

Gérard Granel

Monoculture ? Inculture ?

(Perspectives du 3^e millénaire)

Débarrassons-nous d'abord de la question, apparemment gênante, de la datation.

Sans doute est-ce un procédé arbitraire que de placer nos interrogations philosophiques sous l'invocation de l'An 2000, comme si quelque chose d'essentiel – ou, à tout le moins, de très important – devait survenir dans l'histoire du seul fait que le calendrier change de millénaire. La question bouge-t-elle si, au lieu de compter par mille, nous comptons par cent, préférant parler du passage au XXI^e siècle ? On serait peut-être disposé à l'admettre, tant nos classifications littéraires, scientifiques, politiques – bref « culturelles » au sens large – nous ont habitués à prendre au sérieux la différence, par exemple, du XVII^e et du XVIII^e siècle, ou encore celle du XIX^e et du XX^e siècle. Quelque chose semble bien correspondre, en effet, à ces changements de datation et conduit à y voir autant de césures effectives de l'histoire : au triomphe de l'absolutisme monarchique et du catholicisme comme religion d'État sous Louis XIV, succède au siècle suivant l'âge du développement des sciences modernes et de l'esprit critique, jusqu'à la nouveauté historico-politique absolue que constitue la Révolution française. Et la fracture n'est pas moindre entre le siècle qui marque le développement industriel et le règne du Capital, d'une part, et de l'autre celui qui s'ouvre sur les massacres de la Guerre de 14-18, où la confiance dans le progrès et dans la richesse disparaîtra une fois pour toutes.

Toutefois il est facile de voir que la coïncidence entre les changements historiques et la succession des siècles est entièrement fortuite. C'est ce que suggère déjà le caractère très approximatif de cette coïncidence elle-même, puisque Galilée et Descartes, par exemple, l'un malgré l'autodafé de ses écrits, l'autre malgré la contrainte de l'exil, posent dès le début du XVII^e siècle les bases de la science et de la philosophie qui triompheront au siècle suivant ; ou puisque, encore, la révolution américaine (1776), précède de 13 ans celle qui éclatera en France et de 24 ans le début du XIX^e siècle, qui lui-même ne finira qu'une quinzaine d'années après sa limite dans le calendrier. Semblablement, il paraîtrait assez justifié de dater la fin de notre propre siècle de l'effondrement des régimes des Pays de l'Est, ce qui nous situerait déjà (à notre insu) depuis une bonne dizaine d'années *dans* le XXI^e siècle, autrement dit dans ce troisième millénaire dont nous prétendons naïvement saluer la venue avec un an et demi d'avance !

Mais il y a pire. Qu'il s'agisse de siècles ou de millénaires, nous comptons à partir de la naissance du Christ. Or on ne voit pas quelle peut bien être l'importance historique de cet événement, survenu sous le règne de Tibère dans une lointaine province de l'Empire, et passé totalement inaperçu. Il le serait resté, du reste, si le christianisme était, lui, resté la simple secte dissidente du judaïsme qu'il était à l'origine. La fameuse inscription que le gouverneur romain Ponce-Pilate fit apposer sur la Croix elle-même : I.N.R.I. (Jesus Nazareus Rex Judaorum) montre assez comment la puissance romaine englobait dans la même dérision la tradition juive et son avatar christique. Et, de fait, il a fallu

d'abord l'extension mythique de la citoyenneté romaine à tous les peuples du pourtour méditerranéen (qu'on se rappelle le fameux « *civis romanus sum* » de Saint-Paul), puis la décadence de l'Empire sous la poussée des Barbares, pour que la foi chrétienne, répandue initialement parmi les esclaves, gagne peu à peu toutes les couches de la société, où elle joue un rôle de consolation individuelle et de suppléance politique qui finira par lui livrer, avec Constantin, l'Imperium lui-même. Une telle promotion historique ne suffit pas, cependant, à ôter au christianisme sa totale insignifiance historique.

