

# Détour par le XVII<sup>e</sup> siècle : littérature et civilité, ou comment repenser la « généralité » de la « culture »

Hélène MERLIN-KAJMAN

## Résumé

Dans un livre paru en 1987, Legislators and interpreters. On modernity, postmodernity and intellectuals, le sociologue Zygmunt Bauman, dans le sillage de Foucault et de Bourdieu, étudie la genèse de l'idée de civilisation propre à l'âge moderne en la rattachant aux bouleversements socio-politiques qui ont rendu, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, les cultures traditionnelles incapables de faire régner la paix civile et l'ordre social dont l'État, à partir des Lumières, va se faire le garant en s'appuyant sur un corps de lettrés et de scientifiques, les intellectuels, qui crurent de bonne foi que l'éducation générale du peuple pourrait à la fois assurer le bien-être collectif et individuel. La légitimité de cet idéal est pourtant venue se fracasser contre les preuves contraires de son impuissance voire de son injustice. Que nous reste-t-il, aujourd'hui ? La réponse passe peut-être par le réexamen de la figure de l'honnête homme du XVII<sup>e</sup> siècle : ni républicain des lettres, ni courtisan, il est celui qui, en cultivant son esprit, peut entretenir un rapport réfléchi à soi-même et une aptitude permanente à la compagnie d'autrui. Il évolue dans un milieu intermédiaire et médiateur entre l'ancienne république des lettres, les cultures particulières et la cour, milieu que Bauman n'a pas perçu et qui n'est pas ordonné à un projet global de société. Le nouvel intellectuel que Bauman appelle de ses vœux, à savoir le traducteur-interprète des traditions culturelles, ne pourrait-il pas être une version contemporaine de cet honnête homme ?

**Mots clefs :** honnête homme, littérature, cour, république des lettres, civilité, XVII<sup>e</sup> siècle, post-modernité.

## Abstract

In the wake of Foucault's and Bourdieu's work, the sociologist Zygmunt Bauman wrote a genealogy of the concept of civilization in modern times (Legislators and Interpreters. On Modernity, Postmodernity and Intellectuals, 1987). He links it to socio-political upheavals starting in the 16<sup>th</sup> century which rendered urban and rural cultural traditions unable to bring peace and order to society. He further traces it to the idea of social order which the state would guarantee from the Enlightenment on by drawing on a body of specialists who sincerely believed that giving the people a well-rounded education would promote both collective and individual well-being. The legitimacy of this ideal, however, has been shattered by the proof of its weakness or even its unfairness. What are we left with today? An answer to this question could be found in the re-examination of the figure of the seventeenth-century gentleman. Neither a republican of letters nor a courtier, the gentleman cultivates his mind in order to maintain a critical eye on himself and an aptitude to be in others' company. He lives and acts as a mediator at the crossroads of the republic of letters, specific cultures and the court, a milieu which Bauman passed over and which was not organized for a comprehensive social project. Couldn't the new intellectual called for by Bauman – a translator or interpreter of cultures – be the contemporary incarnation of the seventeenth-century gentleman?

**Keywords :** gentleman, literature, court, republic of letters, civility, 17<sup>th</sup> century, post-modernity.

Très récemment, à l'université de Bloomington (Indiana, États-Unis), un petit groupe de quatre chercheurs<sup>1</sup> en « Humanities » a lancé un projet de recherche, « Initiative on the Humanistic Study of Innovation », autour de la question de l'innovation culturelle aux époques réputées fondées sur l'imitation de la culture classique : Moyen Âge, Renaissance, Classicisme (« pre- and early- modern cultures »). L'initiative vise à combattre la crise des Humanités et l'accusation d'immobilisme et d'inutilité dont elles sont désormais la cible en montrant que le souci d'innover n'est pas propre aux sciences exactes ou aux techniques. À cette première ambition purement défensive, s'en attache une autre : il s'agit d'analyser les figures, le langage, l'histoire, les récits de l'innovation à travers ces âges supposés conservateurs de manière à replacer l'actuel mot d'ordre de l'innovation dans une perspective critique qui semble bien, aujourd'hui, nous manquer cruellement.

Ce petit groupe a placé sa réflexion sous le signe d'un simple syntagme, « Always Already », « toujours déjà » : l'innovation s'y combine au « toujours ». Programme ambitieux et salvateur. Car jusqu'à une époque bien récente, ce point de permanence incontournable à toute transmission culturelle, ce « toujours déjà » qui nous vaut aujourd'hui le mépris des politiciens et des bailleurs de fonds, n'a guère été défendu par les penseurs de gauche, ce qui explique l'espèce d'hébétude dans laquelle nous plonge le nouvel état de fait auquel nous sommes confrontés. Nous découvrons que le pouvoir politique néo-libéral, la domination socio-économique actuels n'ont besoin, pour assurer leur domination, ni de la tradition, ni de la culture lettrée, encore moins de l'utopie ou de l'idéologie de sa *généralisation*. « Au contraire », entend-on dire. Nous aimons à croire que c'est notre vitalité critique, la menace qu'elle fait peser sur le consensus de masse, qui nous valent les honneurs des coupes budgétaires et des réorganisations managériales. Rien n'est moins sûr en fait. Mais nous avons du mal à imaginer, après plusieurs siècles fondés sur la *législation des intellectuels* (pour paraphraser le titre du livre de Zygmunt Bauman<sup>2</sup>, sur lequel je vais revenir), que nous puissions purement et simplement avoir cessé d'être *importants*.

