des opinions unanimes, mais cela ne suffit pas, l'unanimité n'étant pas la raison. Pour qu'advienne l'État, il fallait un héros fondateur au fait de son expression ; pour que se constitue la nation, il suffit d'un peuple gouverné par des intérêts convenus, personnels ou partisans. La guerre de 1914 est emblématique de cette attitude. C'est peut-être une difficulté majeure qui nous saisit au moment de constituer « l'Europe » : on demande aux peuples de choisir une organisation qui ne dépend pas de leurs traditions, mais qui se tient à un autre niveau, inconnu. On demande une révolution intellectuelle. Or, le peuple, qui ne voit que ses avantages immédiats, se recroqueville sur sa nationalité. Voulant une « Europe des nations », il ne veut tout simplement pas d'État européen ; il ne veut guère que ce que voulurent les guerriers (la suprématie), quoique cette fois ce soit sur le mode pacifique. Et s'il hésite avant de s'engager, c'est que l'égoïsme économique et idéologique qui a engendré les guerres survit toujours. Le peuple confond les corporatismes et l'État, la suffisance verbale et la culture, les grandes gueules et les sages. Le voilà *chauvin*. Il voit, dans les responsables de la Commission de Bruxelles, des éminences qui parleraient à sa place sans avoir été mandatées. En fait de communauté, il veut une Europe du discours. Le peuple regroupe la notion d'État et celle de nation dans une même définition. Dans les deux cas, il désigne l'organisation politique et juridique des hommes vivant sous un pouvoir commun souverain, dans les limites d'un territoire déterminé. Mais il confond une histoire qui lui raconte son passé sur le mode de la constitution des nationalismes, et la

nécessité, purement rationnelle (non historique en un sens) de choisir l'ordre public auquel il pourrait vouloir se soumettre. A son discours, manque le référent. C'est-à-dire la culture.

La nation est une figure métaphysique traditionnelle : un être supérieur est chargé de gérer l'agrégat des cités et des citoyens qui les composent comme « Dieu » était censé le faire pour le monde. Cet être a tout de l'auteur, dont, cette fois, des hommes seraient les propos ou les personnages<sup>18</sup>. Le texte du souverain passe pour de la culture (en France, nous avons un Ministère de la culture). Pas étonnant, dans ce cas qu'une démocratie plus ou moins décomposée, comme la nôtre pâtisse de l'ignorance culturelle : comment obtenir que le peuple entier prenne en charge l'institution des valeurs collectives sans se soumettre jamais au « génie » d'un autre, chargé de lui indiquer quoi penser. Nous récusons, sans doute à juste titre, le caractère aliénant de l'École ou de l'Église, mais nous ne voyons pas comment nous substituer à elles autrement qu'en devenant réactionnaires ou consommateurs. Les uns ne veulent voir que la répétition de « ce qui a fait ses preuves ». Ils demandent à l'histoire de faire le tableau des œuvres qui méritent d'autant plus d'être « éternelles » qu'elles sont déjà chargées d'antiquité. Les autres (pas les mêmes) diluent leur intérêt au gré des caprices consuméristes, trouvant dans la fuite en avant d'un changement immotivé permanent, le minimum de valeurs susceptibles d'évoquer la culture. Ils réduisent la culture au sens minimal des différentes formes d'expression : des notes font de la musique ; des récits font de la littérature ; des couleurs font de la peinture. Ils réclament, en fait de culture des, des œuvres « cultes ». On trouve Marcel Proust et les romans de gare dans les mêmes rayonnages des librairies et, pour peu que les amateurs de livres à quatre sous discutent d'amourettes en usant des termes qu'on emploierait pour expliciter les tragédies raciniennes, on ne fait plus la différence. Comment la ferait-on, puisqu'on a pris soin de brouiller la pertinence des référents ? On remplace la question de la valeur par l'objectivité quantitative, et on jure que cela peut suffire. Le premier sociologue venu est habilité à juger « culturel » le nombre des exemplaires vendus, sans autre critère décisif. Ou alors, on mélange certains paramètres, jouant des opéras ou des spectacles théâtraux dans un stade, faisant profiter la culture de l'engouement sportif. La place est prête pour la télévision commerciale qui statue sur l'audience, et trouve dans la notion de « part de marché » le fin du fin de la qualité d'une « œuvre ». Comment faire comprendre que la culture peut très bien ne dépendre que d'une minorité ? Comment trouver paradoxal que tout le monde ne jure que par « Molière » tandis qu'il ne regarde que des épreuves sportives ? La consommation obtient que le nom des « grands » auteurs équivaille au nom des produits. Le supermarché remplace l'encyclopédie, mais la démarche est la même. La consommation fonctionne sur le mode métaphysique : les produits sont présentés comme autant de données, quand bien même seraient-ils à vendre.