Mais sans doute convient-il, avant d'aller plus loin, de rappeler d'un mot en quoi consiste cette différence de l'historique et de l'historigal. On sait, bien entendu, que le néologisme « *historigal* », dont nous venons pour la deuxième fois de faire usage, traduit le « *geschichtlich* » allemand au sens où Heidegger le conçoit, précisément dans son opposition au simple « *historisch* ». Il n'est peut-être pas inutile cependant de rappeler à nos mémoires encombrées de quoi il en retourne avec ce « *bien connu* ». Le « *Geschehen* » – l'advenir – dont il s'agit dans le « *geschichtlich* » heideggerien est l'advenir de l'Être, non pas en général, non pas vaguement, mais chaque fois sur un mode nouveau et parfaitement déterminé, c'est à dire comme un certain *sens* de l'Être. Ce sens et lui seul fait *époque* au sens fort. Il faut entendre par-là l'unité d'une détermination nouvelle du monde et d'une compréhension également nouvelle de l'être-homme. Tout savoir, toute pratique, tout agir et tout art en reçoivent leur forme, entièrement inédite.

Peut-être vous sentez-vous tout à fait prêt à admettre, ou du moins à envisager, cette hypothèse heideggerienne d'une epochalité ontologique, plus profonde que la simple diversité historique des « faits », dont elle permet la « lecture » au sens fort. Mais je serais bien surpris si vous ne reculiez pas d'horreur devant la conséquence que pourtant elle entraîne – à savoir qu'il n'y a pas d'historigalité (en dépit de toutes les chroniques, toujours possibles) pour les humanités qui ne s'inscrivent pas dans l'histoire de l'Être. C'est à dire pour l'immense majorité des peuples et des cultures que l'histoire simplement historique découvre, inventorie et tâche de décrire, ou même d'« expliquer », dans une perspective temporelle elle aussi immense.

Précisons cela. Mon propos n'est pas de soutenir qu'il ait jamais existé des humanités simplement « naturelles », comme dit Husserl, en qui la « raison », qui nous sépare des animaux, serait resté simplement « latente », tandis que « l'humanité européenne » (comme il la nomme), qui a percé chez les Grecs et trouvé un nouveau souffle avec la refondation moderne des arts et des sciences, aurait la valeur, bien évidemment supérieure, d'une existence consciente et explicite dans l'« Esprit ». D'une part, en effet, il faut tenir qu'aucune humanité, jamais, n'a existé sur un mode « naturel » : toutes ont, au contraire, déployé pleinement les structures existentielles caractéristiques du Dasein, qui ne sont données nulle part dans aucune nature. Il suffit de se souvenir ici des leçons de Mauss, de Malinowski, de Lévi-Strauss, pour être contraint de reconnaître qu'à travers toutes différences dans le grand récit fondateur qu'aucune humanité n'a manqué d'imaginer – afin qu'*il y ait un monde* –, comme dans la construction de leurs langues et dans l'organisation de leurs pratiques sociales (la parenté, le fonctionnement « économique », etc.), elles ont toutes existé dans l'« Esprit », et de façon non point « latente », mais parfaitement « patente ». D'autre part, la mise en place progressive, depuis la Renaissance, puis le déploiement, pour ne pas dire le déchaînement actuel de ce que nous nommons la Modernité, n'est aucunement le résultat d'une Subjectivité rationnelle qui se sait et se veut comme telle : cet Archi-phénomène est au contraire, lui aussi, la surrection d'un

« sens de l'Être » *qui* se donne une humanité (et non *que* se donne une humanité) – cette fois-ci, la « nôtre ». Nous sommes donc, nous aussi, des primitifs de l'existence.

Il semble dès lors que la prétention à l'historialité, que nous avons élevée tout à l'heure pour nous seuls (« enfants des Grecs », ainsi que les Grecs eux-mêmes déjà se nommaient), et où nous voyons un destin unique dans toute l'histoire des civilisations, soit impossible à défendre, et d'abord à concevoir. Et pourtant...

