*"La culture, mot et concept, est d'origine romaine. Le mot "culture" dérive de*colere*- cultiver, demeurer, prendre soin, entretenu, préserver - et renvoie primitivement au commerce de l'homme avec la nature, au sens de culture et d'entretien de la nature en vue de la rendre propre à l'habitation humaine. En tant que tel il indique une attitude de prendre souci, et se tient en contraste avec tous les efforts pour soumettre la nature à la domination de l'homme. C'est pourquoi il ne s'applique pas seulement à l'agriculture mais peut aussi désigner le "culte" des dieux, le soin donné à ce qui leur appartient en propre. Il semble que le premier à utiliser le mot pour les choses de l'esprit et de l'intelligence soit Cicéron. Il parle de*excolereranimum*, de cultiver l'esprit et de*cultura animi *au sens où nous parlons aujourd'hui encore d'un esprit cultivé avec cette différence que nous avons oublié le contenu complètement métaphorique de cet usage."*

Hannah Arendt, *La crise de la culture*, "La crise de la culture : son sens politique et social", II, trad. P. Lévy, Gallimard, folio, p. 271.

L'A. Mais, si cela est, n'y a-t-il pas à craindre que les louanges, dont vous comblez la philosophie, ne soient bien mal fondées? Car, puisque ses plus habiles maîtres ne sont pas toujours d'honnêtes gens, ne s'ensuit-il pas de là qu'elle n'est bonne à rien? C. On aurait tort de conclure ainsi. Car, de même que tous les champs, quoique cultivés, ne rapportent pas, et qu'il n'est point vrai, comme l'a dit un de nos poètes,

Que de soi le bon grain, sans besoin d'aliment,  
Dans un champ, même ingrat, sait croître heureusement;

de même, tous les esprits, quoique cultivés, ne fructifient point. Et, pour continuer ma comparaison, je dis qu'il en est d'une âme heureusement née, comme d'une bonne terre ; qu'avec leur bonté naturelle, l'une et l'autre ont encore besoin de culture, si l'on veut qu'elles rapportent. Or la culture de l'âme, c'est la philosophie. Elle déracine les vices, elle prépare l'âme à recevoir de nouvelles semences, elle les y jette, les y fait germer; et avec le temps il s'y trouve abondance de fruits. Remettons-nous donc à philosopher, comme nous faisions hier ; et, si bon vous semble, proposez-moi le sujet.

*Nonne verendum est igitur, si est ita, ut dicis, ne philosophiam falsa gloria exornes? Quod est enim maius argumentum nihil eam prodesse, quam quosdam perfectos philosophos turpiter vivere? Nullum vero id quidem argumentum est. Nam ut agri non omnes frugiferi sunt qui coluntur,**[falsumque illud Acci:](https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/tusnotes.htm" \l "64)*

*Probae etsi in segetem sunt deteriorem datae  
Fruges, tamen ipsae suapte natura enitent,*

*sic animi non omnes culti fructum ferunt. Atque, ut in eodem simili verser, ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus; ita est utraque res sine altera debilis. Cultura autem animi philosophia est; haec extrahit vitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat is et, ut ita dicam, serit, quae adulta fructus uberrimos ferant. Agamus igitur, ut coepimus. Dic, si vis, de quo disputari velis.*

CICERON, *Tusculanes*, II, V

Erreur : introduire un thème (la culture), puis « balancer » une question. L’accroche doit déjà être dans le sujet (constituer une approche de la question).

Références : Guy Museux n’est pas une référence !

Revenir sur Hannah Arendt. Le *sens* des trois étymologies.

La maîtrise des désirs (*Pantagruel*) : plus humain, plus au-dessus de ses passions, indissolublement plus *respectueux* de l’autre. « Le sage n’est pas sage par moins de passions mais par plus de raison ».

Les Ménines : le peintre peut choisir l’angle qu’il veut…

Victor Hugo (*Les misérables*) : se rendre sensible ?

Le *Gorgias*: puissance et indifférence.

Les Humanités

Les attentats contre les œuvres pour *rappeler l’homme* à son devoir d’humanité.

