Le Collège Supérieur

Les cahiers du Collège

n° 74

Quand j'entends le mot culture...

« On pose le pinceau lorsqu'on a établi un véritable vis-à-vis avec soi-même. » dit Paul Régny, dont le Collège expose en ce moment les œuvres au côté de celles de son épouse Andrée Le Coultre. Cela dit assez ce qu'est la culture, la création de ces vis-à-vis par lesquels l'homme interroge l'homme et dit ce à quoi il aspire et ce qu'il veut être ; le récit, non d'une identité, mais d'un effort infiniment repris d'identification. La grandeur d'une civilisation et, partant, d'une époque devrait être de nous assurer assez de sécurité et de confort pour que nous puissions affronter ce que cet effort comporte d'angoisse et de terrible. Socrate savait bien que la philosophie ne peut émerger sans la liberté de la place publique et l'amitié du dialogue. La culture commence quand on tient quelque chose et qu'on veut le dire. L'audace créatrice livre les vis-à-vis au regard de qui veut et dans cette offrande grandit la liberté de celui qui les reçoit sans en comprendre nécessairement la source. C'est bien ainsi que la culture nourrit l'inquiétude de l'homme à l'égard de lui-même, d'où nous voyons que le contraire de la culture, comme l'a bien montré Jean Baudrillard, est non l'inculture – il y a des incultures bien cultivées – mais l'obscénité.

Le Collège Supérieur se veut un lieu de culture. Le lieu livre les conditions de la rencontre, dessine le seuil qui rend possible l'hospitalité, donne l'assurance que l'on va pouvoir s'entendre ; c'est alors seulement que les vis-à-vis de soi-même peuvent créer l'écart – selon le mot suggestif de François Jullien – l'inquiétude et le scandale. Un lieu de culture est libre ou il n'est pas.

Bruno Roche

SOMMAIRE

Edito 1

La culture française, entre universalité et particularité. 2

par Vincent AUBIN

Nouvelles du Collège et agenda 8

La culture française, entre universalité et particularité.

Vincent AUBIN,
agrégé de philosophie

Il n'est pas vraiment facile aujourd'hui de parler de « culture française » sans éveiller des soupçons : seriez-vous « identitaire » ? « nationaliste » ? Ou, sur un registre plus intellectuel : « N'allez-vous pas tomber dans l'*essentialisme*, en prétendant qu'il existe quelque chose comme « la » culture française, éternelle, définie dans une essence résistant à tous les changements ? Ne savez-vous pas que toutes ces prétendues essences sont des « constructions idéologiques », asservies consciemment ou non à des velléités de domination et d'exclusion… ? »

Je crois que ces objections, ces réticences, toutes ces bonnes raisons de ne pas parler de la « culture française », nous mettent en réalité au cœur du sujet.

Elles nous mettent au cœur du sujet, parce que ces objections, élevées au nom de la raison, au nom de la distance critique qu'un bon esprit doit cultiver à l'égard de toutes les particularités prétendument essentielles – toutes ces objections sont, en un sens, *typiquement françaises*.

Il n'y a rien de plus français que d'être mal à l'aise avec l'idée d'une culture française.

Il n'y a rien de plus français que de chercher à purifier nos idées de tout ce qu'il pourrait y avoir en elles de *particulier*, de *local*, de « provincial » comme on dirait à Paris : parce que le particulier, pour un Français, c'est le contingent, l'accidentel, ce qu'il faut *dépasser* pour atteindre l'universalité du vrai.

Montesquieu disait : « Je suis nécessairement homme…, et je ne suis français que par hasard » (*Pensées*, n° 350). Il exprimait par là le sens commun d'un homme des Lumières – des Lumières françaises du moins – : être homme, c'est réaliser en soi ce qu'il y a de commun à tout homme, et toute distinction reposant sur la nation, sur la province, sur la religion, sur les coutumes, est le fruit d'un hasard, d'une contingence historique. Il n'est pas *digne* de l'homme de s'identifier à un ensemble moindre que le seul qui soit vraiment nécessaire, celui de l'humanité (on peut parler ici de *cosmopolitisme*, comme idéal d'une humanité qui fait progressivement son unité en surmontant les divisions héritées de l'histoire).

