

De la culture générale comme idéologie

Denis-M. KERMEN

Résumé

Qu'appelons-nous aujourd'hui « culture générale » ? On souhaite explorer ici l'hypothèse d'un fonctionnement idéologique de l'idée de culture générale comme savoir de l'universalité abstraite des savoirs chez trois auteurs qui, sans enchaîner leurs théories, autorisent à développer une vision cohérente et progressive de notre problème. Vico promeut une rationalité discursive qui, à la fois, s'émancipe des sciences « dures » et permet de surplomber l'historicité même des idées. Destutt nomme Idéologie un tableau des sciences tel qu'il oriente la hiérarchie des savoirs vers un usage de régulation sociale et politique. Marx donne à la philosophie les moyens de déniaiser l'ambition généralisante de la culture en pointant les conditions intellectuelles et sociales de son projet mystificateur. En se reconnaissant idéologique, la culture générale pourrait peut-être trouver ainsi sa réelle identité.

Mots clés : Vico, Destutt de Tracy, Marx, culture générale, idéologie, éducation, sciences.

Abstract

What do we mean by "general knowledge" in this day and age? This article will explore the hypothesis of the ideological workings of "culture générale" as the science of the abstract universality of knowledge in three authors' works. Although there is no formal link between their theories, they will allow us to gain a coherent vision of the question as it unfolds over time. Vico promotes a discursive rationality which both becomes emancipated from natural and physical sciences and allows him to dominate the historicity of ideas. Destutt equates ideology with a table of sciences which orients the hierarchy of knowledge toward the purpose of social and political regulation. Marx provides philosophy with the means to demystify the generalizing ambition of culture by identifying the social and intellectual conditions of its sophistry. By recognizing that it is ideological, general knowledge could perhaps find its real identity.

Keywords: Vico, Destutt de Tracy, Marx, general knowledge, ideology, education, sciences.

Récemment encore, m'étant égaré en cours jusqu'à emprunter un exemple juridique à propos de l'imagination, une brusque inquiétude me saisit : où en étais-je de ma dérive ? Mais une idée vint bientôt me rassurer : à ces étudiants j'enseignais la Culture générale. Ainsi, plus de dérive ! Tout appartenait à une telle discipline, et l'universalité de ce savoir me sauvait de l'infamante digression. Étrange discipline cependant, dont la définition négative : tout ce qu'il n'est pas permis d'ignorer, semble l'identifier simplement à l'ensemble des savoirs, mais extensivement,

se contentant d'une faible intensité dans chacun d'eux ! Étrange savoir encore, dont Bourdieu et Passeron se demandaient jadis dans *Les Héritiers*¹ s'il n'était pas l'autre nom d'un capital symbolique proprement bourgeois, qui précisément ne saurait s'enseigner puisqu'il se transmettrait comme un esprit et non comme un corpus systématique ! Un savoir d'autant plus désintéressé qu'il ne saurait s'acquérir autrement que par duplication (on « relit » Proust), par pure dilection donc, l'amour de l'art remplaçant le labeur de l'acquisition. À chaque âge ses « humanités » : le nôtre élabore le général par fatigue de l'universel, et multiplie les compétences intellectuelles pour les mieux soustraire au double critère de la cohérence interne et de la confrontation avec leur objet réel. Alain se méfiait, dans ses *Propos*, de tout ce qui pouvait éloigner la jeunesse du modèle classique : on ne pense qu'avec Kant, on ne ressent qu'avec Racine ; ce contemporain de Freud négligea superbement l'Inconscient, ce radical ne lut jamais vraiment ni Tocqueville ni Marx, cet esthète arrêta ses goûts à un *certain* impressionnisme. C'est que chaque époque a ses classiques, et l'idée même de culture générale vint, au début du XX^e siècle, contester dans les programmes scolaires cette prévalence *a priori* de l'ancien sur le nouveau. Il fallait pouvoir se comprendre et se réfléchir en son temps, et raisonner comme l'honnête homme contemporain de Clemenceau plutôt que d'Henri IV. Mais également, vieille idée que celle de culture générale ! *L'humanitas* romaine traduisant la *paideia* (ou plutôt le *pepaideumenos*, *πεπαιδευμένος*, l'homme cultivé athénien) renvoie déjà à l'actualisation d'un savoir ancien et, en particulier, à l'adaptation aux nécessités politiques de l'heure. Former de bons citoyens, tel a toujours été le motif le plus puissant de ce savoir nouveau en sa forme plus qu'en son contenu ; c'était aussi bien dire arracher l'individu au désordre des temps par la maîtrise de l'ordre des savoirs.

C'est ce qui distingue principalement la figure de la Métaphysique de celle de la Culture générale : toutes deux se présentent comme un dispositif synthétisant et transcendant les savoirs positifs, mais la Culture générale expose sa contingence sociale ; il s'agit de former des hommes et non de purs esprits. Dans cette perspective, la naissance de l'Éducation nationale sur les décombres de l'Instruction publique, au début des années 1930, marque ce souci d'universaliser et de socialiser les sciences : l'État se charge de la mission de former entièrement la jeunesse, et non plus d'assurer la transmission des savoirs. L'Histoire ressaisit le Patrimoine.

1. *Les Héritiers : les étudiants et la culture*, Paris, Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1964.

Mais qu'en est-il du « général » culturel, tel qu'il formerait l'homme de la Cité plus que l'homme des cabinets ? Dans sa *Phénoménologie de l'esprit* (VI, B), Hegel associe l'idée de culture à celle de formation (*die Bildung*) ; mais cette formation est paradoxale : en elle l'Esprit devient étranger à lui-même précisément parce que l'Entendement sépare la Raison de son actualité, c'est-à-dire l'universel de sa présence. Dans ce chapitre, Hegel voit dans les Lumières la figure même de la culture ; or, les Lumières imposent une vision généralisante et moralisante du monde de la Raison. Deux perspectives semblent donc devoir être dégagées ici : fondamentaliste et téléologique.

Tout d'abord, la culture générale se présente comme une compétence fondamentale en termes de savoirs, de telle sorte qu'elle se définit comme une condition de possibilité de la performance citoyenne. Selon un point de vue critique, il s'agit donc de dégager les moyens de comprendre et d'apprécier les faits et les valeurs d'une civilisation depuis une subjectivité informée, quelle que soit sa situation (interne/externe) vis-à-vis d'elle. Avec une telle discipline, la culture se fait l'objet d'elle-même, elle s'objective comme un ensemble dont le point de vue qui la juge est un des éléments.