ROUSSEAU. Développement du savoir (préface), inversion des valeurs (pitié)

Reprendre ARENDT

MONTAIGNE

PLATON (la culture)

L’ethnocentrisme

Aristote (et Clausewitz)

Culture et aveuglement (la religion)

Plus humain – Marc-Aurèle

Diogène

ALQUIE ?

CICÉRON, *Tusculanes* II, 12-13 et *De finibus* V, 39-40

La culture nous rend-elle plus humains ?

EXEMPLE DE RÉDACTION

Les dernières pages du roman de Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*, nous montrent les quelques hommes qui refusent le régime de mort d’une société où la déshumanisation passe par la destruction systématique des livres par le feu, apprenant par cœur des livres, et s’efforçant par là, dans une certaine mesure, de sauver une espèce humaine qu’on pourrait dire en voie d’extinction, du moins en voie de *perte d’humanité*. On est aussi marqué par le fait que dans les camps de concentration nazis, les tortionnaires mettaient en place des orchestres juifs, comme un immonde grand écart entre leur entreprise de déshumanisation et le souvenir d’une vie où la musique et la culture irriguaient véritablement l’existence. On associe volontiers la culture, sans jeu de mots, à la culture de l’humanité. Pourtant il est bien clair que le nazisme est né dans le pays le plus cultivé de l’Occident moderne ; il est clair aussi que l’homme n’est jamais aussi inhumain que lorsqu’il agit sous le couvert d’une prétention à caractère culturel – les exactions des fanatiques de tout bord sont comme soutenues, justifiées par des problématiques culturelles, par exemple religieuses, même si le prétexte religieux recouvre d’autres réalités culturelles, comme la tradition d’un asservissement, de la femme à l’homme, de l’homme à l’autre homme, qui n’existent de façon systématique que dans des communautés humaines, c’est-à-dire des sociétés où existe véritablement quelque chose comme une culture. Mais il faut ici, de toute évidence, prêter attention au vocabulaire. Car il y a culture et culture. Toute société développe une culture, voire accueille et brasse une pluralité de cultures ; mais lorsqu’on dit qu’un homme est cultivé, on pense à un sens plus particulier du terme ; et de même on peut dire à la fois, avec Rousseau et Aristote, que l’homme est toujours *humanisé* par la vie en société, mais que cela ne le rend pas nécessairement plus « humain ». Et comme le dit Aristote, un homme qui ne développerait pas le sentiment de la justice serait la pire des créatures. Comment alors penser la façon dont « la » culture, en tous les sens du terme, façonne l’humanité de l’homme ? Que développe-t-elle, qu’a-t-elle la puissance de développer en lui ? L’homme, à la fois produit de la culture et acteur de la culture, s’oriente-t-il toujours par là vers plus d’humanité ? On sent que la question est complexe. Nous essaierons d’en préciser les termes et les enjeux en suivant trois axes de réflexion successifs ; en premier lieu, en revenant sur l’analyse d’Hannah Arendt concernant l’étymologie latine du terme même de *culture*; dans une deuxième partie, nous reviendrons sur la distinction entre l’idée d’*humanisation* et la culture de la vertu d’humanité, proche de l’idée de compassion ; enfin nous reviendrons sur l’ambiguïté de la culture, non seulement à l’égard d’elle-même, à la lumière, entre autres, de l’idée de violence symbolique. Une dernière partie enfin s’interrogera sur la valorisation de la culture comme attention à une humanité abstraite, qui tendrait peut-être toujours à nous détourner de l’attention à l’humanité réelle.