Or c'est là, précisément, un sentiment très français, une expression parfaite de notre… culture nationale. Non pas, peut-être, de *toute* notre culture nationale, mais certainement d'un courant très profond, très ancien, qui s'incarne notamment dans les œuvres de l'esprit qui font… notre fierté – notre fierté, à nous Français.

La philosophe Simone Weil, dans une page remarquable de *L'Enracinement*, a parfaitement exprimé le paradoxe. On est dans le contexte de la guerre, et Weil parle de l'esprit de conquête (à l'époque, la France, occupée par les Allemands, possède un empire colonial). Elle se demande si la conquête peut être parfois une bonne chose. Elle écrit :

« Donner comme critérium que la conquête est un bien lorsqu'elle accroît la nation dont on est membre par le hasard de la naissance [remarquer l'idée : « le hasard de la naissance » ; c'est la même qu'exprimait à l'instant Montesquieu], un mal lorsqu'elle la diminue, *cela est tellement contraire à la raison* que c'est seulement acceptable pour des gens qui, de parti pris et une fois pour toutes, ont chassé la raison, *comme c'est le cas de l'Allemagne*.

(Dans le contexte de la guerre et de l'Occupation, Simone Weil a peut-être des excuses pour penser ainsi l'Allemagne...).

Mais l'Allemagne peut le faire, parce qu'elle vit d'une tradition romantique. La France

ne le peut pas, car *l'attachement à la raison fait partie de son patrimoine national*. Une partie des Français peut se dire hostile au christianisme ; mais avant comme après 1789, *tous les mouvements de pensée qui ont eu lieu en France se sont réclamés de la raison. La France ne peut pas écarter la raison au nom de la patrie.*

C'est pourquoi la France se sent mal à l'aise dans son patriotisme, et cela bien qu'elle-même, au XVIII[e] siècle, ait inventé le patriotisme moderne. (…) [Les Français] *trouvent la contradiction à l'intérieur de leur patriotisme même*. »[1]

« La contradiction » réside en ceci que « l'attachement à la raison fait partie du patrimoine national ». Il faut être du côté de la raison, donc de l'universel, précisément parce que l'on est Français, c'est-à-dire enraciné dans une culture particulière… Il faut être du côté de l'individualisme abstrait, de l'homme en soi, de l'individu tel qu'il pourrait être si la nature n'était recouverte par des institutions et des coutumes particulières ; et il faut être du côté de l'individualisme abstrait, pour la raison qu'on appartient à cette nation-là.

« Par une coïncidence heureuse, la raison a la France pour patrie et vice versa.»

Telle est d'ailleurs exactement la position adoptée, en toute conscience, par Simone Weil dans ce texte : « cela est tellement contraire à la raison… ». Elle est consciente de s'exprimer ici précisément en tant que Française, c'est-à-dire comme quelqu'un qui ne peut laisser son attachement à la nation prendre le pas sur le sens de la justice, de la justice telle qu'elle peut être conçue par quiconque refuse d'être aveuglé par des préjugés nationaux.

Simone Weil ne pense pas seulement à la Déclaration des droits de l'homme, ce moment typique où la France parle au nom de l'humanité, et non de ses propres intérêts nationaux (même si, du point de vue de ses voisins, cette Déclaration put bel et bien sonner comme une déclaration de guerre…). Le cosmopolitisme des Lumières plonge ses racines dans le classicisme français. Peut-être suffit-il ici d'évoquer Descartes, et le geste fondateur de la « méthode » cartésienne, consistant à « révoquer en doute » toutes les opinions reçues pour bâtir l'édifice de la science à partir de la seule certitude irrévocable, celle de ma propre existence. Ou plutôt, non : non pas de ma propre existence, à moi, « René Descartes », c'est-à-dire un sujet particulier doté d'une généalogie, mais mon existence à moi, « chose pensante », et comme telle sans père ni mère, sans attaches ni demeure.