On demande à l'État de garantir une paix civile suffisamment longue pour autoriser le commerce des signes, surtout le premier d'entre eux, l'argent. La nation peut suffire à cela. Pour que l'État soit possible, en revanche, et, de là une culture authentique, il faut autoriser et maintenir la communication des citoyens entre eux, celle des citoyens et de leurs représentants. Il convient d'établir la communication des citoyens avec la poétique en référence à laquelle la langue qu'on parle acquiert des référents véritables. « Il ne faut pas vouloir avoir autre chose dans l'État que ce qui est une expression de la rationalité, dit Hegel. L'État est le monde que l'esprit s'est fait.<sup>19</sup> ». Or, on ne le répétera jamais assez, l'esprit se rapporte aussi bien à l'activité individuelle de chacun qu'à l'ensemble qui résulte de la confrontation de toutes les activités individuelles. L'esprit, c'est le sens en acte. L'Époque, voire la culture sont constituées par l'expression rationalisée de chacun.

---

<sup>18</sup> Leibniz, *Sur l'Origine radicale des choses*, § 1.

<sup>19</sup> *Principes de la philosophie du droit*, § 272, addendum.

## 6 – La culture comme forme dégradée de la culture

Ne demeure de l'ancien pouvoir que la nostalgie, pas même culturelle des faits divers et des potins royaux que les magazines spécialisés commentent à l'infini. Tout se passe comme si la nostalgie se chargeait de compenser le crime de 1791, par lequel le peuple a assumé sa souveraineté. Pour minimiser la part de responsabilité, on esthétise la Révolution. On cultive une image aseptisée des rois<sup>20</sup>. Les fantaisies de Marie-Antoinette servent de modèles aux excentricités de quelques princesses en mal de renommée. Les divorces et les drames familiaux qu'on découvre dans des magazines spécialisés sont la forme atténuée de la guerre en dentelle que se livraient des souverains souffrant de spleen.

L'avènement de l'État se définit dans un rapport avec la nature. On aurait d'un côté une aspiration à la civilisation, à la signification collective arrachée à une nature sauvage ; on aurait d'autre part une barbarie revendiquée, une vie collective qui voudrait s'inspirer de la nature, qui voudrait que la violence de la nature soit le modèle exemplaire de la vie sociale. La première forme d'État tend vers la démocratie, et vise à permettre aux faibles une participation optimale à la collectivité ; la seconde vise au contraire un aristocratism, ambitionne une course vers l'élitisme, excluant les faibles, sinon de la vie publique (ils sont chargés des tâches subalternes), du moins de la vie culturelle.

En vertu de son libre mouvement, l'esprit produit cette nature seconde que sont les institutions sociales et politiques. Peut-être ne sait-il pas, dans les premiers temps de son initiative, à quoi il s'engage : il sait seulement qu'il s'engage, et que son engagement a la forme dialectique de l'opposition du cogito et de l'étendue (moi d'un côté ; la nature de l'autre). L'effort soutenu pour comprendre, non pas la situation du cogito ou celle du « monde », mais la relation rationnelle (justifiée par une démonstration) de l'un et de l'autre, lui ouvre l'accès à l'Esprit, à la vérité de cette relation. Et cette vérité, qui est concrète, prend la forme de l'État lorsque le sujet connaissant dépasse sa condition personnelle pour s'intéresser à la communauté des hommes qui partagent une même culture.

Le danger commence quand on oublie de définir les valeurs normatives avec lesquelles on explique la réalité. Ce risque marque la limite du classicisme. C'est ainsi que Descartes ne pense pas la communauté civile : il lui préfère un système des vérités établies<sup>21</sup>. En fait de monde, il ne pense que des combinaisons d'idées. Pour ouvrir son intelligence à l'État, il faudrait qu'il cesse de penser les choses et les vivants comme les créatures d'un Être extramondain, et qu'il se pose la question de la corresponsabilité des hommes soucieux d'organiser un territoire concret en assumant la responsabilité de cette initiative. Le monde mathématique tient lieu de monde pour les cartésiens. La théodicée leibnizienne serait l'aboutissement d'un tel point de vue, incapable de penser le monde autrement que comme l'application d'une fonction mathématique géante. Les tracasseries du pouvoir s'y résolvent sans mal dans la compossibilité inhérente au principe de raison suffisante<sup>22</sup>.