Lorsque Hannah Arendt revient, dans *La crise de la culture*, sur l’origine latine du mot *culture*, elle note qu’en son sens premier, qui concerne le travail de la terre, le terme conserve sa signification première : « prendre soin de, préserver ». Il ne s’agit donc pas de comprendre que l’étymologie renvoie au *travail* de la terre, mais de comprendre que, même dans ce travail de la terre, il s’agit non d’*exploiter*, mais de *prendre soin* de ce qu’on travaille. Ainsi s’explique qu’on puisse passer du *colere* agricole au *culte* des dieux, qui ne consiste certainement pas à « cultiver » les dieux comme on « cultive » la terre, mais à « avoir souci » de ce qu’on doit aux dieux, le culte des dieux se ramenant au « soin donné à ce qui leur appartient en propre ». Il ne s’agit donc pas ici de distinguer plusieurs sens du mot, mais de repérer, dans ses usages apparemment divers, un même fond de signification qui s’assimile à un « prendre soin de ». Ainsi la *cultura animi* qu’évoque Cicéron renvoie-t-elle au soin apporté à ce qu’on doit à l’âme, qui ne peut elle non plus « fructifier » sans un soin particulier, attentif à ce qu’elle peut faire naître. Dans les *Tusculanes*, texte auquel se réfère le développement d’Hannah Arendt, Cicéron fait le parallèle entre la *cultura animi* et le travail préparatoire qui vise à *rendre la terre fertile*. Du moins est-ce là la partie la plus importante de cette *cultura animi* qu’il assimile à la « philosophie » (au sens antique du terme) : « Elle déracine les vices, elle prépare l'âme à recevoir de nouvelles semences, elle les y jette, les y fait germer ; et avec le temps il s'y trouve abondance de fruits ». On n’a pas coutume de « préparer » un champ pour y faire pousser des ronces ; aussi la culture ne se conçoit-elle que comme une préparation de l’âme qui la prépare à produire des fruits utiles au reste des hommes.

Ainsi, peut-on remarquer, Hannah Arendt n’entend pas par « culture » la possession, plus ou moins consciente et explicite, voire savante, d’un certain patrimoine culturel. Elle désigne par là une certaine forme d’action de l’homme sur l’homme, dont il reste à savoir si elle passe ou non par ce patrimoine culturel. Mais qu’est-ce que rendre l’âme fertile ? Aristote remarquait déjà, dans ce texte célèbre de sa *Politique* où il développe l’idée de l’homme « animal politique », que si l’homme est politique « par nature », il reste à honorer ceux qui ont instauré des lois qui permettent effectivement une vie dont la dimension politique se confond avec le « bien-vivre ». Car l’homme, humanisé, se trouve, selon les mots d’Aristote, pourvu de « sagesse et de vertu », comme on traduit souvent, mais plus précisément d’intelligence et de capacités qui peuvent le rendre redoutables – et aussi d’armes ; et de tout cela il n’est pas tout à fait « naturel », et en tout cas obligatoire, qu’il fasse bon usage. « L'homme qui a des armes a été nourri de sagesse et de vertu[[1]](#footnote-1), quoiqu’il soit possible de s’en servir principalement à des fins contraires. C’est pourquoi, sans la vertu, il est l'être le plus impie et le plus féroce, le pire quand l’animent la luxure et la faim ». Il faut se garder d’entendre ici « sagesse » au sens fort ; car comment un sage ferait-il mauvais usage de la sagesse ? Il s’agit de la faculté de penser, de réfléchir, sens premier de la *phronèsis*. De même le mot de *vertu* ici a probablement deux sens : le premier désigne les *facultés* humaines, qui sont toutes développées par l’existence politique ; mais le second désigne plus particulièrement la *justice* (*dikaiosynè*), qui est le sentiment de la valeur des lois, qui définissent la *dikè* au sens politique du terme : vertu qui doit donner leur règle à l’usage des autres vertus (au sens de *facultés*). Or, ajoute Aristote, ce sentiment même est d’essence politique, car instaurer de bonnes lois ne suffit pas, si on n’inspire pas à ses citoyens le respect de ces lois mêmes ; ce qui revient à dire : heureuses les cités qui inspirent à leurs citoyens le sentiment de la justice.

Rousseau nous permet de préciser les termes de cette distinction qu’il s’agit d’établir entre deux sens du mot *humanisation*. En un sens en effet l’état civil nous humanise : par l’existence de lois abstraites, il développe en chacun la faculté de l’abstraction, l’empire de chacun sur lui-même, l’attention aux signes ; de l’interdit légal il ouvre l’esprit humain jusqu’à la possibilité de se rendre sensible aux devoirs moraux : « la voix du devoir succédant à l’impulsion physique et le droit à l’appétit, l’homme, qui jusque-là n’avait regardé que lui-même, se voit forcé d’agir sur d’autres principes, et de consulter sa raison avant d’écouter ses penchants. Quoiqu’il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu’il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s’exercent et se développent, ses idées s’étendent, ses sentiments s’ennoblissent, son âme tout entière s’élève à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradaient souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l’instant heureux qui l’en arracha pour jamais, et qui, d’un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme » (*Du contrat social*, I, 8, « De l’état civil »).

