

AVANT-PROPOS

Défense et illustration de la culture générale

Qu'on lui mette en fantaisie une honnête curiosité de s'enquérir de toutes choses.
MONTAIGNE, *Essais*, I, 26.

Un biface parmi un tas de cailloux insignifiants ou les vestiges d'un feu préparé, un hamburger ou une momie, un poème romantique ou les lois de la thermodynamique... soit trois couples d'objets emblématisant par métonymie trois acceptions fondamentales du mot *culture*. Au sens « ontologique » : ce par quoi *l'homme*, dans toute l'extension générique du terme, s'est élevé au-dessus de la nature et de son animalité ; au sens « ethnographique » : l'ensemble articulé des règles et des habitudes, des représentations et des croyances, des techniques et des formes d'art propres à une *société* ou à un *groupe* humain ; au sens « classique » (ou « humaniste ») : les œuvres de la main et de l'esprit, principalement celles de l'art et de la pensée conceptuelle, qu'une société valorise (au travers de son système éducatif, de ses institutions, etc.) parce qu'elle juge que *l'individu* qui les cultive est mieux à même de réaliser son humanité tant sur le plan intellectuel qu'éthique¹. C'est à l'évidence du troisième de ces sens que procède, sous la forme insolite d'une spécification extensive, l'idée de « culture générale », dont on pourrait avancer en première approche qu'elle requiert, pour être appréhendée, la connaissance de ces diverses définitions de la culture et qu'elle implique des savoirs sur les « objets » les plus divers, à l'exemple de ceux ici choisis pour illustrer la triple homonymie que déguise le terme même de « culture ».

Or, si l'on concède à C.P. Snow que n'avoir pas la plus petite idée du second principe de la thermodynamique devrait faire rougir tout individu

1. Nous empruntons ces dénominations des trois ordres de la culture au remarquable chapitre de KAMBOUCHNER (Denis), « La Culture », dans *Notions de philosophie III*, Paris, Gallimard, « Folio », 1995.

qui se targue d'une culture générale (fût-il un « littéraire »)², au vu des retombées scientifiques et philosophiques d'une loi physique aussi fondamentale, fera-t-on, à l'exemple de tel jeu radiophonique ou télévisé, de la période préhistorique dont le biface est emblématique (l'Acheuléen), voire de la composition culinaire (?) d'un hamburger, les requisits indiscutables d'une *solide* culture générale ? On pourra s'amuser ou s'agacer, dans le même ordre d'idée, de voir considérées comme éléments de culture générale, des connaissances aussi disparates que celles de la taille de Louis XIV, des rimes d'une chanson de Johnny Hallyday ou de l'identité du vainqueur de la médaille d'or en boxe, catégorie mi-mouche, lors des jeux olympiques de Sydney... Nous n'inventons pas ces exemples, prélevés au hasard dans l'un de ces étranges « cahiers de culture générale », dont le succès semble moins témoigner, chez leurs acquéreurs, d'un appétit de culture que d'un anxieux besoin d'en mesurer ou d'en accroître le supposé *niveau*, sur fond d'émulation compétitive. Finalité sans fin, réduite à l'ordre du quantifiable, dont la cynique exploitation commerciale pourrait dévoiler les fondements idéologiques de la culture générale, là où nous préfererons discerner un dévoiement de son principe essentiellement démocratique. D'aucuns jugeront contestable, puisque si volontiers contesté, le rapprochement que nous posons d'emblée entre démocratie et culture générale : n'est-elle pas aujourd'hui ce qui hiérarchise dans l'ombre, après l'avoir fait en pleine lumière autrefois ? Sans nul doute, le thème offert à la réflexion des divers contributeurs du présent numéro d'*Atala* s'inscrivait dans un contexte qui lui laissait peu de chances d'échapper à des clivages politiques et idéologiques marqués.

De la culture générale on peut dire en effet, jouant du sous-entendu ironique qui rend si délectable la qualification cartésienne du bon sens, qu'elle est bien de nos jours « la chose du monde la mieux *partagée*³ ». De fait, ce qui en elle serait censé constituer un socle commun de connaissances fait l'objet de partages notionnels aux frontières incessamment mouvantes, cependant que ce dont elle devrait manifester l'unité est instrumenté en faveur d'autres formes de partage où s'anéantissent les valeurs communes qu'elle est censée promouvoir : stratégies sociales

2. Voir SNOW (Charles Percy), *The Two Cultures*, Cambridge University Press, 2nd ed., 1963 (1st ed., 1959) ; *Les Deux cultures*, Jean-Jacques Pauvert, « Libertés nouvelles », 1968 ; ce physicien et écrivain estime que, du point de vue d'une culture scientifique, demander en quoi consiste la seconde loi de la thermodynamique équivaut à poser, à quiconque se prétend cultivé, la question : « Avez-vous lu Shakespeare ? ».

3. N'oublions pas la suite en effet : « car chacun pense en être si bien pourvu que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont ».

de « distinction », voire de discrimination, rivalités ludiques où le plus prompt des compétiteurs se verra récompensé de s'être montré plus incollable (plus cultivé ?) que ses adversaires, aisance à passer d'un champ culturel à l'autre sans intention que de lubrifier les rouages d'une tractation diplomatique ou commerciale, etc. La constance de ces effets, le décri bien intentionné dont cette culture de communication et son utilitarisme pragmatique font l'objet, n'inviteraient-ils pas à penser qu'ils procèdent du concept même de culture générale, par nature idéologique comme le soutient dans ces pages Denis Kermen⁴ ? Le mieux pour en juger sera de remonter à ses origines, qu'on s'accorde généralement à situer dans la Grèce du IV^e siècle.

Car ce n'est pas d'aujourd'hui que la culture générale est entrée dans l'ère du soupçon, doxa de gauche et de droite se donnant sur ce plan étrangement la main. L'idée s'en est formée il y a plus de deux mille ans dans un contexte de vive polémique, et l'histoire de ses avatars, liés qu'ils sont à des configurations sociales et anthropologiques toujours spécifiques, atteste qu'il est dans sa nature de susciter de puissants investissements intellectuels et affectifs. Il n'entre pas dans nos intentions de retracer, fût-ce de manière cavalière, une histoire de la culture générale et de ses représentations, mais seulement de nous arrêter sur deux moments emblématiques, susceptibles d'éclairer ses origines et son projet. En tentant de déterminer le concept de culture générale et de repérer ses topiques, avant de discuter brièvement ses valeurs émancipatrices et démocratiques, nous n'avons d'autre ambition que d'esquisser un cadrage notionnel et d'amorcer un débat qui seront continués, et largement approfondis, par les auteurs réunis dans ce volume.