Et pourtant il *faut* parvenir à en esquisser au moins l'idée, si nous voulons gagner un début de compréhension du phénomène auquel nous assistons tous, et à l'égard duquel il est grand temps de renoncer à toute dénégation – je veux dire la puissance de destruction que possède notre « culture » (comme on dit, et je ne chicanerai pas ici sur le terme) à l'égard de toute autre, et donc la tendance de tous les aspects de l'histoire actuelle des peuples (de *tous* les peuples) à la fusion dans une Monoculture mondiale.

Risquons l'idée suivante : la différence de l'humanité « grecque » (antique ou actuelle) consiste (consisterait – *si* nous voyons juste) en ce que, dans toutes les modalités de son existence, la détermination ontologique de l'exister lui-même vient pour ainsi dire se dénuder. Le désir de cette nudité fait à son tour de l'homme grec le premier homme nu, et qui se veut tel. Toute la statuaire hellénique en témoigne. Il me semble cependant qu'on ne la comprend pas mieux que l'architecture du temple grec. Il ne s'agit pas plus, dans la première, de glorifier l'homme, que, dans la seconde, de consacrer un lieu au culte de tel ou tel dieu. Ce que *nous* appellerions « le corps humain » n'est en effet aucunement l'objet des œuvres de l'art qui, *pour nous* également, le « représentent ». Leur objet (leur intention) est tout à fait ailleurs. Ce que le sculpteur produit est un ensemble de rapports de proportions, dont la perfection consiste en ce qu'il propose, au milieu des choses, une sorte de chiffre d'un *autre* équilibre, celui du Monde même, micro-cosmos dédié au Grand Cosmos, autrement dit au Divin. Rien de moins « humaniste » que la sculpture grecque. Et rien de moins « religieux » que les temples grecs, harmonie ouverte dédiée, elle, à l'Oouvert comme tel, bien au-delà (ou plutôt bien en-deça) des modalités sous lesquelles elle semble chaque fois se réduire à la *personne* d'un dieu : Athéna, Eros, Poséidon. Il suffit, à ce sujet, de relire la démonstration fameuse de Walter Friedrich Otto, selon laquelle les dieux de la Grèce doivent être compris comme autant de formes-de-Monde, ou encore tout simplement de se souvenir de la façon dont Phèdre, dans le dialogue de Platon qui porte son nom, se demandant par quel dieu garantir son discours, en découvre un dans le premier grand arbre qui se présente : « Tiens ! Par ce Platane, par exemple » (236 c).

C'est en effet précisément avec Socrate que vient éclore, au milieu de la « religion grecque » en tant que réalité historique, et comme sa brisure, une pensée ontologique du divin, elle-même point de départ d'un régime-de-pensée sans équivalent aucun parmi les peuples de l'Antiquité. On aurait donc tort de sous-estimer le chef d'accusation qui pesait sur le Grand Questionneur : de « changer les dieux », et par-là de « corrompre la jeunesse ». Il ne signifie rien de moins que la surrection historique d'une *autre* Grèce, quelque chose comme un Peuple de l'Idée, par où la « culture » grecque antérieure, dans sa forme la plus haute, c'est à dire dans l'unité pythagoricienne de la mousikè, des mathématiques et du Logos, si bien étudiée par Johannes Lohmann, à la fois se réalise et se transcende.

Il est frappant, cependant, de voir que la capacité grecque à dévoiler et à organiser les idéalités, si elle occupe bien une place à part dans l'Antiquité romaine (« Graecia capta etc. »), puis à l'intérieur du Monde chrétien, depuis les Pères (Clément d'Alexan-