Car s’il ne se peut que l’homme ne s’humanise, il reste à savoir s’il en devient par là, en un autre sens, plus ou moins « humain ». Rousseau attribue, dans la première partie du *Discours sur l’origine et le fondement de l’inégalité parmi les hommes*, à l’homme à l’état de nature, deux instincts principaux dont il indique qu’ils sont présents en lui comme en tout animal : l’amour de soi, qui fait que chacun veille à son intérêt propre, et la pitié, qui me rend pénible la souffrance de mon semblable. « Méditant sur les premières et les plus simples opérations de l’Ame humaine, j’y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l’un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous- mêmes, et l’autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables » Au fond, comme le souligne l’*Émile*, ces deux instincts ne font qu’un : « Il faut donc que nous nous aimions pour nous conserver, et par suite immédiate du même sentiment nous aimions ce qui nous conserve ». En un sens donc, cet instinct pourrait constituer le tout de la morale, du moins à l’état de nature : « C’est elle (la pitié) qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c’est elle qui, dans l’état de Nature, tient lieu de Lois, de mœurs et de vertu ». Au reste même l’animal donne des signes de cette « disposition convenable à des êtres aussi faibles et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d’autant plus utile à l’homme, qu’elle précède en lui l’usage de la réflexion, et si Naturelle que les Bêtes même en donnent quelques fois des signes sensibles ». Mais la vie en société étouffe ces instincts en leur substituant deux passions contraires : l’*amour-propre*, qui me fait désirer ce qui me fait valoir auprès des autres, et *l’envie*, qui me porte à me réjouir du malheur de l’autre et à souffrir de son bonheur. Comme la statue de Glaucus, l’homme à l’état civil présente une apparence où la majesté de sa nature cède la place à la difformité tant physique que morale : « Semblable à la statue de Glaucus, que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu’elle ressemblait moins à un dieu qu’à une bête féroce, l’âme humaine, altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l’acquisition d’une multitude de connaissances et d’erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continuel des passions, a pour ainsi dire changé d’apparence au point d’être presque méconnaissable ; et l’on n’y trouve plus, au lieu d’un être agissant toujours par des principes certains et invariables, au lieu de cette céleste et majestueuse simplicité dont son auteur l’avait empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner, et de l’entendement en délire ».

Rousseau, dans *L’Émile*, assignera à l’éducation la mission de réveiller et de cultiver en l’homme cette *compassion* que les passions sociales étouffent d’ordinaire. Le passage de l’amour de soi à sa forme pervertie a aussi quelque chose de naturel dès lors qu’on vit en société : « Songez qu’aussitôt que l’amour-propre est développé, le moi relatif se met en jeu sans cesse, et que jamais le jeune homme (Emile) n’observe les autres sans revenir sur lui-même et se comparer avec eux ». Ainsi la compassion, qui subsiste en chacun, qui ne peut que par une forme particulière d’attention et de « culture » retrouver sa force et sa vigueur. Ce que la civilisation a étouffé, l’éducation doit le faire revivre, et en particulier par une *culture de l’imagination* nourrie de connaissance, de prise de conscience des misères réelle : « Les affections sociales ne se développent en nous qu’avec nos lumières. La pitié bien que naturelle au cœur de l’homme resterait éternellement inactive sans l’imagination qui la met en jeu. Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié ? En nous transportant hors de nous-mêmes ; en nous identifiant avec l’être souffrant nous ne souffrons qu’autant que nous jugeons qu’il souffre. Ce n’est pas dans nous, c’est dans lui que nous souffrons. Comment imaginerais-je des maux dont j’ai nulle idée ? celui qui n’a jamais réfléchi ne peut être clément, ni juste, ni pitoyable ; il ne peut pas non plus être méchant et vindicatif. Celui qui n’imagine rien ne sent que lui-même ; il est seul au milieu du genre humain ».