La nostalgie ou la détresse sont mauvaises conseillères quand elles trichent avec le passé récent : *notre passé critique*, l'exercice de notre intelligence critique n'ont pas épargné l'idée de culture, de littérature et d'humanité, ce qui, en un sens, témoigne de notre liberté de pensée

1. Hall Bjornstad, Constance Furey, Patricia Ingham et Sonia Velazquez.

2. BAUMAN (Zygmunt), *Legislators and interpreters. On modernity, postmodernity and intellectuals*, Oxford, Polity press, 1987 ; *La Décadence des intellectuels : des législateurs aux interprètes*, Paris, Jacqueline Chambon, 2007.

voire de notre courage intellectuel. Mais nous ne pouvons donc pas *honnêtement* nous contenter de reprendre les défenses anciennes de la culture comme si, dans l'entre-temps, une critique de gauche *pertinente* ne s'était pas développée. Il faut se confronter à elle comme à nous-mêmes pour espérer redonner des fondements à notre activité de chercheurs et à notre enseignement, c'est-à-dire à la valeur que nous accordons, même à notre corps défendant, à la culture « générale », expression que j'entendrai ici de la façon suivante : la culture est dite « générale » quand elle désigne un mouvement d'extension indéterminé, mais cohérent, de la curiosité et de la connaissance vers des disciplines ou des contenus de plus en plus éloignés d'un noyau central « littéraire », mouvement animé par une seule et même exigence, celle de *se* cultiver de manière à se rendre en quelque sorte « partageable » par des « lieux » *communs* — le plus grand nombre de lieux possibles. En ce sens, il n'y a pas de « culture générale » sans, en son cœur, ce noyau de « littérature » qui la colore toute, avec ses effets de subjectivation *partagée* : du reste, le mot signifiait à peu près « culture générale » au XVI<sup>e</sup> siècle et c'est même encore en ce sens que Mme de Staël l'entend lorsqu'elle écrit son *De la littérature*.

Or c'est bien parce que la littérature et la culture ont été attaquées par des penseurs aussi importants que Roland Barthes, Michel Foucault ou Pierre Bourdieu, parce que nous avons participé, à des degrés divers, à cette *critique*, que nous sommes aujourd'hui si démunis face aux attaques dont « nous » faisons l'objet : nous n'avons pas d'idée alternative de ces « *realia* » étranges qui n'existent qu'à travers des œuvres et des transmetteurs. Des transmetteurs : c'est-à-dire nous-mêmes, mais qui avons contesté, il n'y a pas si longtemps, la légitimité de la transmission.

Tant que notre survie institutionnelle n'était pas en question, nous pensions que notre tâche était de la subvertir : « ne pas transmettre » l'idéologie bourgeoise et son vernis culturel, ses postures lettrées destinées à distinguer les membres de la classe dominante, tel était le rôle paradoxal, un pas en avant des masses, que nous nous étions donné face à la droite conservatrice, traditionaliste, voire « humaniste ». Mais aucune société nouvelle, plus juste et plus fraternelle, n'a surgi d'un tel mot d'ordre. Et c'est nous-mêmes qui sommes désormais menacés, tandis que le paysage humain dans lequel nos critiques se produisaient n'existe tout simplement plus. Plus personne, ni ouvrier, ni colonisé, ni enfant, n'est aliéné à la classe bourgeoise par l'admiration obligée de la culture classique. À croire qu'on nous a pris au mot, mais en nous balayant au passage. Le monde est-il pour autant voué, sans *nous*, à la loi de la jungle ? C'est la question qu'il faut lucidement examiner.

Pour ce faire, je me propose de partir d'un livre extrêmement dérangeant, celui de Zygmunt Bauman, *La décadence des intellectuels*. Publié en 1987, mais traduit en français seulement en 2007, il n'a pas l'air de rencontrer beaucoup d'écho parmi les universitaires. Et pour cause : analyse post-marxiste appuyée sur les perspectives foucaaldiennes et bourdieusiennes, écrit dans le style corrosif habituel à son auteur, il diagnostique une disparition, celle des intellectuels comme « législateurs », qui n'était pas encore très sensible en France en 1987 et l'explique par des causes historiques bien différentes de celles auxquelles nous aimons croire : il y est peu question du néo-libéralisme, voire pas du tout. Parce qu'il est une *histoire*, et parce qu'il date d'il y a plus de vingt ans, *La Décadence des intellectuels* nous force à nous regarder nous-mêmes sous un angle deux fois critique : comme formation sociale historiquement déterminée dont il est impossible d'idéaliser le rôle passé et dont le rôle présent est obscur ; mais aussi, dans le miroir d'un *type de discours intellectuel* auquel nous avons adhéré, et qui, depuis les années 1980, a produit des effets de délégitimation continue de notre propre fonction. De multiples manières, nous avons *enseigné* le jugement critique que Bauman porte sur le projet occidental de généralisation de la culture, de l'éducation et de la civilisation, nous avons enseigné ce soupçon et cette amertume à bien des égards légitimes, et nos étudiants ont grandi. « La plus lancinante des expériences post-modernes est celle du *manque* d'assurance<sup>3</sup> » écrit Zygmunt Baumann dans la dernière partie de son livre : *La Décadence des intellectuels* s'est alimentée elle-même, sans voir qu'elle risquait de trouver un jour une traduction institutionnelle tout à fait radicale.