Récit de la culture générale (1) : la Grèce et le moment d'Isocrate

Lorsqu'on fait remonter au rhéteur Isocrate (436-338 av. J.-C.) « l'invention » de la culture générale, c'est pour la distinguer de cette autre culture non spécialisée que promouvaient les sophistes en dispensant un enseignement fondé sur une anthropologie pratique et un art de persuader par la parole. La *technè* sophistique s'est attirée, comme on sait, les foudres de Platon, et de beaucoup d'autres avec lui, au motif que sa prétention à débattre victorieusement de tout sujet cantonnait la culture à une fonction utilitaire et pragmatique. Faisant d'elle un instrument de pouvoir

4. Voir sa contribution « De la culture générale comme idéologie », *infra* p. 47.

dans le cadre d'une joute argumentative où l'essentiel est d'éclipser son adversaire, l'éloquence sophistique ne témoigne d'aucune préoccupation sincère de l'humain et du vrai. Même si, parmi ses maîtres les plus illustres, Protagoras pose que « l'homme est la mesure de toute chose⁵ », cet anthropocentrisme n'est pas plus humaniste que démocratique : il importe de connaître l'homme pour mieux exploiter en lui les ressources de la persuasion, et il ne donne la mesure de toute chose que pour autant qu'il n'existe de vérités qu'immanentes aux sociétés humaines, faute de normes transcendantes susceptibles de les fixer. Démagogue et non démocrate, le sophiste n'accorde à tout citoyen le droit d'avoir une opinion que pour être en mesure de lui imposer la sienne ; de la raison il ne reconnaît que la raison du plus fort. Peu importe que la critique platonicienne ne rende pas réellement justice à la profondeur de vue des Gorgias ou des Protagoras. Elle n'en dénonce pas moins avec force une instrumentalisation de la culture où se déchiffrent sans mal les prémices d'une culture de la communication, ainsi qu'on la dénommerait aujourd'hui, culture que son universalisme supposé n'autorise pas à confondre avec la culture générale dont elle est l'envers à maints égards. Où l'on voit que les soupçons formulés à l'encontre de la culture générale portent souvent sur des représentations adjacentes qui ne touchent pas nécessairement à son essence.

Que la technique oratoire des sophistes et leur conception d'une culture habilitant à parler de toute chose n'aient certes pas été sans rapport avec la naissance à Athènes d'une démocratie directe, n'empêche nullement, dans l'image qu'en donne Platon, que la sophistique ait réservé à cette culture un statut ancillaire, ni que les sophistes aient d'abord apprécié dans la démocratie le crédit qu'elle donnait à leur enseignement. À Socrate qui lui demande quels biens sa science est censée produire, Gorgias répond, dans le dialogue de Platon qui porte son nom, qu'elle rend libre celui qui la possède tout en lui permettant de commander aux autres dans sa cité⁶. Affranchissement personnel au service d'une *libido dominandi* : d'évidence l'érudition sophistique n'est pas plus humaniste qu'elle n'est authentiquement démocratique. Fondée sur un pessimisme théorique radical, elle soutient qu'on peut tout savoir parce qu'il n'y a finalement rien à savoir, sinon ce qui s'appuie sur l'expérience et la valorisation sociale des connaissances. Dans une telle conception de la culture générale, la valeur culture se dilapide puisqu'elle ne s'apprécie

5. Célèbre propos, rapporté par Sextus Empiricus (*Contre les mathématiciens*) aussi bien que par Platon (*Théétète*).

6. *Gorgias*, 452 c.

qu'à l'aune des attentes du corps social, hors toute considération de vérité et de construction de soi. Ce sont alors l'astuce et la vie qui l'emportent⁷. Et s'il ne s'agissait que de cela ! Ayant l'affrontement pour principe, la rhétorique sophistique (qui se compare volontiers à une arme) ne se déploie que pour subjuguier et réduire au silence. En imposer pour s'imposer : l'aptitude à parler de tout, en l'espèce, ne repose pas sur l'étendue d'une culture, mais sur sa masse ; elle ne rapproche pas les hommes entre eux, mais les oppose les uns aux autres. Oui cette culture-là est *écrasante* ; oui elle est une culture de *distinction*.

En quoi Isocrate, d'une dizaine d'années plus âgé que Platon, et qui fut notamment un disciple de Gorgias et de Protagoras, se sépare-t-il de ses maîtres sophistes ? En cela qu'il entend prouver à la fois la possibilité d'une réelle culture intellectuelle et sa valeur morale. Dans un discours intitulé *Sur l'Échange*⁸, Isocrate se livre sur le tard (il a plus de quatre-vingts ans) à une apologie de sa méthode, laquelle vise à l'éducation intégrale de l'esprit humain. Il est ainsi parmi les premiers à tracer un programme d'ensemble où se rejoignent des préoccupations morales, sociales et intellectuelles. Aussi bien considère-t-on que la *paideia* isocratique a en quelque sorte fondé la notion d'*humanités*. De fait, plus qu'un programme scolaire, elle se propose d'être une formation de soi, qui fasse advenir l'homme en l'homme à tous les âges de la vie. La culture générale telle que la conçoit Isocrate est donc une culture de l'humanité de l'homme, ce pourquoi Cicéron, son héritier latin, pourra la rebaptiser *humanitas*.

Quels sont ses présupposés et son programme ?

De Gorgias, en particulier, Isocrate hérite l'idée que l'homme, par nature, ne peut acquérir une science certaine (*épistémè*) qui lui permettrait de définir en toutes circonstances ce qu'il faudrait faire ou dire. C'est en cela qu'il s'oppose radicalement au platonisme. À ses yeux, le mieux qu'on puisse espérer est d'atteindre la solution la meilleure en fonction de la juste opinion (*doxa*) qu'on se fait des choses. Telle est donc la faculté de réflexion qu'il convient d'acquérir, en privilégiant ce qui sert à la fois

7. C'est ce que souligne Jean-Louis Poirier dans la brève notice sur les sophistes qu'il a rédigée pour l'édition de La Pléiade consacrée aux *Présocratiques* (Gallimard, 1988, p. 1518-1523). Notons qu'en plaidant aujourd'hui dans les concours de la fonction publique pour un recul de la valeur culture en elle-même au profit de savoirs touchant de plus près à l'actualité (sociale, économique, politique...), on ne ferait sans doute pas mal de se demander si ce n'est pas à une conception sophistique du discours que l'on ferait ainsi retour, avec le risque que les effets de discrimination sociale qu'on prétend vertueusement contourner de la sorte ne se renforcent en favorisant les maîtres de la parole, plus probables « héritiers » d'une aisance dont il est notoire qu'elle ne s'acquiert pas seulement sur les bancs de l'école.

8. Cité ici dans l'édition des *Discours*, t. 3 : *Sur la Paix, Aréopagitique, Sur l'Échange*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

la parole et l'action. Isocrate ne juge cependant pas inutile l'enseignement des sciences (géométrie, astronomie, mathématique...), quand même il concède qu'elles ne portent pas directement secours dans l'action (sauf à vouloir les enseigner); simplement il en fait une étape préliminaire, en guise de « gymnastique intellectuelle » (*gumnasian [...] tès psuchès*) préparatoire à l'étude de questions plus sérieuses. Une culture générale scientifique n'est donc pas exclue de la culture générale (*enkuklios paideia*) telle que la conçoit Isocrate. De même l'éristique (l'art de la controverse), la musique, la grammaire, les doctrines philosophiques..., à la condition de ne pas entrer trop avant dans leurs vaines disquisitions, sont utiles en termes de formation intellectuelle. Mais rien ne sert de se spécialiser, car seul importe ce qui se trouve à l'horizon de ces disciplines et à quoi elles doivent principalement contribuer : l'éducation de la parole (*tôn logôn paideian*).