(On pourrait illustrer le même fait en évoquant les œuvres « canoniques » des cours de littérature au collège : les grandes tragédies classiques – *Bérénice*, *Cinna*, *Horace*... – sont celles qui, tirant leur sujet de l'Antiquité, font vivre l'idée d'un classicisme éternel, enjambant les particularités de l'histoire française. En Angleterre, Shakespeare écrit *Ricard II*, *Henry V*, *Henry VIII*, *Richard III*... : l'histoire nationale est la matière explicite de drames exemplaires).

Descartes, tel qu'il figure dans notre conscience nationale, c'est « la France »[2] , Descartes, ce « cavalier français qui partit d'un si bon pas », comme disait Péguy, et précisément, pour cette raison même, Descartes c'est la raison universelle. Là est le « paradoxe » : vu du dehors, depuis l'étranger, le « cartésianisme » fait figure de particularisme français – les Français sont « cartésiens » comme les Espagnols sont ombrageux, les Anglais pragmatiques, les Italiens sentimentaux, les Allemands efficaces, etc. Mais, vu de France, le culte de la raison – voire, de la Déesse raison – passe pour le contraire d'un particularisme. C'est une libération à l'égard du particularisme : d'où, bien entendu, la « mission » de la France, qui est d'apporter la lumière aux autres peuples, encore prisonniers de leur « culture locale ».

C'est un paradoxe, mais il n'est ressenti comme tel que lorsqu'une crise éclate – et le texte de Simone Weil est justement typique de cette prise de conscience douloureuse. Jusque là, en effet, on ne vivait pas, en France, ce paradoxe comme un paradoxe, mais plutôt comme une évidence : par une coïncidence heureuse, la raison a la France pour patrie (et vice versa : la France a la raison pour patrie). C'est-à-dire que c'est dans la pensée de ce pays, dans sa littérature, dans ses arts, dans sa science même, que l'humanité reçoit la révélation de la figure qu'elle doit prendre. Telle est l'idée de « civilisation » que portent, notamment, les représentants français des Lumières.

Au XVIII[e] siècle, on ne parle pas de « cultures », mais de « civilisation », au singulier : il y a « la » civilisation, conçue comme le terme d'une évolution de l'humanité qui passe successivement par la sauvagerie, puis la barbarie (c'est un progrès), avant d'accéder à la civilisation – la seule différence est dans le rythme, la cadence du progrès (la France du XVIII[e] se prend pour la plus avancée, comme ce sera le cas pour l'Allemagne du XIX[e], et sans doute les Etats-Unis au XX[e] siècle.)

1 Simone Weil, *L'Enracinement* (Gallimard, 1949), p. 187

2 *Descartes et la France* (Fayard, 2002) est un beau livre du philosophe François Azouvi, qui retrace avec finesse les péripéties de cette identification progessive, dans la mythologie nationale, entre Descartes, la raison et la France.

Comment passe-t-on de « la » civilisation aux « cultures » ?

Il faut bien voir ceci : l'idée d'une « culture » nationale… n'est pas vraiment une idée française. En tous cas, pas à l'origine, et il n'est pas certain qu'elle soit parfaitement assimilée, acculturée chez nous – précisément parce que notre culture nous rend peu habiles à saisir dans toute sa profondeur la diversité des cultures.

L'idée de culture apparaît en Allemagne, au XIX[e] siècle, et c'est une réaction, une prise de distance, par rapport au modèle français de la civilisation. Contre la prétention de la France à incarner « la » civilisation, l'Allemagne avance l'idée qu'il n'y a pas qu'une seule forme de progrès, une seule manière de s'approcher de l'idéal d'humanité ; qu'il n'y a pas une seule manière, même, d'incarner une humanité achevée. L'Allemagne a la sienne, qui prend des chemins différents de ceux de la France. Un idéal qui a ses racines dans le haut moyen âge allemand (la France de l'âge classique et des Lumières se rêve, elle, en héritière de la Rome antique, par dessus son propre moyen âge), et qui, par contraste avec la manière française, fait une place primordiale au sentiment, à la sensibilité, à l'appartenance au groupe[3]. Là où le Français estime devenir plus libre en s'émancipant des particularités de son groupe d'origine, l'Allemand, lui, devient homme en prenant place dans une communauté déterminée. C'est d'elle qu'il reçoit les manières d'être, de sentir, d'agir, de penser qui le *cultivent*, c'est-à-dire l'arrachent à l'enfance.