drie, par exemple, qui déclare tout de go que « la philosophie fut donnée aux Grecs comme l'ancien Testament aux Juifs ») jusqu'à Thomas d'Aquin, qui, au risque de quelques condamnations initiales, finira par rendre quasiment canonique sa tentative pour organiser la convergence de la foi chrétienne et de la philosophie aristotélicienne, – il est frappant, dis-je, de voir que ce privilège que la culture grecque doit à son historicité ne semble pas devoir menacer les grands ensembles historiques avec lesquels elle entre ainsi en symbiose *tant qu'elle n'a pas encore pris la forme moderne*. Certes, il y a bien, dans le monothéisme issu d'Abraham, un sentiment persistant de la différence entre la foi et la culture grecque ; les formulations augustinienne de ce sentiment sont trop connues pour qu'il soit nécessaire de les relire ici. Mieux, la condamnation finale de la « Falasifa » par un Islam qui, avec Ibn'Roch, avait pourtant lui aussi semblé, à ses débuts, pouvoir côtoyer sans difficulté la philosophie aristotélicienne, est un témoignage éloquent de l'évolution toujours possible de cette différence en une divergence, voir en un divorce consciemment prononcé. Je pense cependant que pour qu'un tel clivage se transforme en une opposition frontale, il faut attendre que se dessine un nouvel avatar de l'historicité grecque, à savoir cette réorganisation des possibles que nous nommons « la Modernité ». Encore, pour s'en rendre compte, faut-il remarquer que le Monde moderne ne descend pas de la culture antique en tant que développement de sa philosophie, mais en tant que développement de cette autre branche de la singularité historique grecque que constitue la découverte des idéalités mathématiques. Et ajoutons que l'héritage, ici, n'est pas direct, mais passe bel et bien par l'apport de la culture arabe, puisqu'il consiste à recueillir les leçons de l'Al Jabr (dont nous avons fait, dans notre balbutiement de barbare – c'est deux fois le même mot – l'algèbre), en particulier à travers l'enseignement d'Al Kwarisma (rendu méconnaissable sous le nom d'Algorithme).

Cette descendance demande quelque réflexion. Elle joue en effet sur le recroisement de deux traditions : la grecque et l'arabe. Et surtout elle se produit sur le versant *numérique*, et non géométrique, de la mathématique. Sur ce versant, les Grecs ne vont pas plus loin que l'arithmétique. Est-ce parce que les démonstrations de géométrie se jouent dans une *intuition* – intellectuelle, certes, mais appuyée sur l'intuition tout court, celle des figures ? Je serais tenté de le croire. Cela expliquerait en tout cas pourquoi la forme arithmétique de la computation est celle à laquelle s'arrête la mathématique grecque. L'arithmétique est en effet la formalisation de la multiplicité perceptive. Tandis que si j'écris $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, cela ne dépend d'*aucune* valeur absolue de a ni de b , et est vrai pour *toutes*. La formalité algébrique n'admet aucune intuition, mais seulement une computation sans aucun référent réel, même purifié. C'est ce que Leibniz appellera fort justement une « cogitatio caeca ».

Redisons-le : c'est là une invention arabe, sans le développement de laquelle (par Viète en particulier), Descartes n'aurait pas même pu imaginer cet art nouveau, qui signe l'avènement de la modernité, et qu'on appelle « la géométrie analytique » (entendons : la réduction de la géométrie à l'analyse). C'est là, comme on sait, l'instrument indispensable (après les développements et corrections qu'y apporteront simultanément Leibniz et Newton) de la maîtrise du monde physique par une physique mathématique. Bref, c'est l'apparition d'un monde où l'étant prend valeur d'objet, essentiellement computable, tandis que l'homme devient dans son être-homme, c'est à dire dans sa pensée, le sujet qui maîtrise le calcul de l'objet.

La culture qui sort de là est celle de la puissance sur le monde. La théorie de l'électricité, plus foudroyante que l'orage, efface la différence du jour et de la nuit ; ce qui

était « le mystère de la vie » n'est plus que le champ du savoir biologique ; l'astronomie quitte son statut de théologie populaire pour frayer la route aux navires ; les éléments des corps et leurs combinaisons se révèlent à la chimie : on pourrait continuer longtemps la liste de ces nouveautés qui ont fait de l'époque moderne « le temps du Nouveau » absolument parlant : *die Neuzeit*. On comprend qu'une telle culture soit destinée à détruire toutes les autres, soit par la force, qu'elle ne s'est en effet pas privée d'employer, soit par l'attraction qu'elle exerce sur les esprits des autres « humanités » qui, d'abord, ont coexisté avec elle. C'est par essence que la culture moderne est destinée à devenir la Monoculture planétaire.