C'est parce qu'elle s'accomplit dans un art de la parole, en effet, que la culture générale est à la fois humaniste et démocratique. Par la parole nous pouvons nous convaincre mutuellement, nous faire apparaître clairement l'objet de nos décisions, construire des villes, fixer des lois, cultiver les arts, etc. La parole précise est le signe d'une pensée juste; la parole vraie, c'est-à-dire conforme à la loi et à la justice, est celui d'une âme saine et loyale. De là vient que la qualité d'une culture générale ne se mesure ni à son étendue, ni à l'usage éristique que l'on en fait; elle se juge à ces trois critères entre lesquels, ainsi que l'énonce parfaitement Denis Kambouchner dans sa contribution à ce volume⁹, Isocrate établit une étroite solidarité : le bien-dire, le bien-penser et le bien-agir. Seuls « ceux qui doivent leur talent de parole à la culture et au raisonnement », écrit notre rhéteur, « ne disent rien sans examen et commettent moins d'erreurs dans leurs actions ». L'aisance à discourir, certains la possèdent par nature, ou par hasard, mais cette facilité sans culture, observe-t-il encore, « conduit d'ordinaire à parler à la légère¹⁰ »; il n'y a donc pas de bien-dire dissocié d'un bien-penser. L'un et l'autre s'attestent à leur tour dans un bien-agir, hors duquel ils n'auraient ni valeur ni fonction; une attitude pacifique et bienveillante envers ses proches ou ses concitoyens, une bonne gestion de ses affaires particulières et de celles de l'État sont les clés d'une action utile, honnête et juste.

Comment atteindre cet idéal de convenance entre la parole, la pensée et l'action qui constitue la fin de la *paideia* isocratique? Principalement dans la pratique des beaux discours. Qui veut en effet les rendre dignes

9. Sous le beau titre « Les humanités démunies » (voir p. 87).

10. Sur l'Échange, 292 (les chiffres renvoient non à la pagination, mais à la numérotation des paragraphes).

d'honneur et de louange, doit choisir des sujets élevés qui incitent à fréquenter des exemples de conduites soucieuses de l'intérêt général. L'éloquence et la réflexion, la nécessité aussi de se forger un *ethos* de personne vertueuse et bien considérée pour convaincre, obligent l'orateur à coïncider le plus possible avec les qualités éthiques dont les discours bien composés requièrent la mise en œuvre. Quant à l'enseignement de cette culture, il est fondé sur le respect d'autrui et sur la conviction qu'on peut améliorer la nature humaine. Isocrate ne doute pas qu'il est donné à chacun de pouvoir développer sa pensée, et que l'acquisition d'une culture générale, par un travail assidu et des exercices appropriés, peut rendre les esprits moins doués supérieurs à ceux qui ont négligé leurs dons.

Partant, on ne devrait avoir aucun sujet de calomnier, s'insurge Isocrate, une culture et une éducation qui s'assignent de tels objectifs. Si la fin de la culture générale est d'apprendre à débattre utilement de choses utiles pour l'homme et la cité, si l'éloquence politique est soutenue par la recherche du bien commun et non par le seul goût de l'affrontement, s'en prendre à leur enseignement revient à s'en prendre à notre humanité même, dont elles sont la plus haute manifestation. C'est pourquoi Isocrate consacre de longs développements à réfuter la défiance, pour lui bassement envieuse et jalouse, que beaucoup expriment envers une forme de culture intellectuelle qu'ils accusent de tous les maux. Le fait vaut d'être noté : l'enseignement d'une culture générale d'inspiration humaniste n'a, depuis ses origines, jamais cessé d'avoir à se défendre contre ses détracteurs. Au temps des sophistes, il s'agissait d'abord de prouver que l'art oratoire, le talent de persuader, ne produisaient pas nécessairement des charlatans intéressés et corrupteurs de la jeunesse. Isocrate n'a certes pas la naïveté de croire que la culture rend bon : « un art capable d'inculquer l'honnêteté et la justice aux gens peu disposés naturellement à la vertu, n'a jamais existé et n'existe pas maintenant », observe-t-il sans illusion¹¹ ; il n'ignore pas que des individus cultivés peuvent être dépravés, ni que la culture peut se retourner contre la culture. Mais cela ne prouve rien, selon lui, ni contre le professeur bien intentionné qu'on ne peut accuser d'avoir perverti ses disciples — serait-ce parce qu'on a appris la science du pugilat qu'on se verrait sitôt enclin à frapper les passants¹² ? — ni contre la culture générale, puisqu'il est avéré qu'elle seule peut perfectionner l'humain et produire le bonheur dans la cité.

11. *Ibid.*, 274.

12. Topos proprement sophiste, que Gorgias sert aussi à Socrate ; voir *Gorgias*, 456 b.

Récit de la culture générale (2): la Renaissance et le moment de Rabelais

Venons-en maintenant à un autre grand moment fondateur de la « valeur culture générale » que l'on situe ordinairement à l'âge renaissant. Sans entrer dans de tortueux débats sur la notion même d'humanisme et ses réinterprétations successives, rappelons, en nous appuyant sur un remarquable ouvrage de Stéphane Toussaint¹³, quelques données qui intéressent de près notre sujet. D'une part la culture telle que la conçoivent les humanistes mérite pleinement le nom de culture générale dans la mesure où elle est loin de se limiter à la reviviscence des lettres gréco-latines, enrichies de l'apport chrétien, à quoi elle se voit trop souvent restreinte. Les penseurs italiens de la Renaissance, en particulier, ne tenaient pas la Grèce pour seul et premier berceau de la culture ; ils se tournaient également vers l'Orient, vers les cultures hébraïques, égyptiennes, chaldéennes, indiennes. ... L'homme tel que le conçoit un Pic de La Mirandole « se sent libre de dialoguer, écrit S. Toussaint, avec toutes les traditions mondiales dans le rêve d'une unité spirituelle fondée en culture plus qu'en nature¹⁴ ». La culture humaniste est encore une culture *générale* parce qu'elle implique l'échange intellectuel, la circulation des connaissances de tous ordres entre les micro-sociétés doctes qui pullulent dans la sphère européenne des XV^e et XVI^e siècles. Enfin c'est une culture dont la généralité s'appuie, depuis Marsile Ficin, sur le pacte scellé entre trois valeurs cardinales que sont l'éducation (*studia humanitatis*), la bienveillance (*charitas ou philanthropia*) et l'unité humaine (*unitas hominum*). Cette solidarité nouvelle, tendue vers le projet d'une libération responsable de l'homme par la culture, fait que l'utilité sociale, morale et politique des « humanités » demeure, à la Renaissance, une évidence incontestée. Surtout, elle accompagne la conviction, chez divers maîtres de la pédagogie humaniste, en général très attentive à la nature de l'enfant, qu'un grand esprit peut naître pauvre et que les obstacles du tempérament, de la famille et des préjugés sociaux peuvent être brisés, là où les études libérales antiques demeuraient, pour l'essentiel, le privilège des élites. Revisitons à présent ces données en évoquant la manière dont François Rabelais figure, dans son *Gargantua*, l'enseignement d'une culture générale.