Mais quelle est la place particulière de ce qu’on appelle proprement la *culture* dans cet effort ? En tant qu’il n’y a pas de civilisation sans culture, on a vu que l’homme se trouvait humanisé, mais qu’il n’en est pas nécessairement pour cela *plus humain*. La religion, pourrait-on dire, *humanise* l’homme en lui enseignant des règles de conduite et de respect. Elle fait de moi un être qui obéit à « d’autres principes » que l’animal. Mais si la loi me commande de lapider la femme adultère aveuglément, comme le réclame déjà la loi mosaïque, puis-je dire qu’elle me rend *plus humain*? La culture, en son sens le plus général, ne paraît pas aller nécessairement en ce sens ; mais ce qu’on appelle plus étroitement culture, au sens où il peut exister un ministère de la Culture (lequel peut sans contresens être séparé du ministère de l’Éducation), a-t-il pour effet naturel, voire pour vocation, d’introduire plus d’humanité dans un être déjà *humanisé* ?

En octobre 2022, des activistes écologistes s’attaquent à des tableaux de Claude Monet (*Les meules*), de Van Gogh (*Les tournesols* à Londres), de Vermeer (*La jeune fille à la perle*). Le monde de la culture s’émeut : la culture ne vise-t-elle pas à nourrir l’humanité en chacun ? Pourquoi s’en prendre aux chefs-d’œuvre de la culture au nom, paradoxalement, d’un monde plus humain ? Mais sans doute, précisément, les choses ne sont-elles pas si simples. On peut voir dans de tels gestes un appel à mettre les amoureux de la culture en cohérence avec cet *humanisme* dont ils se réclament. Car on voudrait que l’art développe notre sensibilité, particulièrement à l’égard des autres hommes. *Les Misérables* attirent l’attention et créent une forme d’empathie avec l’humanité souffrante. C’est comme culture, raffinement de la sensibilité, que la culture nous rendrait plus humain, plus susceptibles de vibrer à l’unisson des souffrances, mais aussi des bonheurs humains, comme le symbolise peut-être la danse finale du film *Zorba le Grec*[[2]](#footnote-2). Si l’art entretient en nous des sentiments d’humanité, comment comprendre l’indifférence à l’égard du sort du monde, et de ceux qui portent le poids des bouleversements climatiques et de l’exploitation effrénée des richesses naturelles, qui se doublent toujours d’une exploitation de l’homme par l’homme, et d’un mépris, par exemple, pour les populations dont on rend le monde invivable ? On pourrait au reste aller jusqu’à dire qu’un certain fétichisme de la culture peut nous détourner, dans une certaine mesure, de notre humanité, entendue comme une forme d’attention soucieuse à l’humanité concrète. Dans *L’œuvre* de Zola, Claude Lantier s’est vu accorder une place pour un de ses tableaux dans un salon parisien. Mais son fils, qu’il a négligé pour son œuvre, vient de mourir. Il décide de proposer au salon la petite peinture qu’il a faite en hâte, et qui représente le petit cadavre sur son lit de mort. Le tableau ne reçoit que des cris d’horreur, tous les regards se détournant de cette irruption trop violente de la souffrance réelle dans un salon de peinture. Tout le roman de Zola nous montre cette fascination de Claude pour l’art, qui le détourne de vivre, le détourne de son épouse Christine comme d’une femme, lui fait oublier son propre fils, et finit par le tuer lui-même ; et cette inhumanité propre aux artistes parisiens, qui n’ont certes pas la même vénération pour l’art que Claude, mais n’en sont pas plus humains pour autant ; et de la bourgeoisie parisienne, qui se pique de culture en oubliant l’humanité. Culture partout, inhumanité partout, même en ceux (comme Claude) dont la passion pour l’art s’apparente à un culte auquel il sacrifie tout, et qu’il ne semble pas qu’on puisse condamner, bien au contraire.