Il n'est pas superflu de noter que, dans ces idées qui forment le Romantisme allemand, le spectacle de la Révolution française a joué un rôle immense : d'un côté, les intellectuels allemands furent saisis d'un réel enthousiasme pour la liberté proclamée par les Français, mais, d'un autre côté, ils reculèrent avec horreur devant le déroulement concret de la Révolution, devant la Terreur jacobine, devant, plus généralement, la manière française de vouloir « libérer » les individus par l'action énergique ou brutale de l'État. Les Allemands de l'époque – tels Schiller ou Humboldt – en retirèrent la conviction que la liberté ne peut passer que par l'éducation, la formation, et non par la loi et l'action de la police.

Dire que *la culture fait l'homme*, c'est dire au moins trois choses :

1. D'abord, que l'éducation consiste à faire émerger l'humanité à partir d'une animalité informe, capricieuse, tyrannique, sans cohérence intérieure. Toute éducation est « civilisation » au sens d'une mise en forme achevée qui efface ou sublime l'animalité de l'homme : apprendre à demander pour obtenir – plutôt que d'arracher ; à différer la satisfaction d'un désir, en fonction d'une idée du bien qui fournit un critère d'urgence et de valeur ; à cultiver des sentiments nobles, c'est-à-dire à faire passer soi-même et ses intérêts après ceux qui sont plus importants, comme ceux du groupe ou de ses membres plus honorables. Ce n'est pas une affaire de leçons à apprendre : plutôt d'une formation progressive du caractère (du jugement et de la sensibilité), par ajustement progressif aux attentes portées par la parole des éducateurs, mais aussi par les chants, par les récits et légendes qu'on entend, par les jeux auxquels on prend part, par le « spectacle » offert par les grandes personnes dans leurs rapports mutuels, etc. Les Allemands du XIX[e] siècle se sont vus en héritiers de l'idéal grec de la *paideia*, de l'éducation classique, que l'historien Henri-Irénée Marrou caractérisait ainsi :

> « Se faire soi-même : dégager de l'enfant qu'on a d'abord été, de l'être mal dégrossi qu'on risque de demeurer, l'homme pleinement homme dont on entrevoit la figure idéale, telle est l'œuvre de toute la vie, l'œuvre unique à laquelle cette vie puisse être noblement consacrée.[4] »

Il faut une culture pour apprendre à se conduire : avec l'autre sexe, avec les aînés, avec les plus faibles, avec les supérieurs, avec ses égaux ; et d'abord pour apprendre *qui* sont les égaux, qui sont les supérieurs, quels sont les droits de la vieillesse et de la faiblesse, de la force et de l'esprit, de l'habilité manuelle ou technique ; quels sont les droits de l'étranger et ceux du compatriote, de l'hôte de passage ou du pauvre…

2. C'est dire aussi l'on ne devient pas « un homme en général », mais toujours un homme particulier, correspondant au « type » humain en honneur dans la société à laquelle on appartient. On devient homme lorsqu'on sait, au fond, comment se tenir parmi les siens, c'est-à-dire lorsqu'on sait ce qu'ils attendent de nous et ce que nous pouvons attendre d'eux – et lorsqu'on est capable d'agir en conséquence, non par simple conformisme, mais au contraire en prenant à son propre compte la réponse à faire aux demandes, diffuses ou précises, tacites ou explicites, que le groupe nous adresse.

C'est toujours le groupe qui éduque (et les parents en tant que porteurs des valeurs du groupe). La langue, la musique et les chansons, les sons, les paysages, le style des rapports sociaux forgent une humanité particulière.