Ce que nous propose la présente livraison d'*Atala* est d'ailleurs un exercice de réflexion intéressant à ce titre : la culture générale s'y constitue comme objet d'elle-même, en se présentant au besoin comme le lieu d'une déconstruction de son unité, ce qui suggère fortement qu'elle en possède une. Or c'est ici que nous avançons le premier point de l'analyse que nous proposons : de compétence fondamentale, la culture générale n'est-elle pas toujours en situation de pouvoir se penser comme origine ? Si cette discipline se veut synthèse des savoirs constitués, n'est-ce pas parce qu'au fond elle se projette comme source du savoir ? Il y a ici une ambiguïté féconde, celle du rapport à l'Histoire.

La culture générale n'est-elle pas la « fin de l'Histoire » des savoirs ? Plus exactement, n'opère-t-elle pas cette confusion de l'origine et de la fin dans une synthèse formelle où l'entendement tenterait de penser l'universel *sans* son rapport au particulier ? La culture générale contre l'Histoire des savoirs, ou plutôt s'opposant à leur historicité même, en tant que l'Histoire est précisément le moment de la synthèse *effective*, celle-là, du particulier et de l'universel, dans ce que Hegel nomme l'esprit objectif ? Récemment encore, les mêmes étudiants à qui je délivre un cours de « Culture générale » me demandaient un résumé de la peinture occidentale, en deux heures. C'est ce qu'on appelle nier l'historicité même de l'Art... Ce genre de « tableau » fige inévitablement, on le sait,

le véritable et nécessaire cheminement des formes dans leur constante négation réciproque. Or cet exercice de généralisation « déshistorisante » (qu'on nous pardonne le terme) de la Raison dans sa factualité historique porte un nom, depuis le début du XIX^e siècle : idéologie.

Ensuite, la téléologie : la culture générale fait œuvre utile en impliquant les hommes dans la hiérarchie des fins désirables selon une axiologie topique, non plus celle de l'opinion « commune », mais bien de l'opinion *publique*. Comme toute synthèse, même la plus large et compréhensive, ne saurait embrasser la totalité des savoirs, certains seront délaissés, et ceux-là pourront et devront sans doute se réfléchir comme socialement marginaux. Il y a là comme un héritage explicite de la sociologie comtienne et de son impensé politique : tout comme il s'agissait avec cette Physique sociale de connaître le peuple pour pouvoir le prévoir, de même, avec la culture générale, ne s'agit-il pas d'ordonner les savoirs pour en mieux contrôler les effets ? En termes foucaaldiens, on pourrait reconnaître ici le passage à l'acte de l'inconscient « disciplinaire » par la rencontre des deux principales acceptions de l'ordre : organisation et commandement. Ainsi, la culture générale sert-elle aussi à dire ce qui n'est pas culturel, ou, pire, ce qui ne l'est « pas encore », avec cet effet de perspective progressiste qui révèle la bienveillance des pouvoirs institutionnels (la bienveillance, ce signe naïf de la puissance).

Or, ici encore, nous pouvons à juste titre rencontrer l'idéologie : comme système des savoirs, elle n'a pas seulement pour but de constituer le savoir global (et moyen, au sens de la statistique du XIX^e siècle), mais aussi de le proposer comme image gratifiante de l'intégration sociale : ce « socle fondamental » de la culture générale vise à la constitution d'une unité factice de la société, la formation d'un lien social fait de conformismes structurels, pour tout dire même d'une « identité nationale » opposable aux autres. Si, promue par l'exécutif français, la récente idée d'un « musée de l'Histoire », a pu sembler d'abord étrange, l'étonnement s'est bientôt dissipé en comprenant qu'il s'agissait d'un musée de l'Histoire nationale, conçu comme le tableau du développement d'une nation, la France. Certes, la culture générale se veut au contraire cosmopolite ; mais c'est peut-être pour dupliquer, sur les strates sociales, un projet identitaire et patrimonial : voici *la* culture de l'honnête homme, socialement conforme. Ainsi l'Idéologie n'est-elle pas seulement le procès de généralisation anhistorique des savoirs, mais aussi celui de leur finalisation politique (finalisation et/ou instrumentation, la perspective téléologique n'étant pas exclusive, tant s'en faut, d'un réflexe utilitariste), c'est-à-dire de leur mise en demeure socialisante.

Un tel rapprochement entre les idées de culture générale et d'Idéologie n'a pas de sens purement théorique : il faudrait encore en dégager une forme de généalogie, dans le cours même de l'histoire des idées. Il m'a semblé que trois étapes pouvaient être plus significatives que d'autres : tout d'abord la constitution d'une nouvelle méthode d'organisation des savoirs, proposée au début du XVIII^e siècle par Giambattista Vico, puis l'élaboration systématique, entre 1796 et 1815, de l'Idéologie comme système des Idées par Destutt de Tracy, et enfin la constitution dialectique des liens de la culture avec l'Idéologie dans le corpus marxien (en particulier à partir de *L'Idéologie allemande*²). On tentera ainsi de vérifier l'hypothèse selon laquelle ce que nous enseignons aujourd'hui en France sous le nom de Culture générale est bien l'idéologie actuelle du savoir.

En 1708, Giambattista Vico, titulaire de la chaire de Rhétorique à l'université de Naples, publie son *De nostri temporis studiorum ratione*³, où, s'adressant directement aux étudiants, il entend leur procurer une nouvelle méthode pour opérer la synthèse et le progrès de leurs connaissances. « Nouvelle » méthode ? Oui, ce qui signifie qu'elle vise à remplacer une « ancienne » méthode, et, en considération même de la date de publication de l'ouvrage, nous n'avons aucun mal à l'identifier : il s'agit de la méthode « cartésienne ». On a beaucoup présenté l'usage « négatif » de l'ouvrage de Vico, en tant qu'il s'érige en critique de Descartes. C'est sans doute son aspect le plus évident. On a moins souvent cherché à en tirer un enseignement « positif », en s'intéressant à la méthode nouvelle proposée par Vico ; or on peut tenir cette méthode pour l'une des premières élaborations modernes de l'idée de culture générale, en particulier dans le contexte clairement universitaire où elle se situe.

Vico en revient, par-delà Descartes, au modèle ancien des « humanités », qu'il définit à la suite de Cicéron (tout l'ouvrage de Vico se nourrit d'une lecture très approfondie du *De oratore*) comme cette *cultura animi*, culture de l'esprit plus que de l'entendement, seule médiation par laquelle les hommes peuvent former leur humanité.