Nous ne pouvons sans doute pas grand-chose contre les coupes budgétaires. Peut-être en revanche avons-nous quelque prise sur la désaffection des étudiants. Je ne crois pas que défendre notre rôle comme si nous étions les derniers remparts contre la barbarie soit crédible. Nous devrions plutôt nous saisir de l'adversité pour nous interroger sur notre rôle à venir, le redéfinir et le mettre en acte là où il nous reste pour longtemps l'espace pour le faire — l'enseignement secondaire par exemple.

Je voudrais essayer de poser des jalons pour ce changement de perspective en me contentant de présenter ici brièvement et de discuter ce que Bauman dit des siècles classiques.

Selon lui, il faut rechercher la racine de la fonction intellectuelle dans ce qu'il appelle la « crise du XVII<sup>e</sup> siècle », quand la culture artificielle des « jardiniers » devient une alternative à la culture spontanée qui aurait

---

3. BAUMAN (Zygmunt), *La Décadence des intellectuels...*, *op. cit.*, p. 154.

prévalu en Europe occidentale jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle. Je ne m'étendrai pas sur cette mobilisation ironique des deux sens du mot « culture » par Bauman, sens anthropologique pour la « culture spontanée », sens classique pour la « culture des jardiniers<sup>4</sup> » : Bauman adopte ici, jusqu'à un certain point, la perspective selon laquelle la culture classique serait l'invention aberrante d'un groupe social pour imposer ses mœurs à un autre au prix du refoulement de la culture traditionnelle de celui-ci, une volonté de réorganiser la société entière selon la perspective de celui-là.

Mais l'explication que Bauman fournit a l'intérêt de pointer une cause interne à la culture spontanée, qui présente quelque analogie avec la situation sociale dans laquelle nous nous trouvons : selon Bauman, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, il devient clair que la culture spontanée, notamment celle des communautés villageoises ou urbaines, ne parvient plus à réguler les tensions et à maintenir l'ordre public et la paix civile, à endiguer les troubles nés des bouleversements économiques et sociaux des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles (famine, peste, guerres civiles) qui ont jeté sur les routes des vagabonds instables et menaçants pour l'ordre social. Cependant, grâce à l'impulsion de départ donnée par le développement socio-intellectuel de l'humanisme, une solution nouvelle se fera jour peu à peu et trouvera son modèle théorique au XVIII<sup>e</sup> siècle, solution qui consiste à confier la régulation des rapports sociaux et le maintien de la paix civile à la fois à l'État et à un corps de spécialistes auxiliaires de gouvernement, les intellectuels. En effet, selon Bauman, le projet des Lumières

était double : « éclairer » l'État, sa politique et ses méthodes d'action d'une part, contenir et maîtriser ses sujets de l'autre. [...] La réaction instinctive naturelle de ceux qui vivaient sous le règne des idées et croyaient profondément dans leur puissance créatrice fut d'espérer que la seconde tâche pourrait être remplie en usant des mêmes moyens que pour la première<sup>5</sup>.

Plus précisément, le projet des Lumières s'appuie sur le concept de civilisation, né au confluent de deux processus, celui du développement de la classe des clercs et celui de la curialisation des nobles, c'est-à-dire le projet d'une acculturation générale selon les idéaux des philosophes des Lumières. Désignant « une croisade délibérément prosélyte conduite par les hommes de savoir et destinée à extirper les vestiges des cultures spontanées — les modes de vie et modèles de cohabitation locaux et liés aux traditions », ce concept de civilisation

4. KAMBOUCHNER (Denis), « La culture », dans *Notions de philosophie III*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1995, p. 453.

5. BAUMAN (Zygmunt), *La Décadence des intellectuels...*, *op.cit.*, p. 98-99.

était le signe, surtout, d'une position nouvelle et entreprenante à l'égard des processus sociaux suffisante pour transformer cette position en mesures pratiques effectives<sup>6</sup>.

Cependant, Bauman distingue en fait deux temps dans cette genèse moderne de l'idée occidentale d'éducation et de culture. Dans un premier temps, l'*ethos* des républicains des lettres et l'*ethos* civil seraient selon lui tout à fait distincts. Bauman conteste la thèse d'Elias selon laquelle, d'emblée, la civilité impliquerait, chez ceux qui la pratiquent, une civilisation *de soi*. «Affaire interne à la noblesse, à une classe d'anciens puissants seigneurs de guerre féodaux désormais réduits par la monarchie absolue à un essaim de courtisans tentant désespérément de survivre dans un monde où il était aussi facile de déchoir que de s'élever à la vitesse d'un météore, suivant que l'on se faisait ou non les bons amis et que l'on influait ou non sur les bonnes personnes (au premier rang desquelles trônait bien entendu le roi)», «masque comportemental plaqué sur un corps docile mais fondamentalement non réformé et toujours tourmenté par les passions», la civilité ne désignerait, au XVII<sup>e</sup> siècle que des «règles de comportement suivies à la lettre et méticuleusement appliquées<sup>7</sup>». Rien à voir, selon lui, avec «les préoccupations de la république des lettres» qui «s'étendaient bien au-delà de la petite fosse aux serpents dans laquelle les courtisans se battaient pour leur survie». Car si «le mode d'existence de la noblesse de cour» était étranger à l'idée de civilisation, en revanche

[t]out, dans le mode de vie et la position sociale de *la république des lettres*, allait au contraire dans le sens d'un ensemble d'idées en quête d'un concept — ces mêmes idées qui trouveraient plus tard leur place à l'intérieur du terme de *civilisation*<sup>8</sup>.