Comme si cela ne suffisait pas, il y eut, et il y a toujours, pour renforcer ce destin, un autre facteur encore que la nature du savoir moderne : je veux parler de la Production économique. D'une part en effet, elle n'est possible que parce qu'elle s'incorpore les découvertes de la science, dans une modification permanente de ses procédés et de ses instruments. Mais elle est aussi, pour ainsi dire *directement*, une réalisation de la figure historique à laquelle nous appartenons. Car il s'agit bien encore là du « sujet », mais dans un étrange dédoublement où le véritable sujet de la production, le travail, est devenu lui-même l'objet de la réalisation et de l'auto-accroissement infini de la richesse. Quant au sens même de l'objet, il est cette fois défini par la marchandise (expression par laquelle il ne faut pas entendre seulement les biens, mais également le travail lui-même, d'après ce que nous venons de dire). L'expression, apparemment anodine, de « marché mondial », ne désigne pas seulement une extension du phénomène des échanges économiques au-delà des frontières des nations ; elle signifie plus profondément que le Capital définit l'être-monde du monde lui-même comme étant le « marché ». Tout ce qui va dans le sens de la marchandisation (pardon pour la laideur de ce néologisme) possède un avenir ; ce qui n'est pas « marchand », au contraire, est amené à disparaître. Le signe peut être le plus éloquent de la réduction de toute culture à la loi du marché est sans doute ce phénomène hideux qu'on appelle le « tourisme ». Les petits hommes de la Monoculture économique-mondiale y viennent « admirer » ce dont, pourtant, ils ne savent rien et à quoi ils ne comprennent rien, à seule fin d'augmenter par-là, à leurs propres yeux et à ceux des autres, leur « prestige », c'est à dire un des éléments de leur propre valeur marchande. « Ah, ma chère, le Sphinx ! il faut avoir vu cela ! ». Le Sphinx ou... les Incas.

Cependant ce ne sont pas seulement les cultures du passé, ni celles qui, en Afrique par exemple, survivent encore, ou survivaient il y a peu, dans de petites communautés « indigènes », qui sont promises à la destruction par le mouvement d'extension mondiale de la Production de Richesse, ce sont nos propres appartenances culturelles à nous autres, glorieux Occidentaux. A commencer par l'appartenance nationale, qui était jusqu'ici à la fois le cadre et le souci de l'existence politique. Nous sommes en train de vivre cette évolution dans l'Europe de l'Euro, non seulement parce que le pouvoir régalienn de battre monnaie – signe ancestral de la souveraineté – est en train de passer des mains des différentes banques centrales de nos pays à celles d'une unique Banque Européenne, mais encore parce qu'achève de se réaliser, avec le nouvel ensemble en gestation, la réduction de la politique *moderne* à ce qui fait désormais son objet essentiel : l'économique, lui-même compris comme production de la richesse.

Or là encore, notre Monoculture apparaît comme une machine à détruire. Non pas parce qu'elle n'atteindrait pas son but : la richesse, dans nos onze ou quinze pays (je ne sais plus), s'accumule et se reproduit en battant sans cesse ses propres records. Mais il apparaît, au grand désarroi de la théorie économique, que la pauvreté et le chômage se

répandent également sur une échelle et à une vitesse sans cesse croissantes. Qui s'en étonnerait ferait bien de relire Marx... Je laisserai là cependant ce thème, que j'ai commencé à développer ailleurs sous le titre de « philosophie de l'entreprise », afin d'avoir encore le temps d'esquisser une conséquence rarement prise en compte de l'extension de notre Monoculture, celle qui s'annonce dans le titre même de la présente intervention : l'extension de l'*Inculture*.

On nous demandera sans doute comment nous pouvons justifier une telle thèse, alors que non seulement la scolarisation, mais encore une éducation soucieuse d'éveiller aux lettres et aux arts à côté des sciences, constituent le programme d'à peu près tous les gouvernements – du moins dans les pays où l'on a de quoi manger. En outre, il existe aujourd'hui assez de moyens « multimedia » (comme on dit dans le jargon régnant) pour que ce programme puisse effectivement atteindre ceux à qui il est destiné. Je le veux bien. Mais je crains que les activités que l'on nomme « culturelles » ne soient pires que l'ignorance et le dénuement populaires des périodes antérieures. Je pense même qu'elles sont, paradoxalement, le véhicule le plus puissant d'une inculture d'autant plus profonde qu'elle paraît être ainsi surmontée.