Gargantua est au premier chef un roman d'éducation, le roman de l'éducation d'un prince chrétien. Le récit de cette éducation retrace,

13. TOUSSAINT (Stéphane), *Humanismes antihumanismes de Ficin à Heidegger*, t. 1 : *Humanitas et rentabilité*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

14. *Ibid.*, p. 134.

dans le cadre d'une épopée bouffonne, les processus conjoints, évidemment symboliques, d'hominisation et d'humanisation d'un géant. L'une et l'autre sont le fruit d'une éducation (l'enseignement, par le précepteur Ponocrates, d'une culture générale) et d'une formation dispensée par la vie (les solidarités familiales et communautaires, l'amitié, l'expérience de la guerre...). C'est précisément ce complexe, dans lequel s'intègrent, se relativisent et se problématissent les contenus et les fins de la culture générale, qui nous intéresse.

Au temps de sa prime enfance, le fils de Gargamelle et de Grandgousier, était réputé un étonnant *jaseur*, à *la bouche fraîche*, dont la puissante idiosyncrasie s'était particulièrement révélée lors de la merveilleuse invention des torche-culs les plus improbables. Problème : pour inventive qu'elle fût, la parole du bambin demeurait totalement inféodée au corps ; elle était celle d'un enfant bloqué au stade anal. Grandgousier, d'abord époustoufflé par le merveilleux entendement de son fils, va donc bientôt déchanter. Ayant confié l'éducation de son garçon à quelques « vieux tousseux », qui n'ont fait que l'engoncer un peu plus dans cette dévotion aux jouissances du bas corporel, il découvre, après des années d'apprentissages infructueux, que Gargantua, devenu « niais, tout rêveux et rassoté », ne sait pas parler. Il est finalement resté un *infans*, étymologiquement « celui qui ne parle pas », qui ne s'est pas encore intégré à l'économie sociale de la parole. C'est là ce que démontre la confrontation avec le page Eudemon, premier moment de crise capital dans l'éducation de Gargantua. Eudemon (le bien doué), après seulement deux années d'étude, contre cinquante-six pour Gargantua, fait à celui-ci un petit compliment dont la parfaite éloquence rappelle l'importance, dans la sociabilité mondaine et humaniste, de l'honnêteté, de l'élégance, de la politesse, éminentes valeurs d'une mesure à la fois éthique, sociale et esthétique selon les préceptes d'Isocrate notamment. Mais c'est la réaction de Gargantua qui nous délivre la vraie signification du discours d'Eudemon : il se met à pleurer *comme une vache*, sans qu'on puisse *tirer de lui une parole non plus qu'un pet d'un âne mort*. Ces savoureuses comparaisons montrent assez qu'un usage mesuré et raffiné de la parole élève vers l'humanité, cependant que l'impuissance à s'exprimer dans un langage articulé ravale à l'animalité, conception du *logos* héritée d'Aristote et du reste tout à fait topique chez les humanistes. L'aphasie du géant atteste par conséquent la validité intellectuelle et esthétique du modèle classique incarné par Eudemon.

Jusqu'ici, rien qui nous éloigne véritablement d'Isocrate. Mais poursuivons. Devant cette faillite humiliante, Grandgousier confie son rejeton à un grand pédagogue, Ponocrates (le savant). Il ne faudrait évidemment pas

prendre pour un modèle de l'éducation humaniste celle que dispense son nouveau précepteur à Gargantua ; ce serait oublier qu'elle est prise dans le jeu de la chronique gigantale. Toute délirante qu'elle soit par son ampleur, cependant, elle n'en actualise pas moins un modèle absolu de culture générale. Aucun domaine, aucun moyen de la formation du corps et de l'esprit ne s'y trouve en effet négligé. Les activités les plus anodines font même l'objet d'une sémantisation et d'une intellectualisation systématiques : on continue la leçon pendant les repas, on examine les arbres et les plantes durant les promenades... tout est culture, tout se joue et prend sens dans le cours d'une éducation globale, vécue comme un délectable loisir.

Quels sont alors les effets de l'enseignement d'une culture aussi littéralement générale, en son incarnation fantasmatique la plus aboutie ? À un premier niveau, elle triomphe dans *La concion que fit Gargantua es vaincus*, autrement dit dans ce beau morceau d'éloquence que le géant déploie, au chapitre 48, devant les troupes de Pichrocole, battues à plate couture, et que l'on suppose désormais attentives à une parole juste et mesurée. Avec ce discours, nous tenons la preuve que Gargantua a non seulement tiré les bénéfices de sa culture, mais qu'il est désormais passé maître dans l'art de conduire humainement et rationnellement sa pensée. Plus que jamais, maîtriser la parole, c'est maîtriser le monde, conjurer l'immonde, instituer l'ordre dans la cité. La *concion* de Gargantua fait entendre l'éloquence souveraine d'un roi de paix. Elle accomplit sans nul doute, en même temps que l'idéal du « beau Prince » renaissant, le modèle du bien-dire, du bien-penser et du bien-agir que l'humanisme a poursuivi à son tour, et dont les vertus seront tragiquement mises à mal par les guerres de Religion.

Mais ne seraient-elles pas d'ores et déjà interrogées dans *Gargantua* ? Il semblerait bien que Rabelais, en effet, (et il n'est pas le seul en son temps) n'ait en rien confondu ce qui était de l'ordre de l'idéal et ce qui continuait d'obéir au principe de réalité. En ce sens, on ne peut pas soutenir que la culture générale, telle qu'il la fait enseigner à Ponocrates, se repaisse d'illusions sur sa capacité d'éradiquer la barbarie, le mépris, la malveillance. Ce serait caricaturer l'humanisme que de l'inculper après coup de l'angélisme que trahirait sa confiance aveugle dans les vertus régulatrices de l'éducation et de la culture. Dans *Gargantua* les choses sont beaucoup plus nuancées et complexes. On ne peut, par exemple, négliger le fait qu'un autre grand morceau d'éloquence cicéronienne a fait la preuve, en contrepoint de la *concion*, de sa déplorable inefficacité : la harangue de l'ambassadeur Ulrich Gallet à Pichrocole, pour le dissuader

d'entreprendre une guerre coûteuse et inutile, n'a eu pour tout succès que d'accroître la fureur de ce dernier et de précipiter le conflit. En mettant aussi en scène la déroute d'un *apte dicere* (d'un dire mesuré et approprié), Rabelais trahit ce qu'il faut bien appeler un certain désenchantement humaniste devant l'absence de souveraineté immédiate de la parole : il est désespérant de ne pouvoir faire entendre raison à l'emporté, fût-ce en usant à la perfection du *logos*. La culture générale convoquée dans la *concion* de Gargantua (qui mentionne Moïse, César, Cicéron...) voudrait conjurer, mais n'a pu empêcher, le déchaînement de la violence ; elle n'en trouve pas moins dans son refus la confirmation de son absolue nécessité et, en tant que projet personnel et social, celle de sa prééminence incontestable. C'est du reste pourquoi les séditieux qui ont poussé à la guerre seront condamnés à... serrer les presses de l'imprimerie que Gargantua a nouvellement instituée. Comprendons : n'est pas allégorisée par cette peine symbolique l'inéluctable victoire des humanités civilisatrices sur l'inquiétante négation que représente la violente misologie de Pichrocole, mais plutôt figurée la conviction — ni tragique ni optimiste, simplement volontariste —, que les humanités se conjuguent non point au passé mais au futur, qu'il est sans cesse besoin de les cultiver, de les vivifier et surtout de les redéfinir, comme l'ont fait les humanistes et Rabelais lui-même. L'expérience de la guerre, postérieure à celle de l'éducation, et qui la justifie plutôt qu'elle ne la relativise, prouve que la culture ne sauve ni ne fonde rien par elle-même que dans le combat incessant qu'elle mène pour préserver l'avenir en actualisant le passé (c'est en tout cas le sens que nous donnons au motif des presses d'imprimerie). On peut toujours faire retour vers l'inhumain, comme on peut toujours devenir plus humain. De là l'extraordinaire vitalité que Rabelais insuffle à l'idée de culture générale en la subordonnant au processus d'une humanisation et d'une émancipation où la parole se fait action.