Dans *L’œuvre d’art à l’époque de sa reproductibilité technique*, Walter Benjamin se félicite de la perte « d’aura » que connaît l’œuvre d’art à son époque. C’est que les formes traditionnelles de l’art ont perdu, si elles l’ont jamais eu, le pouvoir de nous mettre en présence de la réalité du monde et de la réalité humaine. La grandeur des formes modernes de l’art, de la photographie, du cinéma, réside précisément en cette capacité de s’effacer pour nous laisser voir le monde, comme un monde ouvert à nos projets, comme une véritable *terre promise* que l’état actuel de la technique nous permet de transformer pour la mettre au service de l’homme. L’art, aux yeux de Benjamin, l’art, dont l’origine est fondamentalement liée au religieux, a toujours servi à détourner l’homme d’agir, justifiant en quelque sorte, comme la religion elle-même, cette « vallée de larmes dont la religion est l’auréole », pour reprendre les termes de Marx dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844). Ainsi il n’est pas clair que l’art, ce sommet de la culture, aiguise en l’homme le sentiment de son humanité, et moins encore le sentiment de la nécessaire solidarité entre tous les hommes.

Une des caractéristiques de ce qu’on appelle au sens étroit la culture, c’est un ensemble qui relève d’un investissement désintéressé – d’aucuns diront : inutile. Aristote même, a livre X de *L’éthique à Nicomaque*, se demande quelle est le type de vie qui peut procurer à l’homme le bonheur le plus grand : est-ce le *bios politikos*, tout entier tourné vers le monde des hommes, ou le *bios théorètikos*, tout entier tourné vers les objets les plus purs, les plus éternels, le concept, les valeurs, et peut-être Dieu lui-même ? Aristote choisit la « vie théorétique », même s’il reconnaît que les vertus proprement humaines s’épanouissent dans le *bios politikos*. Contre ce choix, pourrait-on dire, Marc-Aurèle, dans ses *Pensées pour moi-même*, affirme que « le propre d’une âme douée de raison, c’est d’aimer ceux qui lui sont proches (…) ; l’homme qui se sépare d’un seul autre homme, s’est détaché en même temps de la communauté entière. (…). Si cette séparation se répète souvent, elle rend, pour le membre qui s’était isolé, la réunion plus difficile, ainsi que la réconciliation. Le rameau qui, dès l’origine, a grandi avec le reste de l’arbre, et qui a toujours reçu la même sève, ne ressemble en rien à celui qui, après un premier retranchement, a été regreffé dans le tronc, et c’est là ce que les jardiniers savent bien. On est donc tenu de pousser tous ensemble, si ce n’est de penser tous de la même façon ». En son sens restreint, la culture est aussi bien un moyen de se « détacher » des autres : instrument, dirait Bourdieu, aussi bien de la « distinction », qui n’est qu’une des facettes de la « violence symbolique » par laquelle une classe dominante ne cesse d’affirmer et d’amplifier sa supériorité sur les autres[[3]](#footnote-3). Si par sa valeur même, la culture nous fait oublier le sens de l’autre, le sens de l’humanité de l’autre, comment ne pas la voir, en un sens, comme un vecteur possible de déshumanisation ?

En 1931, Walter Benjamin encore, dans son essai *L’œuvre d’art à l’époque de sa reproduction technique*, revenait sur la promesse qu’incarnait selon lui cet art nouveau qu’était encore le cinéma. Le cinéma, selon lui, symbolise la dialectique de la soumission de l’homme à la technique et de l’émancipation finale de l’homme par la technique même à laquelle il a été d’abord soumis. Ce que symbolise le travail de l’acteur, soumis à la machinerie du tournage, et finalement magnifié par la projection finale. Le sujet du cinéma, c’est le peuple, qui, dans la perspective marxiste qui est celle de Benjamin, est sur le point de vivre cette bascule entre alinéation et réappropriation de l’outil de production. Mais Benjamin marque déjà que l’industrie cinématographique occidentale s’efforce de pervertir ce message émancipateur du cinéma. Elle s’efforce de faire, non du peuple, mais de la fiction de l’individu souverain, le personnage principal du film. Elle magnifie l’acteur (la star) au lieu de le penser dans son humanité commune avec l’homme en général ; elle efface la dimension de la soumission pour faire oublier le travail de la dialectique à l’œuvre dans l’histoire. Ainsi la culture s’efforce-t-elle de retarder l’humanisation du monde, et la réalisation enfin harmonieuse de l’humanité en chacun. C’est déjà un exemple de ce que Bourdieu, encore une fois, appellera la violence symbolique ; et c’est par la culture que l’homme s’efforce d’empêcher l’homme d’atteindre à la pleine réalisation de son humanité.