On passe de l'individu à l'État sans prendre en compte les intermédiaires indispensables à la justification du passage de l'un à l'autre. Hegel place cette démarche sous l'autorité de la Vie éthique (*Sittlichkeit*), qui prend en compte la famille et, surtout, l'ensemble des instances sociales (associations, justice, corporations, police) qui fondent la réalité de l'État. L'opposition de la nature et de l'État n'est pas radicale mais progressive. Progressivement l'État prend la place de la nature, et la culture est le milieu propice à cette progression car il est celui qui permet au langage de communiquer les convictions des citoyens

---

<sup>20</sup> Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution*, et notre article, *Écrire la Révolution*, in : Cause Commune n° 2, Éditions du Cerf, 2007.

<sup>21</sup> *Discours de la méthode*, III, § 4.

<sup>22</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*.

La nature agit et produit à un moment donné *la culture* pour continuer à être « naturelle ». La culture nous apparaît comme une métamorphose de la nature (la pierre y devient sculpture, la couleur y devient peinture, etc.). Toute la question étant de savoir si une telle culture ne construit pas la définition de la nature dont elle a besoin pour être confirmée dans ses prérogatives. L'expression de son *conatus* est à ce prix.

Appelons « culture » le remplissement pratique des thèses par l'intermédiaire desquelles nous tâchons d'expliquer le sens du rapport que les hommes entretiennent avec leur milieu. Comprendre est la première étape de la réalisation de la culture. La thèse de Hobbes est sans doute la plus simple à comprendre. « Le plus grand des pouvoirs humains est celui qui est composé des pouvoirs du plus grand nombre possible d'hommes, dit-il, unis par le consentement en une seule personne naturelle ou civile, laquelle a l'usage de tous les pouvoirs sous la dépendance de sa volonté, comme c'est le cas d'une République ; ou celui qui dépend de la volonté de chaque individu, comme le pouvoir d'une faction, ou de diverses factions alliées entre elles. Avoir des serviteurs est donc un pouvoir ; avoir des amis est un pouvoir.<sup>23</sup> »

Le cynisme de la société marchande tient à ce que, mettant le caractère indécis de la culture entre parenthèses, elle surestime les coutumes sociales (le beau, c'est ainsi le « chromo », la forme artistique réduite à ses caractères élémentaires, le soleil couchant, la forme alambiquée d'une poésie, etc.). Cette culture de la facilité (qui ne cherche pas midi à quatorze heures comme font les intellos !) tend à repousser les hommes qui ne lui sont pas utiles, les privant d'accéder à l'Esprit du temps. Le chômeur est en même temps abstrait et concret : comme le « fou » de Descartes, il n'est présent au monde que par son corps. Il n'est plus qu'un objet aux yeux d'un État qui le tolère comme artisan, mais qui préfère ignorer au maximum ses valeurs propres (qu'il réduit à l'exotisme folklorique).

## 7 – La culture comme univers symbolique

Pourtant, la société civile ne se confond pas avec ses membres. Elle laisse à chacun une part d'autonomie. Elle accorde à chacun le loisir de produire des actes sociaux objectifs (c'était les sens que Walter Benjamin attribuait aux Expositions universelles). La société civile se présente comme le « milieu » où les citoyens agissent. Elle demeure extérieure et c'est « en tant que différence, dit Hegel, [qu'] elle présuppose l'État.<sup>24</sup> ». Elle vient se placer entre la famille et l'État. Dans la forme de l'École, des associations, elle stimule le passage de l'« animal » à l'« homme ». Elle les fait communiquer, et la forme culturelle qu'elle prend établit et manifeste la relation des citoyens entre eux (cela peut être la guerre ou le *hobby*. La société civile est le lieu des signes<sup>25</sup>. En tant qu'Idée, l'État confirme l'existence intelligente des esprits qui le pensent, quand bien même ils ne le sauraient pas, croyant naïvement au caractère « naturel » de leur condition.

La personnification de l'État est un symbole : elle exprime l'effort accompli pour rationaliser le faisceau de rapports sociaux que constitue la société politique, pour conserver une valeur humaine à des relations sans cesse plus complexes, plus hiérarchisées, plus centralisées.

Les occidentaux veulent la généralisation de la démocratie parce qu'en effet, c'est le régime le plus respectueux des citoyens ordinaires, mais ils butent en même temps sur deux difficultés quasiment insurmontables. L'une, fait que l'expansion de la démocratie a tous les aspects d'une forme restaurée de colonialisme, c'est-à-dire d'un non respect démocratique ; l'autre, veut que ce soit au moment où la culture de l'Occident sous sa forme la plus haute (sa

<sup>23</sup> *Léviathan*, chapitre X.