Un autre trait du récit prouve en effet avec quelle profondeur Rabelais en a médité les ambiguïtés et les conditions de validité, loin d'une pure et simple incantation de ses valeurs. Car même dans son désir, proprement gigantal, de frôler la totalisation des savoirs, la culture générale enseignée sous la houlette de Ponocrates demeure, en elle-même, insuffisante. Une dimension capitale manque à la pleine réalisation de ses visées, que la conjonction finale du bien-dire, du bien-penser et du bien-agir n'achève pas. Enfant, on l'a noté, Gargantua parlait d'abondance, avec une impayable verdeur scatologique et un sens aigu de la repartie. Lorsqu'il absorbe l'immense programme de culture générale établi par Ponocrates, on ne l'entend plus, et il n'est d'ailleurs presque pas désigné par son nom,

signe de sa dépersonnalisation et de sa banalisation. L'éloquence dont il fait preuve après la déroute des troupes pichrocolines est sans doute une forme admirablement accomplie de la parole, mais elle n'en est pas le tout, ni celui, par conséquent, de la culture générale. Pour prix de ses talents académiques, le géant humanisé a perdu en chemin la drôlerie, la créativité, la loquacité débridée et conviviale qui fut aussi, au début du roman, celle des « bien ivres ». Fort heureusement, le bouillant frère Jean, qui se targue de son inculture, prend la relève de cette parlure franche et joyeuse sitôt que Gargantua est devenu un *homme cultivé*. Il est clair, pour Rabelais, qu'aucune culture ne doit aboutir à tarir les sources vives de la parole. Dans la généralité de la culture, il convient donc d'inclure la valeur imprescriptible du *pantagruélisme*, entendu comme l'usage humain, chaleureux, bienveillant, libre, inventif et *singulier* de la parole. La culture véritablement générale que prône Rabelais excède ainsi de beaucoup les seules « humanités ». Dans l'*unitas hominis* que figure *Gargantua*, toutes les formes de culture sont accueillies, les formes carnavalesques comme les formes savantes, les inventions poétiques les plus audacieuses comme les modalités les plus réglées de l'éloquence. Mais toujours avec cette idée que ce sont les fins proprement humaines de la culture qui importent : la paix, l'amitié, la convivialité, la gaieté ont charge de conjurer les noires tragédies dans lesquelles il n'est pourtant jamais promis, on l'a dit, que l'humanité ne puisse à nouveau sombrer¹⁵.

Cette valeur suprême de partage, suivant laquelle une culture générale n'achève pleinement son sens et sa généralité que dans l'échange, dans la reconnaissance de tout autrui humain, sur fond de précarité absolue, a trouvé sa confirmation la plus radicale dans les camps de concentration, ainsi que le montre de fort belle manière l'article de Michèle Rosellini « La culture générale, condition de survie ? ».

Concluons notre second « moment » sur un point dont on va mesurer bientôt l'importance. La conception de la culture générale que propose cette délectable chronique gigantesque requiert, pour être saisie dans toutes ses implications, un travail d'interprétation. Or la nécessité de ce travail, sérieux et ludique tout ensemble, est très exactement le problème que soulève, au seuil de la fable, le célèbre « Prologue » de *Gargantua*. Autant dire qu'une culture générale n'atteint corrélativement son objet que dans la translation qu'elle nous oblige à effectuer, de l'espace des connaissances qu'elle cumule vers celui des interprétations qui jugent de leur statut et de leurs usages possibles.

15. C'est pourquoi Thélème ne figure qu'un suspens parfaitement utopique de l'histoire.

De l'humanisme à nos jours : les parcours d'*Atala*

Avec l'humanisme on peut considérer que sont parachevées, jusque dans leur dimension problématique, les grandes orientations de ce qui sera appelé à devenir, à compter du XVIII^e siècle, une réflexion proprement pédagogique, centrée sur les représentations « modernes » de la culture générale et sur la manière de structurer autour d'elles l'organisation des systèmes éducatifs.

On trouvera étudiés des aspects très importants de cette réflexion, dans l'article de Denis Kermen qui analyse avec brio les modèles (et leurs soubassements « idéologiques ») élaborés au XVIII^e puis au début du XIX^e siècle par Giambattista Vico et Destutt de Tracy, ainsi que dans celui de Jean-Gaël Barbara qui s'attache pour sa part aux systèmes d'enseignement qui se sont succédé en France depuis le XIX^e siècle, en fonction d'interprétations muables et confuses de l'expression *culture générale*, dont il retrace l'origine et débrouille la polysémie pour en faire apparaître, de façon très éclairante, les incidences concrètes. L'historien Gauthier Aubert s'intéresse, quant à lui, aux « cabinets de curiosité », autrement dit aux pratiques de collection d'objets hétéroclites qui incarnèrent au XVIII^e siècle, avec leur manière singulière de refléter le monde dans sa globalité et sa diversité, un certain rêve de culture générale, voisin de l'idéal qui anima l'encyclopédisme.

Quant à l'enseignement actuel de la culture générale (en tant que « discipline »), il est médité sous deux angles de vue. Maxime Abolgassemi, tout d'abord, également coordonnateur du présent numéro, théorise finement la manière dont il prépare ses étudiants en classes préparatoires aux grandes écoles de management ; il démontre qu'une formation à la culture générale peut échapper aux célèbres soupçons que Bourdieu et Passeron ont lourdement fait peser sur elle. Thierry Leterre, co-auteur d'un manuel de culture générale, signale pour sa part les paradoxes et les impasses inhérents à la conception de ce genre d'ouvrages, et nous explique comment il a tenté de leur trouver une issue.

Enfin, d'hier à aujourd'hui, le dense et vigoureux article de Denis Kambouchner, interroge la crise des humanités, en se tenant aussi bien à distance des mises en cause antihumanistes dont elles ont fait l'objet, que des apologies gesticulatoires qui se contentent d'en réaffirmer les valeurs, omettant de prendre en compte, comme il le fait lui-même, ce qui, de l'intérieur, a pu contribuer à fragiliser le modèle qu'elles proposaient.