La culture, pourrait-on dire, c'est *le fondement de la rhétorique du groupe* (définition proposée

3 On pense ici évidemment au texte fameux de J.G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire* (1774), dont le sous-titre est : "Pour contribuer à l'éducation de l'humanité".

4 H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (Le Seuil, 1981), p. 352 , cité dans *L'idéologie allemande*, par Louis Dumont (Gallimard, 1991), p. 120

par le philosophe Vincent Descombes[5]). C'est-à-dire l'ensemble des idées, des valeurs, des représentations, généralement implicites, sur lequel repose l'efficacité des demandes que nous nous adressons les uns aux autres ; nos manières de nous présenter, de nous parler pour nous expliquer ; de nous mobiliser, de nous opposer.

Aristote – précurseur en cela de l'anthropologie culturelle ! – avait compris que chaque société s'organise en fonction d'une idée du bonheur. Il prend l'exemple des sociétés guerrières où la puissance militaire oriente toute la vie sociale. Les lois et les coutumes stimulent alors la valeur guerrière, « comme à Carthage où, dit-on, les hommes s'honorent de porter autant de bracelets qu'ils ont de campagne à leur actif… (…) Et chez les Scythes, au cours d'une certaine cérémonie, on faisait circuler une coupe, à laquelle celui qui n'avait pas tué un ennemi n'avait pas la permission de boire ; enfin, chez les Ibères, nation belliqueuse, on plante autour de la tombe d'un guerrier autant de petits obélisques qu'il a fait périr d'ennemis… » (*Politique*, VII, 2).

« Dire que la culture fait l'homme, c'est donc dire aussi qu'il y a diverses façons d'être homme.»

C'est cela, la culture : l'idée qu'une société se fait de la bonne manière de vivre se transmet à travers des pratiques, des discours, des coutumes qui sont autant d'appels implicites à se montrer digne d'honneur par rapport aux valeurs du groupe.

3. Mais dire que la culture fait l'homme, c'est donc dire aussi qu'il y a *diverses façons d'être homme*. Et là, nous retrouvons l'idée allemande, dans sa portée critique, dans sa manière de contester l'idée française d'une unique civilisation qui se confond avec la rationalité. On ne peut se contenter de classer les sociétés sur une unique échelle, allant de la sauvagerie à la civilisation – car chaque société porte sa propre forme de civilisation, sa propre manière de dépasser la barbarie ; chaque société a son propre sommet et sa forme de décadence.

C'est là, si l'on veut, un *relativisme*, mais dans un sens utile et profond : qui signifie que les normes d'appréciation doivent varier, non pas en fonction du caprice de chacun, mais bel et bien du contexte où l'on se trouve objectivement. Il n'est jamais pertinent, de ce fait, de caractériser une culture comme « rationnelle » ou « irrationnelle » : la raison est une, mais elle amène à tirer des conclusions différentes à partir d'idées différentes du bonheur.

Ce qui est proprement moderne, dans cette idée d'une *diversité des cultures*, c'est le renoncement à les hiérarchiser. On n'identifie plus l'humanité à son propre groupe, mais on aperçoit divers visages également humains dans la diversité des cultures : on étend la valeur de l'égalité – bien connue des Français, mais sous la forme de l'égalité entre les individus – aux diverses sociétés, qui sont au fond des individus collectifs, dès lors qu'on les envisage, pour ainsi dire, de l'extérieur, dans les rapports qu'elles ont les unes avec les autres.

Nous avons reparcouru, même très succinctement, l'itinéraire intellectuel qui a conduit à l'idée moderne de culture. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'une idée purement intellectuelle, elle a eu une immense portée politique. Elle a permis notamment aux peuples d'Europe centrale et de l'Est de prendre conscience de leur identité nationale, de se forger une littérature qui, plongeant ses racines dans la culture populaire, a donné forme au désir d'indépendance (on peut penser ici à la Pologne ou à l'Ukraine du XIX^{e} siècle, dont les poètes, faisant revivre une langue, des coutumes, des modes de vie paysans, ont permis à tout un peuple de penser sa spécificité par rapport à l'empire russe qui les englobait. La pensée de Jean Paul II sur la culture est profondément marquée par cet héritage.)