C'est au XVIII<sup>e</sup> siècle que l'idéal de civilité s'étendrait, redéfini par les philosophes des Lumières comme une victoire de la raison sur les passions, entraînant alors l'idée d'une transformation intérieure de l'homme lui-même, laquelle justifie, et même exige, l'intervention d'éducateurs spécialisés du corps social en son entier :

La civilité se situait au niveau des masques, pas des visages. [...]. Il en allait autrement de l'idéal de civilisation : [...] [c]iviliser, c'était s'engager dans un effort vigoureux et permanent de transformation de l'être humain par l'éducation et l'instruction. Ce que Diderot formula avec la clarté qui lui était

6. *Ibid.*, p. 121.

7. *Ibid.*, p. 116-117.

8. *Ibid.*, p. 117-118.

coutumière : « Instruire une nation, c'est la civiliser. Y éteindre les connaissances, c'est la ramener à l'état primitif de barbarie. »

Et Bauman ajoute :

Le projet de civilisation liait de manière indissociable la réalisation du modèle de conduite humaine souhaitable à la diffusion des *lumières* ; ces dernières constituaient le domaine réservé des *philosophes* ; le projet de civilisation postulait par conséquent, outre une forme spécifique de société, un choix sans équivoque pour ses opérateurs et ses gardiens. En ce sens, la civilisation constitua une tentative collective d'hommes de sciences et de lettres de conquérir une position stratégiquement cruciale au sein du mécanisme de reproduction de l'ordre social<sup>9</sup>.

La civilisation, « reproduction de l'ordre social »...

Bauman ne parle jamais de « culture générale », mais on voit bien ce qu'il pourrait en dire : « générale », dans cette perspective, ne pourrait signifier qu'une généralisation de ce modèle, en vue de son fonctionnement optimal, à la fois en direction des savoirs et des individus concernés.

Non qu'il ne sache, à l'occasion, rappeler, avec une sorte d'adhésion mélancolique posthume, comme au futur antérieur, la *beauté utopique* que ce modèle des Lumières a pu présenter dans son espoir d'expansion :

Les espoirs fondés furent un temps, il est vrai, époustouffants. Les gens éclairés, les gens cultivés, les intellectuels pensaient avoir quelque chose de très important à offrir à l'humanité qui souffrait et qui *attendait* ; ils pensaient que les humanités, une fois transmises et assimilées, humaniseraient ; qu'elles remodeleraient la vie des hommes, leurs rapports, leur société. La culture, le produit collectif des intellectuels et leur bien le plus précieux, était considérée comme la seule chance pour l'humanité de conjurer les dangers combinés de l'anarchie sociale, de l'égoïsme individuel et du développement unilatéral, mutilant et défigurant, du moi. La culture devait constituer un effort guidé, mais partagé par tous avec enthousiasme, pour atteindre la perfection<sup>10</sup>.

Poursuivant enfin son parcours historique, Bauman montre comment il était fatal que l'ambition de ces lettrés occidentaux de civiliser les « rustres » en détruisant les cultures locales traditionnelles et leurs « superstitions », fasse des ravages encore plus graves dans les entreprises coloniales : la civilisation, l'idée même de civilisation est donc selon lui coupable des crimes coloniaux. Perspective largement partagée aujourd'hui, il me semble — et *non sans raison*.

Plus on poursuit la lecture de *La Décadence des intellectuels*, c'est-à-dire plus il nous amène de cette époque originare à notre passé le plus récent,

9. *Ibid.*, p. 119.

10. *Ibid.*, p. 199-200.

plus on oscille entre le désir de refuser ses analyses en bloc et la nécessité inverse de reconnaître que le tableau n'est pas faux. L'idéal que ces lignes sarcastiques résument avec efficacité nous paraît en effet, rétrospectivement, illusoire, dérisoire, et proprement injuste, non moins qu'encore séduisant et du reste régulièrement relancé. Mais *La Décadence des intellectuels* nous barre la route à toute velléité de « renaissance ». Comme le suggère l'« *Initiative on the Humanistic Study of Innovation* », il faut *innover*, en effet. Mais comment ?

Pour amorcer des solutions, je propose de revenir à ce XVII<sup>e</sup> siècle français sur lequel, à mon sens, Bauman fait une erreur majeure qui nous permet peut-être d'envisager une sorte de bifurcation dans l'histoire des « processus », puisqu'au aussi bien, ce qui s'est écroulé pour nous est l'espoir dans le progrès, dans la forme processuelle de l'Histoire. Après tout, nous avons compris que l'histoire est sans « moteur ». Nous voilà désorientés : mais peut-être cette *désorientation* est-elle une chance, si elle nous permet d'inventer de bonnes bifurcations.