On aurait certes pu ajouter à notre réflexion sur les « humanités » et à la manière dont elles ont préparé l'émergence, au siècle des Lumières,

de la culture générale proprement dite, une étape intermédiaire, celle de l'honnêteté classique. Et gloser par exemple la fameuse proposition de Pascal censée valoir pour une définition emblématique de la culture générale : « il est bien plus beau de savoir quelque chose de tout que de savoir tout d'une chose ; cette universalité est la plus belle ». Nous avons préféré renvoyer sur ce point à l'article d'Yvan Elissalde « Peut-il y avoir une culture autre que générale ? » dont l'approche très synthétique nous a convaincu qu'elle méritait d'inaugurer la série des contributions ici réunies. Plus important aurait été encore, dans la perspective qui nous intéresse, l'idéal de civilité qui donna pleinement son sens à l'apologie de cette « universalité la plus belle » comme fondement d'une culture de l'honnête homme. Le brillant article d'Hélène Merlin, qui en retrouve la signification profonde, contre les délégitimations sociologiques dont la civilité classique a trop souvent fait l'objet, nous a heureusement dispensé de l'évoquer.

Nous voudrions pour conclure — dans le prolongement de ces conceptualisations antiques et renaissantes de la culture générale —, nous demander à quel titre celle-ci mérite, en dépit des critiques (parfois très légitimes) dont elle fait l'objet, de se voir reconnues des vertus émancipatrices et démocratiques. Quatre « conflits » retiendront plus spécialement notre attention.

Totalité vs généralité

Il est bien entendu qu'un savoir universel empirique (une *polymathie*) est chose impossible ; seules des opérations manipulatoires du langage et de la pensée, telles qu'en pratiquaient les sophistes, pourraient le donner à croire. Homère, du reste l'avait déjà laissé entendre au chant XII de *L'Odyssee*. Ce que les Sirènes promettent, à qui se livre à leurs chants envoûtants, c'est de repartir « charmé, lourd d'un plus lourd trésor de science » ; ne savent-elles pas « tout ce qui advient sur la terre féconde¹⁶ » ? L'offre faite à Ulysse est donc rien moins que celle d'une connaissance universelle et absolue. Que tout homme soit tenté de la convoiter est prouvé par le brûlant désir d'Ulysse, qui fait signe à ses compagnons de lui ôter ses liens. Mais ces liens inexorablement resserrés par Euryloque et Périmède sont ceux de notre condition d'homme qui nous enjoint de renoncer à un privilège dont seul un dieu pourrait se prévaloir. Vouloir tout savoir de ce qui est et de ce qui advient n'exprime pas seulement le vain espoir de transcender notre finitude, c'est une illusion déshumanisante et mortifère. Ce choix d'être et de demeurer homme parmi les hommes

16. HOMÈRE, *L'Odyssee*, trad. par Philippe Jaccottet, Paris, La Découverte, 2004, XII, v. 186-196.

qui donne son sens allégorique au périple ulysseé, passait inévitablement par la tentation et le refus d'un savoir absolu. Aussi la culture générale ne peut-elle, lucidement, prêter refuge à quelque absurde fantasme d'universalité. En ce sens on ne saurait dire qu'elle propose un idéal ; on pourrait même la définir, d'abord, par ce à quoi elle renonce plutôt que par ce à quoi elle aspire. Dans son principe, elle est deuil de la totalité. C'est même là un des fondements de son humanisme, et de sa vertu démocratique, puisqu'elle se réajuste de la sorte à la mesure et à la portée de tout homme.

Si ce deuil s'impose à l'échelle de l'individu, la mélancolie qu'il pourrait engendrer (au lieu qu'il devrait plutôt nous affranchir) serait-elle consolée par l'accès virtuel à la totalité des savoirs qu'offrait hier la première et dernière des encyclopédies — celle de Diderot et d'Alembert¹⁷ — et qu'autorise aujourd'hui Internet, le seul espace à la mesure d'une si prodigieuse inflation des connaissances qu'aucune encyclopédie imprimée ne pourrait prétendre désormais en donner une idée, même partielle ? Voltaire avait, à sa manière, déjà répondu à cette question en publiant son fameux *Dictionnaire philosophique*.

Le XVIII^e siècle fut, de l'avis de Don Calmet, une des cibles favorites de Voltaire, « le siècle des dictionnaires ». Sans doute parce que l'homme des Lumières inscrivait son désir d'avoir des « clartés de tout » dans la continuité de l'idéal humaniste et classique, mais aussi parce que la culture générale se colorait déjà de l'esprit bourgeois, aimant à faire le décompte et la recension de ses biens. Voltaire pour sa part, avec son dictionnaire raisonné et portatif, écrit en quelque sorte le premier manuel de culture générale. Le tout-venant de l'ordre alphabétique n'ordonne ni ne hiérarchise les domaines de savoir ; ils n'en restent pas moins unifiés par un même projet (« écrasons l'infâme ! »). Le but n'est pas tant de compiler des connaissances que de sélectionner des objets culturels hautement signifiants, dont la définition implique une « lecture » qui nous éclaire sur leurs usages, sur les préjugés ou les représentations qui leur sont associés et, à travers eux, sur notre rapport aux livres, aux institutions, à la tradition, à l'autorité, etc. Un souci constant d'interprétation, de confrontation, de mise en relation, de réappropriation subjective des savoirs érudits, voilà ce qui établit le statut proprement culturel desdits objets et les fait concourir à l'édification d'un programme de culture générale. On dira que cette orientation interprétative, transcendant la recension et l'information, existe aussi dans l'*Encyclopédie*. Il est vrai.

17. Première en France s'entend, et dernière au sens où elle pouvait encore prétendre à une synthèse des savoirs et des savoir-faire humains qui devint très vite utopique.

Mais c'est là qu'intervient le critère du « portatif », si décisif aux yeux de Voltaire. À la part d'illusion qu'implique la virtualité d'un accès à la totalité (l'Internet n'a rien changé à cet égard), l'auteur du *Dictionnaire philosophique*, qui voit dans le coût et le volume de l'*Encyclopédie* un frein à son efficacité, oppose le format in-douze et le faible prix d'un ouvrage entièrement accessible, qui n'exige pas de « lecture suivie ». Est-ce tout à fait un hasard, dès lors, si le projet voltairien participe étroitement d'une démocratisation de la culture en prétendant par antiphrase que le « vulgaire n'est pas fait pour de telles connaissances » et que « le peuple ne lit point » ? Au reste l'*Encyclopédie* elle-même, en présentant à égalité les savoirs nobles et les métiers artisanaux par exemple, illustre les décapantes retombées démocratiques d'une ouverture à toutes les formes de l'expérience humaine. L'espèce de manuel de culture générale que propose Voltaire avec son *Dictionnaire* montre ainsi combien la signification de l'adjectif, si souvent jugée trompeuse et mollassonne, peut s'avérer provocatrice ; en droit sinon en fait (mais de plus en plus en fait tout de même), la culture entre dans la sphère des biens communs. Qui pourrait nier l'importance de ce saut qualitatif ? « Les ouvrages de philosophie ne sont faits que pour les philosophes, et tout honnête homme doit chercher à être philosophe, sans se piquer de l'être¹⁸ » : par cette tautologie antiphrastique Voltaire élargit explicitement le cercle des bénéficiaires d'une culture générale très au-delà du seul archétype de *l'honnête homme*.

La « vulgarisation » de la culture générale participe alors clairement de l'émergence d'une opinion publique. Elle implique simultanément que ceux à qui elle se destine ne soient pas seulement les récepteurs, mais les constructeurs de leurs savoirs, car « les livres les plus utiles sont ceux dont les lecteurs font eux-mêmes la moitié¹⁹ ». Envisagée de la sorte, la culture générale a non seulement vocation à devenir commune (la plus partagée possible), elle induit et postule par surcroît une compétence interprétative émancipatrice.