En France, celui qui a été le plus loin dans la compréhension du rôle de la culture nationale, c'est Rousseau – celui qui, précisément, se voulait « citoyen de Genève », comme pour marquer sa distance avec le cosmopolitisme des Encyclopédistes. Dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1771), il écrit :

« La Pologne était dans les fers du Russe, mais les Polonois sont restés libres. Grand exemple qui vous montre comment vous pouvez braver la puissance et l'ambition de vos voisins. Vous ne sauriez empêcher qu'ils ne vous engloutissent, faites au moins qu'ils ne puissent vous digérer. De quelque façon qu'on s'y prenne, avant qu'on ait donné à la Pologne tout ce qui lui manque pour être en état de résister à ses ennemis, elle en sera cent fois accablée. La vertu de ses citoyens, leur zèle patriotique, la forme particulière que des institutions nationales peuvent donner à leurs âmes, voilà le seul rempart toujours prêt à la défendre, et qu'aucune armée ne sauroit forcer. *Si vous faites en sorte qu'un Polonois ne puisse jamais devenir un Russe, je vous réponds que la Russie ne subjuguera pas la Pologne*.

Ce sont les institutions nationales qui forment le génie, le caractère, les goûts et les mœurs d'un peuple, *qui le font être lui et non pas un autre*, qui lui inspirent cet ardent amour de la patrie fondé sur des habitudes impossibles à déraciner, qui le font mourir d'ennui chez les autres peuples au sein des délices dont il est privé dans son pays.»

5 Vincent Descombes, *Proust. Philosophie du roman*, Minuit, 1987, p. 188

Ce qui me semble capital, dans ces idées, c'est que l'attachement aux coutumes, aux manières, aux traditions d'un pays, ne relève ni du folklore, ni du passéisme. Il ne s'agit pas de *mémoire*, mais *d'avenir* ; il s'agit de puiser dans l'attachement conscient à ce qui *fait qu'un peuple est lui-même et non pas un autre*, pour reprendre la frappante formule de Rousseau, la capacité d'imaginer un avenir qui soit nôtre : « Si vous faites en sorte qu'un Polonais ne puisse jamais devenir un Russe, je vous réponds que la Russie ne subjuguera pas la Pologne.»

Tout ce qu'on a dit jusqu'à présent sur la culture a pu suggérer que la légitimité du concept de culture est étroitement liée à celle de l'éducation. Une culture, c'est l'ensemble des manières de faire, de sentir, de penser et d'agir qui sont jugées dignes d'être transmises à la génération suivante. C'est dans l'éducation qu'on saisit le mieux la culture, car c'est là qu'elle opère de manière centrale, et pour ainsi dire, transparente à qui sait regarder.

La manière dont on « socialise » les enfants révèle notre idée générale du bien, notre « conception du bonheur », car on leur inculque notre sens de ce qui est convenable, ou beau, ou honorable, désirable, honteux, de ce qui est noble et de ce qui est vil, de ce qui est digne d'estime ou d'éloge.

En ce sens, c'est dans l'éducation que s'effectue le véritable « contrat social », c'est-à-dire l'acte par lequel un peuple existe. Car un peuple, à la différence d'un club d'amis ou une équipe de football, existe en étant une succession de générations qui se reconnaissent comme continuant la même histoire. On ne peut comprendre la naissance d'un peuple en se contentant d'une seule génération, d'un ensemble de contemporains qui passent entre eux un contrat d'association. On commence à voir un peuple lorsqu'une génération, qui a reçu l'héritage d'une génération antérieure, décide de transmettre à son tour cet héritage en se l'étant approprié, en ayant « fait le tri », en assumant sa responsabilité dans la transmission. Il faut, au minimum, trois générations pour voir naître un peuple.