<sup>24</sup> *Principes de la philosophie du droit*, § 182, addendum.

<sup>25</sup> Cf., par exemple, Roland Barthes : *L'Empire des signes*, Seuil / Points.

forme bourgeoise-libérale) se délite et se trouve remise en cause par la barbarie technologique et consumériste<sup>26</sup>, que la démocratie a le plus de chances de se généraliser. En clair, la démocratie réussit au moment où elle a le moins de force culturelle, bien que la force culturelle qui était la sienne au XIX<sup>ème</sup> siècle ne puisse prendre réellement la forme démocratique (pendant deux siècles, chaque fois qu'on a demandé aux citoyens français de voter pour élire leurs représentants, ils ont choisi un pouvoir « monarchique »<sup>27</sup>).

La culture n'est pas une variante de l'activité synthétique mise par Kant au principe de la connaissance et, de là, au principe de la raison pratique et du jugement. Car la culture n'aide pas à connaître ; elle permet surtout de communiquer. Elle tient la place de la raison, qui s'impose *a priori* chez les classiques comme chez Kant. Or, la culture ne nous renvoie pas à une origine première qui trouverait à se manifester dans une forme historique variable. Une telle « culture » exigerait tôt ou tard la conformité du réel avec ses préceptes. Elle ne peut valoir (et encore !) que dans une société qui n'évolue guère. Elle conduit bientôt à une mentalité réactionnaire qui exige que la société n'évolue pas. Or, elle évolue, quoi qu'on fasse. Hegel est donc bien inspiré de promouvoir un absolu qui se réalise progressivement, et ne se conçoit jamais fini. Il donne une chance à l'Esprit de s'adapter au réel. L'esprit des hommes communique au sein de la conscience collective de l'Esprit. Que cette communication se fasse conformément à une philosophie du droit, autrement dit à une Logique rationnelle conforte l'universalité de la thèse.

Plus l'État tend vers la forme démocratique, plus il demande aux citoyens d'assumer leur responsabilité collective, plus il leur laisse de latitude dans l'édification culturelle, et plus il favorise le caractère indéterminé de l'État. Louis XIV et le *Château* de Kafka sont les deux pôles symboliques de l'État. L'un de ces pôles est très clairement codifié, mais soumis aux caprices d'un seul. A la limite, la raison est identifiée au « plaisir » du monarque. L'autre est absolument non codifié, sans contenu mais peut-être respectueux de la spécificité de chacun (chez Kafka, on est toujours infiniment poli). La forme du procès est l'*a priori* des relations humaines. La *fonction publique* serait l'accomplissement de la Vie éthique hégélienne : l'héroïsme transposé aux fonctionnaires, le stade réel ultime avant l'utopie d'un débat public généralisé permanent<sup>28</sup>. Cela laisse irrésolu, d'abord le lien qui unit fonctionnaires et citoyens et, ensuite, les valeurs culturelles qui peuvent être instituées.

Le besoin ne produit que des formes aliénées d'États, des États gouvernés par la force plus ou moins déguisée en volonté. « Aliéné » ne veut pas dire « inconscient », car la culture bourgeoise est maîtresse d'elle-même comme aucune autre, elle qui réussit, grâce à Freud, à produire l'expression de l'inexprimé. On pourrait radicaliser la thèse et suggérer que la métaphysique n'a rien fait d'autre depuis Platon que d'exprimer l'idéal et l'au-delà, travaillant sans relâche à formuler l'invisible dans des symboles ou des symptômes.

La multiplicité ne peut se gouverner que par le biais d'une représentation. Pour cela, la culture est encore une médiation indispensable. L'Université peut continuer de prospérer, et de développer cette médiation pour elle-même, produisant des thèses consacrées aux œuvres plutôt que des œuvres. La culture prend la forme de la critique littéraire, des humanités ou de la vulgarisation. Elle produit un corpus indiscuté qu'elle commente à l'infini. C'est la notion de « programme ». Les universitaires sont « cultivés » de broder *à propos* de la culture, qu'ils n'ont plus les moyens de concevoir. Ses héros seraient les bibliothécaires de Borges, occupés à tisser des livres constitués entièrement d'allusions plus encore que de citations. Ils s'enferment dans une histoire « antique », dirait Nietzsche, prisonnière d'un passé seul

---

<sup>26</sup> Michel Henry, *La Barbarie*, Le livre de poche.