Exemple : l'Art. De livres d'art en visites dans les musées, les couches « cultivées » de nos peuples sont persuadées de pénétrer sans cesse plus profondément l'une de ces dimensions universelles les plus hautes qui ont toujours fait et font encore l'honneur de l'humanité. On parle, sans question, de l'art rupestre du néolithique, de l'art nègre, de l'art chrétien. – bref, on appelle « art » toute activité qui produit des belles choses. Or, s'il est vrai que les mains peintes au fond des grottes, à côté des ruminants, les parures et peintures des masques africains, les mosaïques de Ravenne ou les fresques florentines, sont incontestablement « belles », elles n'appartiennent pourtant à aucun « art ». Non seulement parce qu'elles s'expliquent respectivement comme des rites cynégétiques de captation symbolique, ou comme des signes d'appartenance à telle ou telle puissance tellurique, ou enfin comme des actes de dévotion et d'imploration religieuses, mais encore tout simplement parce qu'aux époques dont relèvent nos exemples ce que nous nommons « l'Art » n'existait pas. Pour en rester à la peinture, il ne faut parler d'Art qu'à partir du moment où les motifs historiques ou religieux, dont on ne peut encore se passer à l'époque de Léonard et de Michel Ange, ne sont plus que le prétexte d'une sorte de lutte *pour le « pictural » lui-même*. Par quoi il faut entendre les moyens de relever le triple défi de l'espace, de l'ombre et de la lumière, ces trois formes de monde, telles qu'elles jouent *de* (et se jouent *dans*) les couleurs, les contours et les matières des choses. On aura reconnu la conceptualité du *Tratto della Pittura*, auquel je vous renvoie. Vous y trouverez qu'il n'y a d'art, pour Léonard, que dans une sorte de cosmogonie mathématisante, où s'exprime pour la première fois ce qui fit l'idéal du monde moderne à sa naissance : rien de plus et rien de moins que *la vie dans la philosophie*.

Nous n'y comprenons presque plus rien – « nous », petits hommes de la Monoculture. Si, en effet, nous admettons encore la légitimité, voire le besoin, de quelque chose comme la « philosophie », nous n'entendons plus par-là qu'une discipline parmi les autres, vouée aux généralités ultimes et aux questions insolubles. Et l'on ne voit pas comment quelque chose de tel pourrait imprégner la vie et lui donner sa forme. Ce qui nous manque est d'oser concevoir que l'existence n'est dans sa vérité que si, entre les deux bornes d'une finitude absolue – la naissance et la mort –, elle se voue au découvement et à l'expression des idéalités, c'est à dire des formalités ir-réelles où vient apparaître *comment* le réel est ce qu'il est. La peinture, mais aussi la musique, et émi-

nemment la poésie, sont des modes de réalisation de cette tâche, où les dites formalités sont elles-mêmes enfermées dans le mouvement des matières de l'Art. L'Art est philosophie muette. Voilà ce que la « culture artistique » qui se déploie à l'époque de la Monoculture non seulement ne comprend pas, mais ne soupçonne même pas. Et qui fait d'elle l'un des modes de réalisation de l'Inculture profonde dont je parlais.

Une ultime question, si j'en ai le temps : Faut-il imaginer que ce mouvement d'inculturation radicale est irrésistible ? Réponse : rien n'est irrésistible que ce à quoi l'on ne résiste pas. Cela est vrai aussi bien de la domination mondiale de la logique du Capital. Que souhaiter, donc – ou plutôt que vouloir (car les souhaits ne font rien) ? Réponse : qu'apparaisse, que resurgisse plutôt, une race de révolutionnaires, mais de révolutionnaires d'un genre nouveau, qui seront aussi, indissolublement, des philosophes.