Telle serait la véritable philosophie, qui, comme amour de la sagesse, ne serait pas dissociable d'une philologie — ou rhétorique — bien assimilée, capable de nourrir une réflexion large des écrits anciens. Vico déplore

2. MARX (Karl), ENGELS (Friedrich), *L'Idéologie allemande*, dans *Ceuvres III : Philosophie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982 ; *Première partie : Feuerbach* (1845), trad. en 1952, téléchargeable sur <<http://classiques.uqac.ca/>>.

3. On se réfère ici à la traduction donnée par Alain Pons en 1981 sous le titre *La Méthode des études de notre temps* dans VICO (Giambattista), *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même. Lettres. La Méthode des études de notre temps*, Paris, B. Grasset, 1981.

la voie des études en général, et de la philosophie en particulier, prise en Europe depuis Descartes : il n'y a plus place que pour les sciences, en particulier pour l'algèbre et la physique. Or il ne s'agit pas seulement d'une nouvelle méthode des études, mais bien d'une nouvelle méthode du raisonnement. Ce nouveau paradigme cartésien laisse en effet de côté ce qui, jadis, servait de guide à la vie sociale : la connaissance de l'histoire sacrée et de l'histoire profane, en particulier de l'Antiquité, les langues anciennes, la théologie... en un mot tout ce que le début du *Discours de la méthode* critique comme modèle, dénigre comme savoir, quand il ne le tourne pas en dérision. Dès lors, la mémoire collective s'efface, l'imagination édifiante est disqualifiée, la *mimesis* pratique qui servait de fondement à la vertu publique est écartée au profit d'une incertaine morale « par provision », dont le caractère fiable est sans cesse différé. Partout, le savoir de l'époque ne résonne que de « démonstrations » et d'« évidences rationnelles », quand l'art de connaître les hommes et de se gouverner avec eux ne saurait s'y réduire, ni même s'en inspirer. C'est de complexité que Vico veut parler aux étudiants à qui il s'adresse ; or la complexité algébrique et géométrique est fautive, et Descartes le dit lui-même : tout est clair à un esprit attentif de ce qu'il a lui-même créé, c'est-à-dire les abstractions d'un monde fabuleux, qui couvre le monde réel d'un schéma de lecture simplificateur plus qu'il ne le comprend dans son opaque réalité. La fable de la géométrie cartésienne s'oppose à l'invention des cultures humaines : l'une est abstraite, l'autre est la réalité même. Une nouvelle méthode s'impose donc pour rendre au monde que les étudiants doivent saisir, sa richesse et sa complexité. Plus, c'est la profondeur même du monde culturel inventé par les hommes qui produit la nécessaire multiplicité des savoirs mis en œuvre pour l'appréhender.

Certes, Vico ne va pas encore (comme ce sera plus tard le cas de sa *Science nouvelle* en 1744) jusqu'à remettre en cause la hiérarchie même des méthodes et des savoirs : l'analyse géométrique, et l'esprit qu'elle met en branle, sont supérieurs aux autres formes du savoir, eu égard au degré de certitude qu'elle atteint. Mais il entend déjà promouvoir, à l'instar de Cicéron, l'*ingenium*, faculté proprement humaine qui, entre intuition rationnelle et invention cultivée, sait constituer les rapports entre les choses et les événements. Ce « troisième terme » est ce qui permet de comprendre le monde, au-delà même des mécanismes de la connaissance pure qui restent logiques, et singulièrement le monde des hommes qui se donne d'abord à contempler dans l'histoire, grande délaissée des sciences cartésiennes. Du reste, Vico considère l'*ingenium* comme une faculté propre à la jeunesse : cette invention du moyen terme

qualifie une pensée intuitive propre à se cultiver ; et plus cette culture sera générale, plus la médiation sera riche. Ainsi, la méthode cartésienne, que Vico renomme « critique », pêche par son improductivité : en elle, analyse et synthèse se succèdent sans jamais rien inventer, c'est-à-dire sans découvrir du nouveau, ni dans la nature ni chez les hommes. Mais que peut-on découvrir de nouveau chez les hommes ? Du sens, des significations, et Vico est sans doute ici le premier moderne à avoir vu dans l'ancienne philologie les nouveaux aspects d'une herméneutique. Vico oppose la culture intellectuelle de Descartes, sèche, inféconde, à l'humanisme des grammairiens et rhéteurs qui ont su déceler autant de possibles humains dans les multiples langages et significations qu'ils ont attribués aux choses et aux actions. Ce n'est pas en tant que science que la géométrie cartésienne est récusée, c'est en tant que paradigme épistémique ; dès lors ce n'est pas tant Descartes qui est congédié mais, bien plutôt, un certain cartésianisme qui instaure les modèles d'une pensée structuralisante et non créatrice. De même qu'en physique, et plus encore dans les sciences de la vie, l'expérience est irremplaçable, de même, par une analogie très présente dans tout l'ouvrage de Vico, sans l'histoire des mots, des signes, des idées, des mœurs enfin, la connaissance que les hommes peuvent tirer d'eux-mêmes est impossible.

Deux facultés doivent être réhabilitées, après leur purgatoire cartésien : la mémoire et l'imagination ; c'est pourquoi trois visages du savoir universel réapparaissent : l'histoire, l'éloquence, et la poésie. Et c'est une première forme de culture générale qui apparaît ici : en effet, il s'agit bien d'une critique de l'universel au nom du général, ou plutôt, selon les termes vichiens, de deux idées de l'universel lui-même. L'universel cartésien est proprement l'objet de ce qu'Aristote nomme l'épistémè, la science, en tant qu'elle est prédicative et prédictive, au sens absolu des termes. Mais la connaissance ne se borne pas à la nécessité logique ; de fait, elle s'étend bien au-delà, et en particulier jusque dans les contrées du probable. Ainsi, un universel effectif se fait-il jour, un universel concret si l'on veut, c'est-à-dire l'ensemble des actions et des pensées humaines, qu'on ne peut déduire de rien, mais dont la connaissance inductive fournit un modèle d'intelligibilité par compréhension. La culture des étudiants napolitains — et au-delà ! — sera générale parce qu'elle est universelle en ce second sens, au sens de la pluralité, en fait irréductible, des situations humaines, des langues, des idées, et même des sciences... Il s'agit de rendre la parole à la poésie, au sens large du terme, que la géométrie cartésienne avait essoufflée, et de renouveler l'habitude humaniste de chercher chez les amoureux des discours une rationalité

non pas rationnelle mais raisonnable, une philosophie non pas métaphysique mais naturelle.