<sup>27</sup> Guglielmo Ferrero, *Pouvoirs*, le Livre de poche.

<sup>28</sup> Rousseau, *Du Contrat social*, Livre III, chapitre IV.

habilité à revendiquer des actes authentiques<sup>29</sup>. La culture duplique l'État qui la cautionne et vice-versa. Ils se représentent l'un l'autre en abyme en un talmudisme sublimé. La culture se nourrit à la fin de son autre. Les érudits évoquent entre eux des commentateurs dont ils arrivent à discuter les thèses sans éprouver le besoin de connaître les œuvres auxquelles ces thèses se réfèrent. La culture ne nourrit de l'oubli de l'œuvre. La critique bibliothécaire développe à l'infini cet oubli, et ne sait plus que faire aveuglément confiance aux citations<sup>30</sup>.

Le progrès se définit par la conviction que l'accroissement quantitatif des biens culturels est nécessairement un « mieux ». Les supermarchés font valoir l'ampleur des choix qu'ils proposent comme les idéologues font valoir pour leur part l'ampleur des opinions qu'ils présentent à leurs lecteurs. La restriction des arguments est condamné comme un mal. Dans un monde gouverné par l'économie, la dévalorisation métaphysique est le pire des embarras<sup>31</sup>.

L'économie peut être objectivement présentée. Pas étonnant, donc, si l'accroissement des valeurs économiques s'accompagne d'une désaffection pour les valeurs morales. Le problème tient à ce que les valeurs culturelles qui prévalaient jusque-là reposaient sur des exigences de type moral. L'École, en particulier, faisait grand cas de la vertu, du travail comme impératif d'effort *a priori*. Dorénavant, il ne s'agit pas de travailler, mais de tirer bénéfice. Nous en sommes à un machiavélisme marchand : il faut s'enrichir et rester riche, peu importe comment on s'y prend.

Le peu de culture que nous tolérons est celle qui nous rappelle la grandeur passée de ce que d'autres ont fait. L'histoire est chargée de nous montrer à quel point nous sommes grands de venir après ceux qui le furent. Au lieu que la Tradition soit le fonds dont il convient de se détacher pour qu'advienne le cogito ; elle est la caution d'un cogito national. Le premier cogito est vide de contenu, puisque c'est ce contenu qui tombe sous le coup du doute ; le second est éminemment constitué par du contenu.

Le temps peut agencer n'importe quel système d'opinions. La « culture » qui en provient est d'autant plus influente qu'elle a bénéficié d'une durée suffisante pour autoriser une (apparente) homogénéité. C'est ce qui caractérise précisément ce que nous appelons spontanément « culture » et qui n'est en réalité que le portrait du monde bourgeois qui a tenu le haut du pavé de 1815 à 1915<sup>32</sup>. La prédominance des valeurs économiques a trouvé dans la IIIème République ou la bonne conscience coloniale (y compris dans la forme de la *repentance*) tous les arguments appropriés à son affirmation culturelle.

La notion de culture fonctionne *a priori* comme un englobant des valeurs politiques. C'est ainsi que la publicité revendique la place de la morale alors que sa fonction est éminemment utilitaire, ce qu'elle ne peut faire qu'en se plaçant au sein de la culture. Avec la constitution de l'État, la notion d'étranger a pris le sens plein qu'elle a de nos jours, à savoir un être auquel on refuse toute participation à la vie politique interne. Tout État a tendance à se traduire en nationalisme. Les nations économiquement dominantes, pour les raisons qu'on vient de suggérer, finissent par acquérir une suprématie culturelle, obligeant en retour les marchés à se défendre s'ils veulent préserver leur identité (Le plan Marshall est emblématique de ce colonialisme sournois : on aide, mais avec des produits Américains !). C'est ainsi que le Dollar, après la Livre sterling, détient le pouvoir pervers de conditionner aussi bien la langue, l'art et les régimes politiques qui le prennent pour valeur de référence.

---

<sup>29</sup> Nietzsche, *Deuxième Considération inactuelle*.

<sup>30</sup> Cf. l'usage ironique qu'Umberto Eco fait de ce référencialisme obsessionnel dans *Le Pendule de Foucault*.

<sup>31</sup> Cf. sur le mode comique, le petit texte de Georges Perec, *Cantatrix sopranica*, Seuil, 1991.

<sup>32</sup> Georges Steiner, *Dans le Château de Barbe Bleue*, Folio/essais.