Il faut sans doute reconnaître la possibilité qu’offre la culture, en particulier cette culture dont l’appropriation ou la… culture finit par se confondre avec l’idée des *Humanités*, de s’ouvrir, précisément, à l’humanité de l’autre. Lorsque les humanistes de la Renaissance redécouvrent la langue grecque et reviennent aux sources non chrétiennes de leur propre culture, ils s’ouvrent à une humanité dans laquelle ils avaient jusqu’ici refusé de se reconnaître – comment une antiquité païenne pourrait-elle m’ouvrir à une vérité humaine plus profonde que celle que me révèle le christianisme ? Et pourtant le retour à la source grecque, comme la redécouverte des « grotesques » dans les villas romaines, incite à s’ouvrir à ce qui n’est pas nous, à affirmer, selon le mot célèbre de Térence : « *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* ». Si, selon le mot de Kant, « les Beaux-Arts sont les arts du génie », il est clair que toute rencontre avec une œuvre d’art constitue la mise en présence avec une humanité autre que la mienne, à laquelle je m’ouvre avec bonheur, voire avec une forme de *reconnaissance*, et ce dans les deux sens du terme : reconnaissance de l’humanité de l’autre et de sa *valeur unique*; reconnaissance, dans la mesure où cette mise en présence me procure un bonheur qu’en un sens elle est seule à me procurer.

Pourquoi donc, comme cela est assez clair, le goût pour la culture n’entraîne-t-il pas chez tous un surcroît d’humanité ? Il est déjà important de se rappeler qu’il n’est pas besoin d’être « cultivé » pour faire preuve d’humanité. Dostoïevsky, racontant son cheminement vers le bagne dans ses *Souvenirs de la maison des morts*, évoque ces gestes spontanés de compassion, ces gestes du peuple le plus humble qui s’efforcent de soulager la souffrance des prisonniers enchaînés. Assurément ce peuple n’est pas sans culture, et notamment sans religion. Mais la religion même peut-elle prétendre *faire* de l’homme un être sensible à la souffrance de l’autre ? Toute forme de culture, au regard de l’humanité, est frappée d’ambiguïté ; et il est toujours possible de penser qu’en son fond, l’humanité en ce sens n’est pas nécessairement un « fait de culture ». Mais surtout, il est sans doute plus aisé d’entrer en communion apparente avec l’âme d’un auteur que d’assumer son évident devoir d’assistance à l’égard de celui dont la situation l’exige.

Il est possible aussi que la culture, en ses monuments, me présente l’homme en état de puissance, l’homme en tant qu’il surmonte, pour le moins, ses faiblesses, par le seul fait qu’il *fait œuvre*. Les Muses, dit Hésiode, sont « sans inquiétude ». Une chanteuse de *fado* ou de flamenco peut me faire éprouver, en apparence, toutes les émotions de l’amour et de la douleur : il reste qu’il est plus confortable de les « vivre » ainsi, c’est-à-dire de les vivre en images ; au reste une telle artiste témoigne aussi, par la simple maîtrise de son geste vocal, de l’empire que peut exercer l’homme sur ses passions. Ainsi l’art, d’une façon générale, me met en présence, d’une certaine manière, de l’homme vainqueur, et non de l’homme vaincu, auquel je devrais venir en aide. Moi qui écoueEn analysant le sentiment du sublime, Kant soulignait qu’on n’a affaire alors qu’au sentiment de sa propre moralité, mais à un sentiment *heureux*, dans la mesure où je n’ai précisément, à ce moment, rien à *faire* de cette moralité – c’est-à-dire, rien à sacrifier, car agir moralement est toujours un sacrifice et quelque chose de pénible. En est-il de même avec la culture ? Ce que je m’évite, en présence des œuvres, n’est-ce pas cette présence réelle du malheur de l’autre, qui me commanderait d’agir, loin de me procurer cette jouissance particulière que Kant appelait *émotion esthétique*?