Cette nouvelle discipline, cette nouvelle rhétorique qui tire profit de la métaphysique cartésienne mais entreprend de la dépasser, Vico ne la nomme certes pas culture générale, mais « Topique », terme qui ne serait pas négligeable dans notre réflexion actuelle sur ce que nous enseignons, et qu'on pourrait rapprocher (tout en les distinguant dans leur complémentarité) de ce que Leibniz nommera, peu après, la Caractéristique. La Topique, c'est l'art des *topoi*, non pas au sens actuel et dévalorisé des « lieux communs », mais des « lieux » du discours, c'est-à-dire ce que Cicéron avait nommé la *disciplina inueniendorum argumentorum*⁴. Ce que les discours peuvent enseigner, c'est, en un mot, ce qu'on pourrait désigner par l'invention des possibles, de tout ce qui peut donner sens aux activités humaines. La langue ne dessine pas le nécessaire, mais, dans le possible, ce que le sens commun peut apercevoir de probable. Ce qu'il faut nourrir chez les jeunes de ce siècle, pense Vico, est précisément ce sens de l'invention de l'humain, c'est-à-dire de ce qui réside entre l'absolu nécessaire et le pur contingent ; donc, dans le possible le probable, et dans le probable le décent. En effet, chaque situation doit pouvoir correspondre à un ensemble de discours produisant son sens, parmi lesquels le sens commun ainsi éduqué reconnaîtra le plus convenable aux mœurs et aux temps. La méthode vichienne est donc topique au sens où elle recense les discours féconds en significations humaines. Cette culture générale comme théorie des lieux revêt alors une dimension clairement heuristique : elle joue bien sa partie dans une recherche de la vérité, et ne se limite pas aux convenances d'une pensée officielle. Certes, il ne s'agit plus de prouver, mais encore d'argumenter, il ne s'agit pas de produire du savoir certain, mais d'inventer des significations probables. Mais, ce faisant, cette nouvelle méthode côtoie la forme même de la vérité par l'examen des préjugés qu'elle suppose et qu'elle interroge ; et plus cet examen sera complet, donc plus divers seront les opinions examinées, plus le jugement final sera probablement vrai, c'est-à-dire raisonnable. Cette Topique possède donc une qualité majeure : elle apprécie la valeur des situations et actions humaines au regard des discours qui les ont suivies et commentées.

C'est ici que le champ politique apparaît clairement, dans l'esprit comme dans la lettre du texte de Vico. Dans la lignée de Platon et d'Aristote, Vico veut rétablir la finalité politique de l'éducation des jeunes gens.

4. CICÉRON, *Topiques*, I, 2, dans *Divisions de l'Art oratoire. Topiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Car si la Topique permet de parcourir systématiquement et rapidement le champ du vraisemblable pour élaborer un discours complet, elle se définit comme un savoir prudentiel, c'est-à-dire susceptible d'éclairer la décision prudente. Nous sommes donc ici dans le champ politique, au moins au sens aristotélicien (mais aussi bodinien) de la double convenance, de la loi et de l'opinion. C'est que le sens commun que développe la Topique vichienne est « commun » en deux sens : celui, habituel, de la communauté partagée des jugements, et celui, plus rare, de la communauté politique effective en laquelle il s'exprime. Disons que le sens commun advient ici téléologiquement à sa signification et son actualisation communautaire. La culture générale vichienne fait découvrir à l'homme sa vocation politique, son enracinement dans la vie collective d'une Cité, d'une communauté de citoyen faisant l'expérience d'une même langue dans son historicité et de mêmes mœurs dans leur histoire. La culture générale, selon Vico, c'est exactement l'inverse de la *tabula rasa* de Descartes : il ne s'agit pas d'apprendre à raisonner avec la rigueur (rigidité, dit Vico) de la géométrie, mais de penser avec la liberté du citoyen. Penser, c'est déjà agir, et l'action n'a de sens que dans l'espace de la Cité. Alors qu'une éducation trop exclusivement intellectualiste prépare mal à la vie, cette méthode topique chez Vico ouvre l'homme à ce qu'il y a de spécifiquement humain en lui : la vie politique. Obsédées par les sciences physiques, les études que critique Vico négligent presque entièrement d'envisager l'homme moral et l'homme civil, comme ne relevant pas d'une véritable science.

C'est donc bien de l'ébauche d'une culture générale qu'il s'agit : en effet, l'universalité pragmatique des savoirs y est revendiquée contre l'axiologie épistémologique de la norme géométrique. D'autre part, la Topique incarne cet idéal d'union de la théorie et de la pratique qui se finalise vers un usage politique des savoirs, usage dont la figure rémanente de la prudence indique l'origine aristotélicienne. Au-delà, sans pouvoir pointer déjà la forme de l'idéologie, on notera que le système de Vico tend à faire de l'histoire des représentations le début et la fin de l'Histoire. Des représentations linguistiques en particulier, c'est-à-dire des mots et des significations. Ce point de vue serait idéaliste, au sens premier du terme, si Vico n'insistait violemment sur l'historicité des signes et des significations. Mais, précisément, qu'est-ce qu'un idéalisme sécularisé ? On trouve déjà ici l'idée de fondement et de téléologie d'un système d'idées. Fondement, parce que selon Vico l'enseignement doit se fonder sur cet *ingenium* qui met en relation des situations, des faits, et des significations, et qu'il représente à ce titre la source de tout savoir pratique

qui décore l'existence ; dès lors, les savoirs spécifiques, en particulier, se dissolvent dans le sens général de leur actualité humaniste. Téléologique, parce que la culture vichienne est très clairement orientée vers son usage politique. Cet enseignement doit en fait hiérarchiser une société : au bas, on trouve selon Vico lui-même le *stultus*, l'homme borné, le sot, l'insensé, qui ne comprend rien parce qu'il n'interprète rien ; il ne possède aucun usage des codes culturels ; au sommet, le *vir sapiens*, l'homme sage qui transcende la culture parce qu'il connaît les causes des idées ; entre ces paradigmes figés, les hommes cultivés, plus ou moins, mais qui, tous, participent à un identique esprit national, ou en l'occurrence européen. Derrière l'historicisme apparent de Vico, on voit poindre ce qu'il nommera plus tard dans la *Scienza Nuova* « l'histoire idéale », c'est-à-dire le système général de l'évolution des représentations, pour lui : des langues. Disons pour le moment que notre culture générale, dans le traité de Vico, s'exprime déjà comme système herméneutique et axiologique, déjà comme instrument d'unité et de hiérarchie sociales, mais pas encore comme illusion transcendantale de la conscience bourgeoise.