Le « contrat social » véritable s'effectue chaque fois, et pour autant, qu'une génération prend en charge la formation de la génération suivante, c'est-à-dire prend les moyens pour que cette nouvelle génération perpétue l'histoire commencée. Si possible en mieux, en tous cas pas en pire… Il est déjà bien que l'éducation réussisse à être ce qu'on appelle parfois, avec mépris ou suspicion, un système de « reproduction sociale », au sens le plus propre : ce par quoi une société se perpétue, se prolonge, dans une trajectoire cohérente. Pas par conservatisme, mais simplement parce qu'il nous importe d'être dignes de ce qu'il y a de mieux chez nos parents, chez nos prédécesseurs.

De ce point de vue, notre situation en France me semble des plus embarrassées, et je crois que notre embarras est – ou est *aussi* – de nature philosophique, ou intellectuelle. C'est sur cet embarras que je voudrais finir.

L'embarras français

À son meilleur, l'école de style Troisième république vivait sans déchirement ce paradoxe français dont parlait Simone Weil. On voulait former de bons petits républicains, c'est-à-dire des individus modernes, libres, attachés aux Droits de l'homme, conscients d'avoir à s'affranchir de toute connivence intérieure avec un passé monarchique et catholique, c'est-à-dire marqué du sceau des fameux « préjugés » dénoncés inlassablement par les penseurs des Lumières.

Oui, mais en même temps, être un bon petit républicain, c'était être un bon Français, un patriote, citoyen d'une nation fière d'un glorieux passé et forte d'un avenir encore plus brillant. Le célèbre « élitisme » républicain n'était peut-être pas autre chose qu'une nouvelle manière de cultiver l'honneur, c'est-à-dire la valeur que Montesquieu place au fondement de la monarchie…[6]

On vivait donc sans déchirement le paradoxe : la France se trouvait, dans la conscience nationale, porteuse de valeurs universelles – raison, démocratie, droits de l'homme, sciences, arts, etc. – et, par conséquent, le Français pouvait cultiver la fierté d'être Français sans avoir l'impression de s'enfermer dans un particularisme. Au contraire, être français supposait en soi de tenir à distance les particularismes, par exemple régionaux ou religieux, pour se sentir l'égal de tout concitoyen.

Cet universalisme comportait sa part d'illusion, voire, comme l'a aperçu Simone Weil, de contradiction. Reste que nous n'avons pas été capables, me semble-t-il, de l'amender, de le corriger, dans un sens cohérent. Nous lui avons simplement substitué une autre figure qui redouble peut-être le paradoxe, ou le porte au carré. Tout se passe en effet comme si, réalisant que notre « universalisme » français était en fait un particularisme, que notre manière de faire et de penser n'était qu'une manière parmi d'autres, nous avions été frappés de paralysie.

L'idée s'est fait jour qu'il y avait de l'arbitraire dans notre idée du bonheur. Et qu'il était donc peut-être injuste de prétendre l'imposer aux générations suivantes : au nom de quoi « éduquer », si cela signifie ne pas respecter les identités particulières, les appartenances vécues

6 Voir Philippe d'Iribarne, *La logique de l'honneur* (Seuil, 1989).

ou senties, le sentiment que les individus ont de ce qui les définit ?

Notre universalisme, à suivre exclusivement sa propre pente, risque ainsi de se muer en multiculturalisme : il veut se ranger sous la bannière de la diversité. Nous voulons faire droit à la « diversité des cultures », non pas tant dans leur existence « extérieure », c'est-à-dire en prenant acte de notre propre particularité nationale, mais dans leur existence intérieure. L'idée de république elle-même apparaît désuète, une image d'Épinal, façon tableau noir, tabliers et maître d'école à binocles. Il devient plus « moderne » de vouloir éduquer sans rien imposer qui puisse supposer l'identification à une histoire et à un territoire.