Ascèse vs jouissance

Dès le temps d'Isocrate elle fut pourtant, tout au rebours, accusée de traduire une forme de démission de la pensée, incapable de s'engager courageusement dans la recherche du vrai, aveu par la superficialité et la contingence de ses contenus. Savoir un peu de tout, en somme, reviendrait à ne rien savoir de quelque chose en particulier.

18. Préface de Voltaire au *Dictionnaire philosophique*, placée en tête de l'édition de 1765.

19. *Ibid.*

Dans l'*Euthydème*²⁰, Socrate explique à Criton que celui qui se satisfait d'un peu de politique et d'un peu de philosophie, n'entend en vérité ni l'une ni l'autre. En se bornant à connaître un peu de ces deux disciplines, on se place au troisième rang derrière elles, au lieu qu'on estime occuper le premier du fait qu'on participe de l'une et de l'autre. Platon, qui s'en prend dans ce passage à Isocrate, sans toutefois le nommer, fait soutenir à Socrate que si l'on juge qu'une chose est un bien, elle vaut qu'on s'y adonne exclusivement. Ainsi, dans toute culture générale s'immisce aisément le soupçon d'une carence, d'une incompétence, d'une tiédeur, d'une faiblesse et, pour tout dire, d'une *aurea mediocritas* qui se prendrait pour une sagesse : suprême imposture ! C'est que Platon oppose l'*épistémè*, la science qui permet de connaître les choses en elles-mêmes, à la *doxa*, simple souci de faire ce qui convient en chaque occasion. Or, cette « convenance » dont se contentent à ses yeux les disciples et émules d'Isocrate, effort certes louable en direction du juste et de l'honnête, ne fait jamais que sacrifier aux conventions sociales, aux attentes communes. Conformiste, disons le mot, la culture générale ne trouve pas en elle-même la norme de sa pertinence, à la différence des prescriptions de la raison et de l'éthique.

Vue sous cet angle, elle est de peu de valeur, puisque n'exceller en rien revient à se rendre inutile en tout. Il ne faut pas s'étonner que Platon, de préférence à l'étude des lettres et de l'histoire, voie dans les sciences mathématiques (arithmétique, géométrie, musique, astronomie) les meilleurs instruments de formation du jugement. Car quelle pourrait bien être la fin de la culture sinon de faire en sorte que l'esprit, découvrant peu à peu sa puissance, s'engage dans la voie autonome de la raison, à la recherche de la vérité ? De ce point de vue, les « humanités » ne permettraient pas de former véritablement le jugement, puisqu'elles renonceraient à s'investir profondément dans la recherche du vrai et du certain, au profit d'un pragmatisme du raisonnable et du possible. Descartes dénoncera pareillement leur insuffisance. Dans la première partie du *Discours de la méthode*, il explique avoir été « nourri aux lettres » dans la persuasion qu'on pouvait avec elles « acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie ». Mais, énumérant les uns après les autres les champs que peut fédérer une culture générale (langues, histoire, éloquence, poésie, arts mécaniques, théologie, droit, médecine...), il confesse une profonde déception. Tous ces savoirs (qu'il fait exprès de présenter sans ordre pour suggérer leur inconsistance) ne tiennent pas la promesse

20. 305 d-306 d.

des humanités : ils ne forment pas un homme parce qu'ils n'apprennent pas à distinguer le vrai du faux, ni n'habilitent à « marcher avec assurance en cette vie ». Le problème n'est pas pour Descartes qu'une culture soit générale ou spécialisée ; il n'y a qu'une culture : celle qui permet « d'accroître les lumières de la raison ». Non pas qu'une culture étendue et diversifiée soit inutile à cet égard, mais, de Platon à Descartes, s'énonce malgré tout l'une des préventions majeures contre la culture générale : ce n'est pas en elle que s'accomplit un idéal de l'humanité.

Étrange discrédit si l'on songe que cette vue selon laquelle on devrait se rendre capable de juger méthodiquement de toute chose, non point en ayant quelques lumières sur toute chose, mais en accroissant la lumière de sa raison, relève d'une ascèse qui sacrifie la part essentielle de jouissance attachée à l'idée de culture générale. Or l'appétit de la découverte, la joie, l'émerveillement suscité par la variété et la variation, l'unité et la complexité, la capacité à faire émerger de nouvelles formes d'imaginaire et d'invention, sont à verser aussi au compte des bénéfices que procure l'acquisition d'une culture générale²¹. Ils font que sa généralité, qui ne se résume pas à son étendue, implique une dimension d'ouverture : ouverture aux profondeurs et aux virtualités du moi ; ouverture aux autres, parce que la perspective d'une jouissance partagée est ce qui devrait sous-tendre tout enseignement et toute pratique des humanités, étant entendu que leur généralité, dès lors qu'elle ne suppose pas un haut degré de spécialisation, est ce qui les rend plus communément partageables. On l'a vu avec Rabelais, dans une culture générale, c'est l'homme pluridimensionnel qu'il convient d'appréhender et de satisfaire. Car nous ne sommes pas grands et réunis seulement par les lumières de la raison, mais encore par la passion du beau, par l'enthousiasme du meilleur, par l'admiration de l'exemplaire ou du rare... Gassendi, La Fontaine, Vico, Diderot, Claudel (« jouir c'est comprendre » écrit le poète de *Connaissance de l'Est*), et bien d'autres avec eux, n'auront de cesse qu'ils n'aient rappelé les multiples façons dont une culture générale ouvre aux plaisirs que dispensent toutes les formes et les significations des œuvres humaines. En cela aussi elle est affranchissement : des réquisitions de l'utile, des normes académiques, du rationnel, de l'employabilité d'un savoir, de sa rentabilité, etc.

Nul mieux que Francis Marmande, sans doute, ne pouvait nous le prouver en acte, dans un article où, avec le talent de plume et d'improvisation

21. Que des êtres cultivés puissent le nier, au motif par ailleurs tout à fait soutenable que certains de ses usages trahissent des stratégies de domination ou de distinction, engendrent des effets de violence symbolique, etc., nous semble toujours participer malgré tout d'un surprenant déni de soi.

qui a fait la notoriété de ses remarquables chroniques musicales du journal *Le Monde*, il glisse d'anecdotes sur des jazzmen aux jurys de concours de l'ENS, en passant par le « Jeu des mille euros » et la culture de nos présidents de la République, sans cesser de pointer, au fil de ces plaisantes variations, le conflit qui oppose les tenants d'une culture générale à la fois personnelle et partagée, curieuse et jouissive, aux gardiens du sérail qui ne songent qu'à la contenir dans le carcan des conformismes sociaux, académiques et moraux les plus obtus et les plus rigoristes²².