Dans une étude célèbre sur *Le désir d’éternité*, Ferdinand Alquié indiquait que la fascination de l’homme pour ce qu’il y a de plus élevé, de plus éternel, risquait toujours de détourner l’homme d’une nécessaire attention à sa responsabilité concrète. On peut dire qu’on se voue à la science par amour de l’humanité ; c’est aussi un bon moyen de ne pas se confronter à la misère réelle, de se détourner de la charité active. Cela ne revient pas à dire que la culture nous détourne de l’humanité ; mais bien qu’elle n’implique pas par elle-même un gain en humanité, et même que l’on peut voir, dans une certaine fascination pour la culture, les ferments d’un possible désintérêt pour l’humanité concrète. Au reste, seul l’homme, parce qu’il est humanisé, peut devenir *inhumain*. Mais une des formes du triomphe de l’inhumanité demeure la destruction des productions de la culture, en son sens le plus précis : autodafés de l’Inquisition et du nazisme, destruction des bouddhas de Bamiyan par les Talibans en 2001, destruction du temple de Baalshamin, à Palmyre, par l’État Islamique en 2015. Les entreprises de déshumanisation s’accompagnent souvent d’un effort pour restreindre la vie de la culture ; la violence symbolique s’attaque facilement aux formes populaires de la culture, et s’attache à les dévaloriser. On va ainsi à l’encontre de l’extrême diversité qui caractérise une humanité vivante. En ce sens il faut penser toutes les formes de culture vivante comme un refuge de l’humanité ; sans oublier que la réalité, souvent inconsciente, de la violence symbolique, menace toujours de faire de la culture, ou d’une certaine instrumentalisation de la culture, un obstacle à la culture vivante où se retrempe le sentiment de l’humanité.

1. *phuetai phronèsei kai aretei*: littéralement « il se trouve pourvu par sa croissance naturelle d’intelligence et de vertu ». Le verbe *phuomai* suivi du datif est rare ; on trouve chez Xénophon l’expression *kephalè trixi pephukeia*, « tête couverte de cheveux ». [↑](#footnote-ref-1)
2. *Zorba le Grec*, de Michael Cacoyannis (1964). Le film est l’adaptation d’un célèbre roman de Nikos KAZANTZAKIS, *Alexis Zorba*, 1946. Anthony Quinn y incarne le personnage de Zorba. [↑](#footnote-ref-2)
3. Un exemple (possible) de cette violence symbolique : le très beau film *Billy Elliot* de Stephen Daldry (2000), qui met en scène un jeune garçon, orphelin de mère, qui vit avec son père et son frère aîné, tous deux mineurs. Son père le force à pratiquer la boxe ; mais lui s’intéresse à la danse. En cachette, et contre toutes les valeurs propres à son milieu, qui associent la danse à l’homosexualité, elle-même condamnée, Billy va réussir, et pour finir son propre père l’aidera à accomplir son rêve, en mettant en gage les bijoux de sa femme décédée. La dernière scène montre le père de Billy, un peu perdu dans le Londres moderne, puis assistant à la première du *Lac des Cygnes* dans une mise en scène faisant appel à des danseurs masculins, et serrant la main à l’ami de son fils, qui assume son homosexualité. Lorsque Billy s’élance, la musique du *Lac des cygnes* est remplacée par celle de l’enfance de Billy, comme pour mesurer le chemin parcouru, et le penser comme un envol. Moralité ? Billy a réussi à s’affranchir du monde « borné » de son enfance, à ses valeurs dépassées et étouffantes, pour vivre libre, c’est-à-dire en conformité avec les valeurs de la bourgeoisie moderne, jusqu’à « ouvrir » les yeux de son propre père. Cela revient évidemment (même si ce n'est pas le but, évidemment) à désigner comme *inférieures* les valeurs propres au milieu dans lequel il a grandi… [↑](#footnote-ref-3)