La désorientation a été, en tout cas, l'expérience partagée des hommes du XVII<sup>e</sup> siècle, situés « entre » un XVI<sup>e</sup> siècle nourri d'attente (et d'angoisse) eschatologique et un XVIII<sup>e</sup> orienté par la foi nouvelle dans le progrès. Cette désorientation s'est traduite par un certain pari sur le présent, sur les pratiques sociales ordinaires, et Bauman a raison d'affirmer que l'idéal de civilisation est étranger au « classicisme », alors qu'on en trouve des germes nombreux à la Renaissance. Mais contrairement à ce qu'il dit, la civilité et la république des lettres ne sont pas restées tout à fait séparées : elles se sont au contraire mutuellement contaminées sur fond d'une recomposition « intellectuelle » ou « idéologique » de la classe des lettrés et de la classe des nobles. D'un côté, la civilité n'a pas été qu'une simple affaire interne à la noblesse ; de l'autre, les « lettres », ou plutôt les « *belles-lettres* », se sont développées sur des fondements largement étrangers aux idéaux de la république des lettres (et en partie combattus par elle). La civilité s'est trouvée ainsi articulée à une culture — langue et belles-lettres — moins savante que celle de la république des lettres, mais *plus générale*, au sens social du terme (plus « mondaine », l'importance prise par les femmes en témoigne) ; toujours « lettrée » cependant, mais de façon *plus limitée*, voire plus aléatoire, que ce que l'idéal d'éducation des Lumières tel que Bauman le résume proposera.

Diverses querelles « culturelles » ont agité le XVII<sup>e</sup> siècle : querelles linguistiques, querelles littéraires<sup>11</sup>. Elles ont un élément commun :

---

11. Je laisserai de côté la querelle, pourtant majeure, du jansénisme.



elles concernent une activité — parler, écrire — qui n'est plus reliée *directement* au bien public, au corps politique. Dans le cas de la langue, le programme humaniste est considérablement réduit. Les puristes s'intéressent aux mots sans disputer des choses : aux yeux de leurs adversaires humanistes, c'est s'intéresser à l'écume du langage, à des bagatelles indignes de la *res literaria* dans son ensemble. Mais les puristes ont leurs raisons : car, contrairement à ce que dit Bauman, ce ne sont pas seulement les cultures « spontanées » qui se sont révélées, au XVI<sup>e</sup> siècle, incapables d'organiser la paix civile : c'est aussi l'espoir humaniste, la culture classique, organisée qu'elle était autour de la figure de l'orateur et de ce que Marc Fumaroli a appelé sa « magistrature ». L'idéal de l'éloquence a été déconsidéré par l'usage qu'en ont fait les partis religieux, les « catholiques zélés » surtout, pendant les guerres civiles de religion : en somme, le XVII<sup>e</sup> siècle, d'où une nouvelle définition du « classicisme » surgira, naît sous des auspices analogues à celles que nous connaissons, et l'on rencontre, partout exprimé, un profond soupçon à l'égard du modèle humaniste précédent qui n'avait pas pu endiguer les massacres.

Occupant jusque-là une place subalterne dans les traités de rhétorique ou de poétique, l'élocution fait seule l'objet des *Remarques* de Vaugelas, et la grammaire supplante l'éloquence. Mais ceci a une conséquence énorme : bien parler n'est plus « bien dire », n'est plus l'apanage des orateurs subjuguant un peuple. Le bon usage est non seulement accessible, en droit, à *tous les particuliers*, mais les lie dans une sorte de contrat tacite de partage de la parole qui repose d'un côté sur une nouvelle définition du public — à l'écart ou indépendamment de la puissance publique, à laquelle on abandonne la « chose publique » et les choses politiques —, de l'autre côté sur une capacité réflexive à s'énoncer soi-même, en toute conscience du fait même de parler<sup>12</sup>.

Or ce déplacement de l'accent, en matière de parole, de l'invention vers l'élocution, qui s'accompagne du déplacement de l'orateur magistrat/magistral vers l'énonciateur sans charge publique particulière, est analogue en fait à celui que la civilité fait subir à la sphère honorifique,

12. Je résume ici des analyses menées ailleurs, où je conteste la lecture étroitement sociologique de la célèbre définition que Vaugelas donne du bon usage : « *C'est la façon de parler de la plus saine partie de la Cour, conformément à la façon d'écrire de la plus saine partie des Auteurs du temps.* Quand je dis la Cour, j'y comprends les femmes comme les hommes, et plusieurs personnes de la ville où le Prince réside, qui, par la communication qu'elles ont avec les gens de la Cour participent à sa politesse. » Par cette phrase, Vaugelas déplace l'autorité en matière de langage : il n'inscrit pas la grammaire dans la raison ni le savoir lettré ; il n'inscrit pas davantage la parole dans l'éloquence des orateurs ; il ne la fait pas dépendre de la souveraineté royale : mais il inscrit la responsabilité de la perpétuation possible de la langue dans la conscience des locuteurs. Voir MERLIN-KAJMAN (Hélène), *La Langue est-elle fasciste ? Langue, pouvoir, enseignement*, Paris, Le Seuil, 2002.