« Jeunes gens, c'est à vous que je m'adresse ; c'est pour vous seuls que j'écris ». Tels sont, en 1801, les premiers mots des *Éléments d'idéologie* de Destutt de Tracy⁵. On conçoit d'ores et déjà la parenté d'intention avec le discours de Vico ; d'autant plus lorsque nous poursuivons notre lecture :

Je ne prétends point donner des raisons à ceux qui savent déjà beaucoup de choses, et les savent bien : je leur demanderais des lumières au lieu de leur en offrir. Et quant à ceux qui savent mal, c'est-à-dire qui, ayant un très-grand nombre de connaissances, en ont tiré de faux résultats dont ils se croient très sûrs [...] je suis encore plus éloigné de leur présenter mes idées.

À qui donc Destutt prétend-il s'adresser, et quel est le critère dont il dispose déjà, lui permettant de distinguer « savoir bien » et « savoir mal » ? La réponse est commune aux deux questions : Destutt s'adresse à ceux qui possèdent suffisamment de lumières pour le comprendre, mais surtout à ceux dont le savoir n'est pas dogmatique. Observez, propose-t-il quelques lignes plus loin à ses lecteurs, un de vos camarades qui s'obstine en une idée quelconque, vous verrez bien vite que cette idée est solidaire de tout un système rigide qu'il lui est impossible de remettre en cause, qu'elle en est issue comme mécaniquement, et que dès lors tout débat intellectuel est vain, car il nécessiterait d'envisager la refonte

5. DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie*. I : *Idéologie*, II : *Grammaire*, III : *Logique*, eBooksLib, 2005, <<http://librairie.lesechos.fr/philosophie/elements-d-ideologie-t-i-iii-p1107.html>> (éd. orig. en 4 vol. 1801-1815, partiellement disponible en ligne sur le site <<http://www.librairal.org/>>).

entière du système mal organisé. Ainsi, bien savoir, c'est se fonder sur une organisation dynamique (et on aimerait dire organique, l'analogie zoologique étant développée plus loin par l'auteur) de ses connaissances, telle qu'on puisse entendre et comprendre de nouvelles propositions d'idées ; mal savoir, à l'opposé, c'est en être incapable, parce que l'organisation de sa connaissance, qui comprend de justes comme de fausses idées, ne le permet pas : organisation mécanique et dogmatique, où chaque représentation « touche à une infinité d'autres idées qu'il faudrait déranger avant de rectifier » celle-là (*ibid.*). C'est déjà dire beaucoup en peu de mots.

On apprend ici que Destutt considère le savoir comme un ensemble, ou plus exactement un ensemble *systématique* d'idées où toutes sont reliées par des implications constantes, quel que soit leur domaine spécifique, qui n'est d'ailleurs pas précisé par l'auteur. Ainsi une réforme des savoirs ne saurait se présenter sous une autre forme qu'en des termes systémiques ; or, pour reformer le système des savoirs, encore faut-il disposer d'une superstructure, un métasystème d'idées générales, ou de concepts catégoriques, qui puissent organiser *tout* savoir. Telle est l'Idéologie, terme que Destutt invente et introduit dans le débat philosophique dès 1796 (*Mémoire sur la faculté de penser*). On voit d'emblée que l'idée d'idéologie ne se présente pas d'abord dans le domaine politique, mais bien épistémologique, ou plus largement dans l'ordre d'une philosophie de la connaissance. Clairement, l'Idéologie met en jeu l'idée de culture, puisque ce ne sont pas les savoirs qui sont concernés, mais leur économie au sein de la raison. L'originalité de la philosophie de Destutt, en particulier par rapport à celle de Condillac, dont il s'inspire ouvertement cependant (*Traité des systèmes*, et surtout *Traité des sensations*) c'est d'envisager le système de la génération et de l'organisation des idées, depuis les sensations, non plus du point de vue des causes, mais des conséquences. L'étude de la génération des idées dans l'esprit — la Psychologie —, et l'étude de la formation des idées par elles-mêmes — la Métaphysique —, sont rejetées par Destutt comme ne donnant pas la juste mesure de l'importance de l'organisation systématique du savoir. Cet ordre du savoir n'est pas *a posteriori*, comme ajouté après l'élaboration de chaque science, il doit plutôt se concevoir comme immanent à la constitution même des connaissances. L'ambition encyclopédique se retrouve ici, et, même si la culture générale s'en distingue parfois essentiellement, elle ne se sauve pas toujours de cette puissante polarité.

Science des sciences, l'Idéologie est définie explicitement par son découvreur comme une science de l'homme, permettant de réunir les sciences exactes et la philosophie. Ainsi, elle devient la mère de toutes

les sciences, non pas au sens où elle les génère, mais en celui où elle les organise, et même leur donne sens sous le regard de la raison. L'Idéologie n'est pas le dieu créateur du savoir, mais seulement son démiurge. Certes, Destutt place curieusement l'Idéologie au sein de la zoologie : mais il ne faut pas s'y méprendre, c'est surtout parce qu'elle est la science de l'homme, science de cet animal qui pense, qui raisonne, qui crée des idées et *donc* des systèmes d'idées. L'influence de Buffon est ici manifeste. En fait, science de l'entendement (puisqu'elle génère des catégories du savoir), l'Idéologie est la science unique car toutes les autres en sont des applications. Elle en est même, métaphore destuttienne toute révolutionnaire et impériale, « le flambeau ». L'idéologie s'intéresse donc à l'homme en tant que faiseur de systèmes, et il est à cet égard intéressant de noter la création, en 1799, peu d'années avant la rédaction des *Éléments* d'une « Société des observateurs de l'homme » qui comprenait plusieurs idéologues et apparentés, dont le médecin Philippe Pinel, qui eut à examiner l'enfant sauvage de l'Aveyron, cas qui condensa en crise toute la réflexion de l'époque sur les modes d'acquisition du savoir. On remarque que Destutt ne parle pas ou peu de « culture », en propres termes ; cependant, l'idée de culture est présente en son projet, et même en son fondement, puisque c'est bien en tant qu'il est culturel que l'homme est l'objet de l'Idéologie comme science des idées. On doit rappeler ici que c'est à partir de la zoologie que l'anthropologie comme science de l'homme s'est constituée au XIX^e siècle, en particulier sous la vigoureuse impulsion de Quatrefages, à partir de 1861⁶ ; mais Destutt est plus l'héritier de l'anthropologie philosophique de Kant qu'il n'anticipe sur Quatrefages : l'homme manifeste son humanité non dans son anatomie, fût-elle spirituelle, mais dans sa créativité culturelle comme indéfinie perfectibilité de la raison. Il s'agit de comprendre en quel sens les créations humaines sont systématiques et obéissent à des lois qui sont celles de la nature humaine, sans doute aussi contraignantes et nécessaires que les lois de la nature elle-même.