Pourquoi parler de contradiction, de paradoxe au carré ? Parce que l'écho même que ces idées rencontrent chez nous est le signe éloquent que notre idée française du bonheur reste extrêmement vivace. Que cet appel à respecter les autres dans leur diversité répond à la tendance profonde de nos mœurs, à notre désir de vivre en paix les uns avec les autres ; d'avoir à nous comprendre ; de savoir être discrets sur nos convictions particulières chaque fois qu'elles pourraient dresser des barrières entre nous ; de savoir, aussi, quand il le faut, dire tout haut ce qui nous paraît vrai ou juste, quand il nous semble qu'il en va de notre existence commune ; et donc, aussi, de savoir parler de la France lorsque celle-ci va mal, parce que nous voulons reconnaître à chacun de nos concitoyens le droit d'exprimer son point de vue, quitte à entendre de sa bouche des propos que nous ne souhaitons pas entendre.

L'embarras, la contradiction au sein de laquelle nous nous débattons, tient donc au fait qu'au moment de puiser dans nos mœurs les ressources pour affronter les défis du temps, nous nous privons des raisons de cultiver ces mœurs ; qu'au moment de mobiliser ce qu'il y a de meilleur dans notre culture, nous la voudrions pénétrée du sens de sa propre illégitimité. Nous sommes embarrassés car c'est au moment de nous montrer dignes du nom français qu'il nous paraît honteux de persister à vouloir être français.

Péguy, lui, rendait hommage à ses maîtres, aux fameux « hussards noirs », à ses instituteurs, parce qu'il voyait briller dans ces hommes les vertus de l'ancienne France. Ils *affirmaient* un système métaphysique – celui des « immortels principes » raillés par Baudelaire – mais ils *vivaient* selon une autre métaphysique (et principalement, pour Péguy, celle du travail). Une métaphysique que sans doute leur doctrine officielle n'autorisait pas, mais qui inspirait encore leurs dévouements et façonnait leur caractère. Conservateurs sans le savoir, ils perpétuaient précisément le meilleur des mœurs françaises. Notre drame est peut-être d'avoir gagné en lucidité, et de nous obstiner, pour cela, à aligner nos pratiques et nos mœurs sur notre « métaphysique » explicite. Nous voulons, en somme, être « absolument modernes ».

Dans le texte que j'ai cité en commençant, Simone Weil, après avoir dit que les Français, attachés à la raison pour des motifs patriotiques, se trouvent mal à l'aise dans leur patriotisme, concluait : *« Les Français sont donc comme obligés d'avoir à inventer un patriotisme nouveau »*. Il n'est pas certain que nous ayons beaucoup progressé dans la voie de cette invention. Mais l'inquiétude, du moins, ne nous a pas quittés, signe que cette grande question nous habite toujours.

NOUVELLES

Vernissage de l'exposition Le Coultre & Régny

Peintres à Lyon au XX^{e} siècle

Bruno Roche, Marc Régny, Marie Grand et Dominique Régny

Vendredi 2 mars, Le Collège Supérieur accueillait l'exposition de l'année : les oeuvres de deux artistes lyonnais, Andrée Le Coultre et Paul Régny, qui furent un temps, disciples d'Albert Gleizes.
Merci à tous d'être venus si nombreux au vernissage ; particulièrement à Marc Régny, le fils des peintres et à Marie Grand, grâce à qui le public peut découvrir la lumière de ces oeuvres.

Exposition jusqu'au 20 avril 2018. Entrée libre du lundi au vendredi de 10h à 18h et le samedi de 10h à 12h.

RENCONTRES À VENIR

ÉRIC BERR

Économiste

Autour de son livre
L'intégrisme économique
(éd. Les Liens qui Libèrent, 2017)

Mercredi 25 avril à 20h

BERNARD STIEGLER

Philosophe

"Dans la disruption,
comment ne pas devenir fou ?"

Mercredi 30 mai à 20h

au Collège Supérieur

Entrée : 9€ plein tarif / 5€ tarif étudiant

Inscription conseillée en ligne sur
www.collegesuperieur.com

Le Collège Supérieur

17, rue Mazagran, 69007 LYON
Tél. 04 72 71 84 23 - contact@collegesuperieur.com
Centre de réflexion et de formation n° 82 69 07 602 69

www.collegesuperieur.com