marquée par une codification très stricte des places hiérarchiques. Bauman confond, dans son analyse, civilité et étiquette, ou ce que les hommes des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles appellent les « cérémonies ». Contrairement à ces cérémonies, qui « rangent » les individus selon leur ordre hiérarchique, la civilité est une manière d'agir avec autrui en mettant entre parenthèses les différences statutaires. Exactement comme l'orateur, ou le pédant, sont accusés de parler « verticalement », de haut en bas, « à la royale », par les puristes qui promeuvent la conversation, les cérémonies, utiles dans un contexte politique ou religieux proprement cérémoniel, sont accusées d'être hautaines, arrogantes, dans un contexte simplement mondain. Même si, à la cour, les rois, Louis XIV surtout, multiplient les contraintes d'étiquette, la civilité se développe dans les salons, dans les cabinets, dans les échanges épistolaires, sans doute en partie pour échapper à ce que Bauman appelle, à tort ou à raison, « la petite fosse aux serpents » et à l'angoisse provoquée par la multiplication des querelles de préséance, elles purement nobiliaires<sup>13</sup>. Car, comme Alceste, sorte de représentant moral à la fois de la vieille noblesse et des républicains des lettres, l'exprime parfaitement, la civilité, tendanciellement, ne *distingue* pas. La civilité consiste à s'adresser respectueusement à l'autre sans lui faire sentir sa place dans la hiérarchie, dans une fiction sociale d'égalité heureuse qui tire sa part de vérité de la dignité morale de l'être humains plus que de sa condition mortelle, de son mérite aussi. Cette fiction rend possible un style de partage impensable avant son instauration.

Civilité, purisme, et *belles-lettres* ont en fait partie liée, et rapprochent les nouveaux hommes de lettres et la nouvelle élite sociale pour qui la paix civile représente un idéal pragmatique qui laisse de côté la question des fins de l'existence terrestre, qu'elle soit collective ou individuelle. Les représentations littéraires — poésie de Théophile de Viau, *Lettres de Guez de Balzac*, *Le Cid* ou *La Princesse de Clèves* — intéressent le lecteur à la frivolité de scènes particulières qui enflamment les passions, enchantent les esprits, distraient de la perspective du salut et de la morale publique, disent les adversaires souvent héritiers des humanistes, encouragent l'amour-propre ou l'intérêt particulier.

Jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle environ (une date critique pourrait être celle de la parution des *Essais* de Montaigne), l'individu était défini par sa participation zélée à la communauté — famille, corporation, *ordre*, royaume, chrétienté —, elle-même conçue comme un ensemble de corps strictement hiérarchisés. En tolérant le culte réformé, la politique absolutiste

13. Cf. sur ces questions les travaux de l'historienne Fanny Consandey.

symbolisée par l'édit de Nantes a mis fin aux guerres de Religion en structurant les liens sociaux d'une tout autre manière. Le public cesse d'être un seul corps, il se divise en quelque sorte entre un appareil administratif étatique et des cérémonies de pure apparence qui n'incorporent plus personne, d'un côté ; et des liens particuliers, poussières de « sociétés » qui finiront par être lues comme « société civile » au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le zèle pour le public avait nourri les conflits au lieu de maintenir la paix : il cesse d'être nécessaire à l'ordre public. La politique absolutiste, qui reconnaît les droits de la conscience privée, impose en contrepartie aux sujets de désengager leur conscience de la responsabilité des affaires publiques — c'est-à-dire, d'obéir.

Une nouvelle subjectivation en résulte, qui est l'exact opposé de la subjectivation zélée. Les individus, de membres d'un corps commun, deviennent des sujets au double sens du terme : assujettis sur le plan politique, mais sujets de leur salut, de leur espace propre et de leurs volontés particulières, ils peuvent développer un nouvel individualisme dont Montaigne leur a donné l'exemple ; intensifier de nouveaux liens sociaux, mondains ou civils ; et de nouvelles activités, pourvu qu'elles ne regardent ni la théologie ni la politique. Le développement des belles-lettres se situe à l'intersection de ces nouvelles contraintes et de ces nouvelles libertés et correspond au développement d'une sphère de liberté des individus en tant qu'ils ne sont pas incorporés au public — en tant qu'ils peuvent cultiver les liens particuliers en eux-mêmes, les greffer, non sur des codes, mais sur de la subjectivité, et en retirer un plaisir spécifique qui contribue à développer le sentiment de soi. Le décrochement de l'individu par rapport à son appartenance communautaire s'accompagne du développement d'un espace de représentation littéraire d'un côté, social de l'autre — civilité mondaine, conversation —, qui est structurellement homologue à l'espace de la conscience privée et au nouveau territoire du moi. Cette étape historique très particulière met au centre de la culture à la fois l'amour-propre et ses coordonnées émotionnelles, et le réglage des relations sociales interindividuelles selon un modèle plus horizontal et plus réflexif que dans le modèle organiciste théologique ou humaniste : étape que, chacun à sa manière, ni Norbert Elias, ni Michel Foucault, ni Zygmunt Bauman n'ont réellement repérée.

La littérature, parce qu'elle n'a pas d'incidence sociale directe, et qu'elle est cependant publique au sens le plus général et sérieux du terme, offre une sorte de terrain expérimental fictif dans le miroir duquel les liens réels sont interrogés et déplacés en faveur de la nouvelle configuration de l'intersubjectivité. De Corneille à Racine, la tragédie, genre

qui prend pour objet les princes et les rois, c'est-à-dire des hommes publics qui appartiennent à la sphère sociale, politique et morale des plus hautes dignités, va ennoblir les liens de familiarité, notamment les liens amoureux. Ainsi, la querelle du *Cid* se focalise particulièrement sur la scène où Chimène reçoit chez elle Rodrigue, meurtrier de son père ; on y voit la relation amoureuse empiéter scandaleusement sur la piété filiale et le respect aux morts. Parallèlement, la comédie, qui traditionnellement plantait sa scène sur la place publique et représentait les particuliers dans leur quotidienneté familière, va, avec Molière, faire rire des liens honorifiques et de ces quasi-dignités que sont les médecins, les marquis ridicules ou les (faux) dévots : et l'on sait quelle hostilité son théâtre a rencontrée.