Il s'agit surtout de culture générale au sens contemporain de l'idée puisque l'Idéologie, comme science des idées, est une discipline de l'intelligence qui englobe à ce titre les sciences physiques et naturelles, mais aussi la morale, l'esthétique et même la politique. L'important avec cet auteur, et ce par quoi il marque une étape décisive dans l'histoire et le développement proprement idéologique de la culture générale, c'est qu'il envisage les savoirs humains depuis une unité systématique qui ne doit

6. QUATREFAGES DE BREAU (Jean Louis Armand de), *Unité de l'espèce humaine*, Paris, Hachette, 1861.

rien à leur contenu mais tout à leur forme. L'Idéologie, c'est la métaphysique nouvelle des sciences de l'homme : elle occupe ainsi cette situation dont nous avons vu qu'elle surplombe les savoirs sans les traverser entièrement, en un mot qu'elle les généralise sans les universaliser. Destutt se situe d'ailleurs explicitement dans le sillage de Kant, lorsqu'il écrit en 1798 sa *Métaphysique de Kant*, où il peut reprendre le célèbre avis du philosophe de Königsberg, selon lequel on n'apprend pas la philosophie, mais on apprend à philosopher. Si le projet pédagogique se trouve au centre de l'Idéologie, c'est précisément parce que le divers des savoirs doit être réuni en une culture qui soit assez universelle pour servir d'idée directrice aux étudiants, et à toute la jeunesse européenne.

Ainsi les idéologues créèrent-ils les écoles centrales, établies en chaque département, qui professaient que le lien entre les disciplines était décisif dans l'apprentissage des savoirs, voulant rompre en cela avec une forme d'Ancien Régime du savoir, qui isolait, figeait et compartimentait les sciences, comme autant d'« ordres » étanches l'un à l'autre. L'idéal de l'Idéologie, sans être bruyamment républicain, se veut cependant universaliste et transversaliste, à telle enseigne d'ailleurs que l'expérience fut abandonnée dès l'Empire triomphant. Or le contenu de l'Idéologie, comme discipline principale de ces écoles centrales était une grammaire générale, qui se définissait comme l'analyse de toutes les espèces de discours. On voit ici se développer, dans les termes du temps, le projet vichien d'une synthèse entre philosophie et philologie, ou plus exactement, le dégrossissement progressif d'une herméneutique systématique des idées comme science de l'homme. En fait, il s'agit déjà d'une science de l'éducation qui ne prononce pas encore son nom ; projet normatif à deux visages : vers les sciences d'une part, qu'il s'agit d'unir en un champ non plus métaphysique mais, dans le sillage de Condorcet⁷, proprement culturel ; vers les hommes d'autre part, qu'il s'agit de réunir en une république des savants pour mieux les édifier en une communauté de citoyens. On pressent ce que Comte pourra tirer des vues avant-gardistes de Destutt. Mais lorsque Foucault traite l'Idéologie de « dernière des philosophies classiques⁸ », il voit juste au moins en un sens : l'ordre des idées y reste le garant du progrès de la raison, et cet ordre emprunte fondamentalement à la forme du tableau anhistorique ; le grand mouvement de la vie n'a pas encore touché la réflexion

7. CONDORCET (Nicolas de), *Esquisse d'un tableau historique des progrès humains*, 1793, Paris, Vrin, 1970 (disponible en ligne sur plusieurs sites).

8. FOUCAULT (Michel), « Les limites de la représentation », dans *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, II, 7, p. 255.

des Idéologues, ils ne soupçonnent pas encore l'évolution, et encore moins dans les idées que chez les vivants. Ici se confirme une donnée bien connue de l'histoire de la philosophie : la philosophie française reste anti-hégélienne pendant au moins toute la première moitié du XIX^e siècle.

Ainsi le système de Destutt reste-t-il figé en une figure du savoir qui n'intègre le devenir historique qu'à titre anecdotique : des visages émergent dans l'histoire des idées, mais ceux-ci semblent se manifester tout exprès pour justifier le système qui finit et couronne l'ensemble, l'Idéologie elle-même. Le temps n'est pas tension. Il en va ainsi, du reste, de toute idéologie, et de tout savoir idéologique : la chronologie destitue la dialectique, comme si l'horloge remplaçait la durée. Si ce n'est l'histoire qui prévaut à la compréhension de l'Idéologie, ce sera la nature qui jouera ce rôle : c'est pourquoi l'Idéologie marque un essai de naturalisation de la culture. C'est ici qu'il faut comprendre le second sens de la zoologie, dont Destutt répète qu'elle contient l'Idéologie : et c'est significativement jusqu'à l'économie qui est ainsi envisagée comme une activité naturelle de la raison humaine. Naturelle, c'est-à-dire anhistorique. La culture de Destutt est à ce point une seconde nature qu'elle en emprunte les traits les plus caractéristiques, en particulier une extériorité au devenir historique qui évite de poser clairement la question de son sujet. Qui sait ? Qui pense ? En fait, le naturalisme de Destutt est un moralisme : l'Idéologie est la pointe d'un système où l'organisation des savoirs vaut comme principe d'instruction publique, et celle-ci, à son tour, comme fondement d'une morale publique. Il n'est pas indifférent de noter la publication, en 1798, par Destutt, d'un opuscule intitulé *Quels sont les moyens de fonder la morale chez un peuple*⁹ ? La science de la science, la visée généraliste d'un savoir surplombant les savoirs constitués et les organisant, vise bien à civiliser un peuple dont on redoute encore les moments de sauvagerie égarée : comme le positivisme plus tard, l'idéologie de Destutt se veut en prise directe sur les individus et les groupes sociaux, au moins pour les comprendre, au mieux pour les gouverner, régir leurs lois, gérer leurs comportements. C'est donc logiquement vers l'économie politique que cet auteur se dirigea à partir de 1815, et ses héritiers intellectuels se retrouvent en ce domaine ; la réédition à Bruxelles des *Éléments d'Idéologie* en 1826 en fait un traité d'économie sociale (il formule le syntagme avant Sismondi) où se trouvent exposés les éléments fondamentaux du libéralisme économique. Le système de l'unité des savoirs s'appuie désormais sur la croyance en

9. Texte disponible à l'adresse <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k629694>>.

la possibilité d'un système social harmonieux, pour autant que chaque individu obéisse à ses intérêts bien compris. On peut se demander à cet égard s'il n'est pas dans la nature d'un système général de la culture — ou d'une idée de culture générale, ce qui, finalement, revient au même — de se manifester comme un principe libéral d'organisation des savoirs : la circulation des idées se fait selon la loi de l'intérêt intellectuel et des besoins sociaux ; l'échange des représentations en garantit la valeur ; et l'ensemble apprend aux hommes à vivre. Un consumérisme bienfaisant semble ici à l'œuvre, et, pourvu qu'on ne les oppose pas entre eux dans leur caractéristique profonde, tous les systèmes d'idées se valent, finalement : les étudiants en feront leur marché.

Rappelons à présent ce qui constituait le motif initial de notre enquête : que gagne la culture générale à se reconnaître explicitement comme une idéologie ?

Tout d'abord son historicité. En effet, c'est historiquement que l'homme produit l'humain, y compris dans les strates les plus élevées de son savoir, dans les sciences exactes même. En effet, et c'est un des apports de *L'Idéologie allemande* de Marx, l'homme ne se produit pas seulement matériellement mais aussi intellectuellement, et le premier sens de l'Idéologie, dans une perspective marxienne, recoupe précisément ce procès de production de l'humain par l'homme. Plus exactement, la conscience elle-même est un produit des moyens de subsistance individuelle et collective. Inversement, l'idéologie est également productrice : elle dégage les conditions de possibilité de la naissance d'un monde spirituel qui exerce une influence sur le devenir historique. Certes, les idées ne gouvernent pas les hommes, comme le pense encore Vico, certes on ne gouverne pas les hommes par les systèmes d'idées, comme le pense Destutt de Tracy, mais cependant il existe dans le gouvernement des hommes par eux-mêmes et les structures sociales qui le médiatisent une part pour les idées. Marx garde de Hegel l'idée que la culture est une *Bildung*, c'est-à-dire une formation ; simplement, en renversant le système idéaliste hégélien, Marx inaugure un nouveau sens de la culture : elle inverse le mode normal de production en construisant une forme complémentaire à la reproduction matérielle des conditions de vie sociale. Par la culture, l'homme réfléchit sa forme comme déagée du procès historique, c'est-à-dire du travail de transformation du monde et de formation de l'humain ; ainsi la culture est-elle essentiellement idéologique parce qu'elle part du résultat et se pense comme cause. De ce point de vue, plus la culture sera générale, plus elle manifestera son caractère idéologique : la généralité étant ici

l'aveu même de la négation de la spécificité chaque fois historique des productions intellectuelles. Max Stirner (*L'Unique et sa propriété*¹⁰) avait déjà dénoncé l'abstraction des « universaux », des « généralités », des « idéalités », en montrant qu'elle se substitue aux individus réels ; mais Marx, critiquant à son tour Stirner, pense qu'il devient possible d'étudier et exhiber la genèse de ces idées générales en termes de situation historique de production des biens. Ainsi, plutôt que de ressasser sans fin la révolte contre les idées dominantes, il est possible (et plus efficace) d'en montrer l'origine dans un procès global de production qu'on peut appeler culture dans une approche encore bourgeoise, et idéologie d'un point de vue marxien. Exhiber les circonstances historiques des systèmes d'idées permet d'en déjouer la fonction de méconnaissance et de mystification qu'ils exercent au sein d'une économie donnée des moyens de reproduction matérielle de l'existence. La révolte nihiliste doit alors se dissoudre dans le savoir social des représentations de classe.

Mais l'idéologie est bien plus, dans l'œuvre globale de Marx, qu'un système de référents culturels que (et qui) contre-produirait l'organisation matérielle des biens. Il n'y a pas plus d'idéologie en soi qu'il n'y a de culture absolue : toute culture et toute idéologie n'existent que dans et par les conditions historiques de leur naissance et de leur développement. Or, depuis les temps modernes, la culture s'est universalisée : elle a adopté délibérément un point de vue cosmopolitique qui l'a arrachée définitivement de la « belle totalité » grecque, autarcique, fermée sur sa propre perfection. Cette culture généralisée et généralisante s'est érigée comme la voix de l'Homme, c'est-à-dire de l'*individu* hypostasié ; ce faisant, elle croit échapper doublement aux rouages de la production de l'humain : comme culture elle est uchronique (c'est le « patrimoine éternel de l'humanité » : en fait les traces de la civilisation occidentale) ; comme culture généralisée elle est aussi atopique (son lieu d'être est l'universel : en fait partout où se porte le Verbe de la modernité). Ainsi, et à rebours, « la » culture est toujours la culture du point de vue de la fraction socialement dominante d'une société et d'une époque (au point où il est permis de se demander si une culture non-dominante peut réellement exister), même si son caractère universel tente de masquer son origine particulière. Ce que veut une telle culture comme idéologie, précisément, c'est la fin de l'Histoire, c'est-à-dire l'aveuglement devant l'historicité substantielle des faits intellectuels.

10. STIRNER (Max), *L'Unique et sa propriété*, trad. par Henri Lasvignes, Paris, La Table ronde, « Petite vermillon », 2000. Paru en 1845, trad. par Robert L. Reclaire, Paris, Stock, 1899 disponible à l'adresse <http://classiques.uqac.ca/classiques/stirner_max/stirner_max.html>.

Le moment où la différence matérielle et l'opposition réelle des conditions sociales de production sont symboliquement effacées par une culture qui promeut l'universalité des idées et l'universalisme des valeurs est précisément le moment bourgeois de l'idéologie. Et nous tenons la culture générale comme le nom subjectif de ce moment.