En somme, il y a un *relativisme* particulier au XVII<sup>e</sup> siècle, qui construit sa « culture » sur des fondements en partie sceptiques à l'égard des « grands récits », des modèles totalisants hérités de l'humanisme chrétien. Mais ce relativisme profite à la *conscience* de soi : « le moi » naît, haïssable selon Pascal parce qu'il occupe, selon lui, la place où l'homme devrait trouver Dieu dans son cœur. Sous l'effet de la conversation civile et des belles-lettres, l'homme trouve du plaisir à soi, mais un plaisir à soi qui passe par sa culture partagée : le souci de soi est aussi un souci du public, du partage.

C'est là aussi que le XVII<sup>e</sup> siècle est crucial. Car si les belles-lettres deviennent l'objet de querelles aussi passionnées, c'est parce qu'elles prétendent devenir, en tant que telles, un bien public. Les auteurs donnent leur texte au public : on a tort de comprendre ce mot au sens sociologique qu'il a pris aujourd'hui. Il signifie peu ou prou le peuple comme *dignitas*, cette dignité dont les juristes disent qu'elle ne meurt jamais. Sans doute le roi absolu retient pour lui seul la perpétuité de l'État. Mais grâce aux belles-lettres, une autre personne fictive se dégage, le public, tout à la fois société passée, présente et postérité.

Donner son texte au public signifie le donner comme bien digne d'être transmis — digne de concerner plus que le divertissement actuel de ses destinataires. En somme, la société engage sa reproduction, comme le disait Bauman, mais non en tant qu'ordre seulement (ce qui pourtant est loin d'être indifférent, si l'on accepte de considérer que l'ordre n'est pas seulement répressif, mais aussi ordonnateur de paix civile), mais en tant que somme de liens interindividuels où il y a du jeu, de la réflexivité, de la conscience et du plaisir pris aux représentations partagées. Il ne s'agit pas encore d'*éducation* : il s'agit de plaire et d'instruire, sans aucune systémativité, ce qui horrifie aussi les dévots.

Les effets sont atteints quand les œuvres alimentent la conversation, c'est-à-dire la culture de soi avec autrui. La postérité, la perpétuation sociale dont Maurice Godelier a montré que toutes les cultures ont des modes particuliers de la signifier et de la garantir (perspective complètement absente des analyses de Bauman, qui se tient à une définition purement synchronique des moments historiques qu'il analyse), s'anticipent dans la figure de l'honnête homme, c'est-à-dire dans la figure d'un sujet marqué par une capacité à la réserve et à la projection de soi, au-delà des circonstances dans lesquelles il s'engage, mais non en dehors d'elles.

L'honnête homme, on le sait, est celui qui ne se pique de rien, afin de ne pas déplaire. Contrairement à l'orateur ou au pédant, qui parle de haut, et qui sont donc profondément incivils en conversation, l'honnête homme situe sa parole dans l'horizon d'une égalité postulée, malgré sa discrète supériorité : nous sommes au XVII<sup>e</sup> siècle, et il n'est du reste pas certain qu'il soit possible, ni peut-être même souhaitable, qu'une société supprime le désir d'exceller, si voisin du désir aristocratique de surpasser. L'honnête homme réunit sur sa personne les trois caractéristiques qui interdisent de croire que culture lettrée et civilité sont, au XVII<sup>e</sup> siècle, séparées : il doit être civil, parler selon le bon usage, aimer les belles-lettres. À ces qualités, il ajoute en outre des qualités morales importantes, notamment la capacité à entretenir des amitiés, des fidélités. Ces fidélités ne font jamais de lui un zélé : l'honnête homme n'a de projet communautaire ni pour une communauté particulière, ni pour le corps politique dans son entier. Son affaire est la capillarité des interactions sociales, pas « la république de Platon », comme on disait alors : aussi, malgré le désir des dévots, ne chasse-t-on pas le dramaturge de la cité. Son modèle a eu certainement un avenir, mais discret : il n'a pas d'éclat, il n'est pas exactement *exemplaire*, il a des manières et il se fait reconnaître par le plaisir qu'il donne à ceux qui le fréquentent. En somme, il remplit, dans l'ordre de la culture, l'idéal érasmien formulé à la fin de *La civilité puérile* :

La première partie de la civilité consiste, lorsqu'on est soi-même irréprochable, à savoir fermer les yeux sur les défauts d'autrui et à ne pas moins chérir un camarade parce qu'il a des manières plus rustiques.

ou l'avertissement qui clôt l'épître dédicatoire :

Or, nous devons considérer comme nobles tous ceux qui forment leur esprit par l'étude des arts libéraux. Que d'autres, s'ils le veulent, peignent sur leurs armoiries des lions, des aigles, des taureaux et des léopards : ceux-là possèdent plus de noblesse véritable qui peuvent inscrire sur leurs blasons autant d'armes de noblesse qu'ils ont appris d'arts libéraux.

L'honnête homme est celui qui orne son esprit pour le grandir, l'embellir, l'*orner*, et entretenir de la sorte un rapport réfléchi à soi-même en même temps qu'une aptitude permanente à la compagnie d'autrui.

Peut-on extrapoler à partir de ce modèle, fragile, de culture ? Je le crois, mais au prix d'un renoncement à un programme culturel dont l'ambition s'évaluerait en termes d'extension de son contenu.

J'ai essayé de suggérer que la culture lettrée avait été, au XVII<sup>e</sup> siècle, un *milieu*, en un sens nouveau : les « honnêtes gens » ont eu le sentiment d'inventer un espace socio-culturel inédit, espace de relations qui était aussi un espace intérieur. C'est ce milieu, intermédiaire et médiateur entre l'ancienne république des lettres et la cour, dont Bauman n'a pas aperçu l'existence. Contrairement aux deux autres « lieux », ce milieu n'est pas ordonné à un projet global de société : mais il s'institue dans le souci de se relier en avant et en arrière : cette société civile lettrée nourrit son sentiment d'existence d'un lien incontesté avec le passé et avec l'avenir, tout en conjuguant respect et irrespect, imitation et désinvolture. Il me semble que ce que je décris remplit, comme l'exemple d'un cas historique, les conditions de ce que Winnicott a appelé l'aire transitionnelle, trop connue par l'objet transitionnel, alors que pour Winnicott, elle est aussi le modèle de ce que devrait être la culture, milieu transmis afin qu'un certain nombre de tensions dues à la vie en société soient suspendues plutôt que tranchées :

Nous supposons ici que l'acceptation de la réalité est une tâche sans fin et que nul être humain ne parvient à se libérer de la tension suscitée par la mise en relation de la réalité du dedans et de la réalité du dehors, nous supposons aussi que cette tension peut être soulagée par l'aire intermédiaire d'expérience, qui n'est pas contestée (arts, religion, etc.)<sup>14</sup>.

Une aire d'expérience, qui ne doit pas être contestée, et que pour cette raison Winnicott appelle également « aire potentielle » : telle est la définition qu'il donne donc de la culture, espace potentiel où les adultes accueillent les enfants pour leur transmettre un « lot commun de l'humanité auquel des individus et des groupes peuvent contribuer et d'où chacun de nous pourra tirer quelque chose, *si nous avons un lieu où mettre ce que nous trouvons*<sup>15</sup> ».

C'est bien le caractère général de ce lieu, sa partageabilité, que nous avons à repenser : ce qui signifie aussi repenser notre manière d'enseigner, notre propre mode de subjectivation dans la culture que nous transmettons,

14. WINNICOTT (Donald Woods), *Jeu et réalité : l'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1971, p. 24.

15. *Ibid.*, p. 137.

le choix des objets que nous offrons en partage aux élèves, plus qu'une définition de compétences et de connaissances. Cela signifie que la culture n'a pas besoin d'être générale, qu'on n'a pas besoin d'un manuel qui déclinerait ses contenus, pour devenir commune : car le plus important réside dans le double mouvement de mise en réserve de soi pour se cultiver et de projection de soi sur une scène de partage : de subjectivation qui respecte la singularité individuelle et suscite l'exposition heureuse à autrui. Cela signifie enfin que nous assumions la valeur des objets que nous plaçons dans ce lieu, sans pourtant en imposer la signification : une valeur qu'ils doivent à leur durée, au partage dont ils ont été le résultat, aux liens qu'ils maintiennent vivants avec les morts, les générations précédentes. Ces objets peuvent être variés, articulés selon des discours ou des disciplines différentes : mais pour qu'ils fonctionnent comme culture commune, il faut qu'ils présentent ces qualités : qu'ils fassent plaisir, qu'ils instruisent, qu'ils jettent des ponts entre le passé ancien et l'avenir lointain ; enfin, qu'ils soient présentés, partagés, avec circonspection, avec tact. L'aire transitionnelle est un espace de traduction de soi en direction d'autrui.

Étrangement, la bifurcation par le XVII<sup>e</sup> siècle rencontre la proposition finale de Bauman. En effet, à la fin de son livre, après avoir montré la faillite des intellectuels comme législateurs, il dessine les linéaments d'un autre rôle que nous pourrions prendre :

Dans un contexte de pluralisme irréversible, un consensus à l'échelle mondiale sur les visions du monde et les valeurs étant improbable et toutes les *Weltanschauungen* étant solidement ancrées dans leurs traditions culturelles respectives (pour être plus exact, leurs institutionnalisations autonomes du pouvoir), la communication entre les traditions devient le problème majeur de notre temps. Ce problème ne semble plus temporaire ; on ne peut pas espérer qu'il soit réglé « au passage » par une sorte de conversion massive assurée par la marche irrésistible de la Raison. Il semble bien plus probable qu'il doive subsister longtemps (à moins, bien sûr, que son espérance de vie ne soit drastiquement réduite par l'absence d'un tonique adéquat). Par conséquent il réclame de manière urgente des spécialistes en traduction des traditions culturelles. La nature du problème confère à ces derniers une place absolument centrale au sein des experts requis par la vie contemporaine.

En un mot la spécialisation proposée revient à l'art de la conversation civilisée. [...] Et l'art de la conversation civilisée est une chose dont le monde pluraliste a cruellement besoin. Il ne peut négliger cet art qu'à ses risques et périls. Converser ou périr<sup>16</sup>.

---

16. *Op. cit.*, p. 185-186.