Qu'est-il advenu depuis Vico, depuis Destutt ? Tout d'abord l'idée que les savoirs sont culturels, non pas comme des essences, mais comme des produits. Ensuite la prise de conscience du rapport dialectique que le savoir entretient avec son historicité : il la nie et se constitue dans une posture dogmatique et anhistorique, mais en même temps il la consacre, puisqu'il se donne comme résultat d'une longue errance, d'une préhistoire obscure où il se cherchait, pour ainsi dire, lui-même. Enfin l'hypothèse que la culture ne dévoile rien d'idéal, mais masque tout du réel, en particulier lorsqu'elle se donne comme générale. Comme idéologie, et, dans son épanouissement moderne, idéologie bourgeoise, la culture générale ne masque pas seulement les conditions matérielles de la naissance de toute culture, elle vise à obnubiler le procès concret de la naissance des idées : elles adviennent donc toutes faites, comme Athéna sortie du cerveau de Zeus, et n'importent plus que par leur échange et la constitution des systèmes idéaux par lesquels elles oublient le monde. Contre la peine de mort, je joue les Droits de l'homme ; contre Balzac, je joue Flaubert. . .

Ce qui est en jeu dans la culture comme idéologie, c'est simplement le perfectionnement du procès de sujétion, que Marx nomme aliénation. L'aliénation économique ne suffit pas, et c'est là le savoir le plus sûr de toute classe dominante ; il lui faut encore se parfaire en une domination intellectuelle, spirituelle, et même mentale : tel est le sens marxien de l'idéologie. Un système d'idées est toujours un système de valeurs et de normalités sociales ; il importe peu que le travail exploite certains hommes, ce qu'il faut surtout, c'est que cette exploitation soit niée. Niée par un système d'idées et de valeurs qui, depuis l'universalité abstraite de ses objets, dresse le portrait de tout monde possible comme abstrait, dessine le tableau parfait et reposant d'un univers dé-dialectisé où les représentations s'enchaînent entre elles et s'embôitent comme les pièces d'un jeu d'enfant. Le monde fabuleux de Descartes est devenu une géométrie imaginaire des échanges symboliques. Mais pouvait-il en être autrement ? Le monde dans lequel les échanges sont devenus universels pouvait-il créer autre chose, comme son idéologie propre, qu'une culture générale ?

Reste à savoir de quelle universalité exacte se réclame cette idéologie de la culture générale. L'universalité n'est ni dans les représentations

ni dans les individus ou même les classes, historiques. Elle est dans le travail. Seul le travail est réellement universel parce qu'il est ce par quoi l'homme exprime et manifeste sa seule « essence » : la transformation de la nature. L'homme est lui-même une culture au sens d'une « antinature », non qu'il lui nuise, mais parce qu'il la réalise comme ce par quoi il se produit. Que Marx ait vu dans le prolétariat, classe qui travaille universellement, le seul universel concret n'entre pas dans notre analyse. En revanche, nous pouvons ici nous souvenir de cette « fatigue » de l'universel par lequel nous prétendions définir le général de la culture générale : n'est-elle pas, cette fatigue, identiquement un oubli du peuple ? Mais, s'il existe incontestablement une culture générale comme idéologie par où la bourgeoisie masque et pense sa modernité, existe-t-il une culture universelle ? C'est-à-dire une culture de la production, comme telle, de l'humain par l'homme ? En d'autres termes, une culture peut-elle échapper à son destin idéologique ? Marx analyse comment (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*¹¹), presque au jour le jour, dans les événements qui jalonnent la Deuxième République en France et la montée au pouvoir despotique de Napoléon III, le prolétariat parisien est littéralement étouffé par des querelles idéologiques proprement bourgeoises, y compris dans les rangs républicains, sans pouvoir à aucun moment assumer une forme de pérennité de la culture ouvrière. La culture ouvrière, culture du travail comme instrument universel de production, d'ailleurs, qui eût été comme le pendant marxien à une culture générale bourgeoise, existait-elle jamais ? Et peut-elle exister ?

Deux conditions à cela, semble-t-il : tout d'abord le travail d'une conscience collective historique qui manifeste les identités nationales (et religieuses) comme le produit d'une histoire idéalisante et finalement criminelle ; ensuite la production d'une culture en débat qui, loin de se fier à une fin de l'histoire, actuelle ou future, tente de se reconnaître comme idéologie, mais dans le dialogue plutôt que dans la domination. Dans tous les cas, il n'y a et il n'y aura de culture vraiment universelle que dans l'antagonisme salvateur des idéologies particulières. Mais l'utopie menace encore, jusque dans les discours de sa propre dénonciation, en particulier dans l'appropriation des schémas eschatologiques de salut par un certain marxisme.

Nous ne nous sommes pas si facilement convaincus de la logique parfaite de notre parcours. Aussi bien s'agissait-il, finalement, moins d'imposer une généalogie de l'idée de culture générale que de repérer au

11. MARX (Karl), *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Mille et une nuits, 1997.

mieux des convergences topiques et stylistiques. On a tenté de vérifier l'hypothèse d'un fonctionnement idéologique de la constitution de la culture générale comme savoir de l'universalité abstraite des savoirs, et cette hypothèse ne nous semble pas inopérante au bout du compte. En effet, d'une part la généralité de la culture s'organise chez Vico comme une continuité discursive surplombant les ruptures épistémiques profondes de la logique et de l'histoire ; en ce sens, c'est en superficie qu'elle opère une synthèse englobante ; l'Idéologie de Destutt oriente à son tour la hiérarchie des savoirs vers un usage social et politique ; elle libéralise la culture en généralisant la possibilité des échanges symboliques. D'autre part, Vico présente sa méthode comme opposée et complémentaire à la méthode cartésienne en réintroduisant la légitimité des savoirs de l'humain, et Destutt prétend les organiser en un ensemble qui ressemblerait à un tableau naturel des capacités humaines, en une « zoologie » qui anticipe manifestement sur l'anthropologie sociale. Enfin, ce que Destutt explicite comme plan d'instruction publique, Vico avait déjà tenté de le penser comme programme universitaire. Marx ne change rien à la donne, il prend simplement la liberté de nommer idéologie ce que ses prédécesseurs identifiaient comme culture ; il donne à la philosophie les moyens efficaces de déniaiser, si l'on peut dire, l'idée de culture générale en pointant l'ambition à la fois mystifiante et productrice qui la constitue historiquement : une culture est le récit qu'une classe dominante fait de la vie de son âme, cette culture est générale quand la classe en question s'universalise comme sujet mondial, et elle se manifeste comme idéologie par son universalité même, qui tend à nier les procès historiques concrets de la formation des savoirs. Ce n'est pas que Marx close le destin de la culture, il n'exprime aucune vérité finale ; nous pensons seulement qu'en l'occurrence il donne à penser la cohérence d'une figure paradoxale de la culture : son universalité factice.