Expertise disciplinaire vs compétence indisciplinée

Ce qu'Isocrate, pour revenir à lui, établit dès le départ est qu'une culture générale ne se conçoit pas hors de l'espace de la cité, espace démocratique en l'occurrence, où s'échangent les idées, où se formulent des délibérations qui supposent la recherche en commun de l'utile, du convenable, du meilleur ou du préférable. Par suite, « à tous les hommes il convient de désirer que soient nombreux ceux que l'éducation rend habiles à parler », cependant qu'en retour il n'y a pas lieu de témoigner la moindre estime à ceux qui vivent « sans se soucier d'autre chose que de jouir scandaleusement de leur héritage²³ ». Il est vrai qu'Isocrate ne nie pas que son enseignement est un luxe, à la portée des seuls jeunes gens fortunés. Mais, en droit sinon en fait, tout citoyen a voix au chapitre et peut se doter d'une culture qui le rend plus apte, en solidarissant le bien-parler, le bien-penser et le bien-agir, à accomplir librement sa vocation politique.

Le moins qu'on puisse dire est que l'épistémè platonicienne, en regard, n'est pas tournée vers un tel horizon démocratique. L'expertise qu'elle suppose est clairement réservée à une élite, d'où il suit que le degré de maîtrise d'une culture hiérarchise les individus, restreignant aux meilleurs (*aristoi*) le pouvoir de décider et de gouverner. On pourrait certes rétorquer que le requisit d'une culture oratoire interdit de lier en toute rigueur l'institution isocratique à la démocratie, au sens où sa conception des humanités exclut *de facto* du droit à la parole les citoyens ignorants des formes et des valeurs reconnues par les puissants²⁴. Il n'empêche, la position d'Isocrate revient à proclamer un des enjeux fondamentaux de la culture générale : dans ce qui intéresse la vie commune, ou ce qu'on appellerait aujourd'hui les choix de société, les experts n'ont pas vocation à décider seuls de ce qui est vrai ou de ce qui convient.

22. Voir *infra*, « Culture très générale, l'impasse ? », p. 191.

23. Sur *l'Échange*, respectivement 293 et 305.

24. De ce point de vue, Platon définit excellemment la démocratie en s'irritant de ce qu'elle accorde en droit à quiconque, sans considération *a priori* de compétence ou de convenance, la puissance de se prononcer.

La reconnaissance de la pertinence d'une culture générale engage donc bel et bien celle de sa nature émancipatrice et démocratique. C'est bien d'abord à quoi l'on devrait songer lorsqu'on la met en cause : elle contribue à mettre fin aux dessaisissements ou aux renoncements qui procèdent de la conception démobilisante suivant laquelle la précipitation des changements techniques et la multiplication des cultures hautement spécialisées ne relèveraient plus de l'action et des préférences humaines, puisque seul un petit monde d'experts identifiés seraient désormais habilités à décider du convenable ou du préférable. Glosant un propos de Cicéron, Hannah Arendt observe que « pour le véritable humaniste, ni les vérités du scientifique, ni la vérité du philosophe, ni la beauté de l'artiste, ne peuvent être absolues. L'humaniste, parce qu'il n'est pas un spécialiste, exerce une faculté de jugement et de goût qui est au-delà de la contrainte que chaque spécialité fait peser sur nous²⁵ ». Ainsi le détenteur d'une culture générale, puisque c'est à lui que s'applique, en l'occurrence, le terme d'*humaniste*, trouve-t-il dans cette culture les moyens de s'émanciper de l'autorité que revendique toute position d'expertise (scientifique, politique, artistique, philosophique...). Refusant de s'emprisonner dans une discipline constituée et la dépendance de ceux qui savent, il s'affirme essentiellement *indiscipliné*. Cela ne signifie pas qu'il s'installe par principe dans le refus ou la critique, mais plutôt dans le retrait prudent et l'adhésion réfléchie. La culture générale, malgré toutes les suspicions qu'éveille à bon droit le dévoiement de ses principes, est, on ne le soulignera jamais assez, une culture de la liberté et de l'indépendance du jugement. Si elle ne l'est pas, ou si l'on fait en sorte qu'elle ne le soit pas, elle manque tout simplement ses buts et ses raisons d'être qui sont, par-delà les connaissances et les pratiques spécialisées que nous devons cultiver, de nous élever par *in-discipline* au-dessus de toute discipline, au-dessus même de ce qu'on nous présente comme les normes de la vérité ou de la beauté.

Du dieu Odin qui, selon la *Saga des Ynglingar*, dut sacrifier l'un de ses yeux pour s'abreuver à la fontaine du savoir, jusqu'au musicien Adrian Leverkühn, dans l'admirable *Doktor Faustus* de Thomas Mann, contraint de renoncer à connaître l'amour en échange du pouvoir de composer une œuvre géniale, les mythes et la littérature n'ont cessé de nous mettre en garde contre ce que nous oblige à sacrifier d'essentiel la passion exclusive pour une science, un art, une pratique, un savoir, sitôt qu'elle nous coupe d'une réflexion globale sur ce qu'est une vie proprement humaine

25. ARENDT (Hannah), *La Crise de la culture*, trad. par P. Lévy, Paris, Gallimard, « Folio-essais », 1972, p. 287.

(sans doute est-ce précisément pourquoi, selon Mann, « l'artiste est le frère du malade, du fou, du criminel »).

Reste à se demander sur quels fondements une culture générale devrait s'imposer comme la contrepartie nécessaire à une culture d'experts, puisque ses vertus émancipatrices ne suffisent pas à établir, en tant que telles, sa légitimité. La réponse tient évidemment dans la compensation de leurs limites respectives. Les discours d'experts ont le mérite irremplaçable d'être étayés par des données observables, des analyses, des lois, des expériences qu'il serait inconcevable et très risqué de mépriser. Mais leurs arguments n'en restent pas moins des *interprétations* (comme le prouvent à l'évidence les querelles d'experts) qui ne sauraient se prétendre *exclusives* qu'au sens où elles participent toujours, peu ou prou, d'un sourd désir d'exclusion. Le partage du vrai et du faux, la volonté de vérité, fût-elle scientifique, s'appuient en effet sur « tout un système d'institutions qui les imposent et les reconduisent », ainsi que le rappelle Michel Foucault²⁶ ; de sorte qu'il y a une forte tendance dans le *discours vrai* des experts à ne pas reconnaître la volonté de vérité qui le traverse et qui tend à repousser hors de ses marges « toute une tétatologie du savoir²⁷ ». Aussi, le fait qu'une connaissance ait été développée selon des protocoles scientifiques, des procédures de validation rigoureuses, etc., ne change rien à cette évidence trop oubliée que sa pertinence demeure dépendante des pratiques sociales qui ont contribué à conditionner sa conception aussi bien que ses applications.

Précisément parce que les discours d'experts tendent à nous faire croire que *les choses parlent d'elles-mêmes*, il importe de prendre le recul que donne une culture générale capable de mettre ces mêmes choses en perspective, selon les fins d'une vie proprement humaine ainsi que le préconise Yves Citton²⁸. Ce n'est, explique-t-il, qu'en sortant des cadres et des usages, des principes et des requisits auxquels se soumet nécessairement tout champ d'expertise pratique et intellectuelle, qu'on se donne les moyens de « réinterpréter les interprétations » qui sous-tendent les discours de vérité des spécialistes patentés : la crainte des organismes génétiquement modifiés (OGM) est-elle la simple résurgence d'un obscurantisme défiant envers toute forme d'avancée technologique ? Travailler plus longtemps est-il objectivement la seule façon de sauver le système des retraites ? ... Au reste, un bon expert n'est-il pas celui que sa culture générale rend capable de relativiser sa propre compétence,

26. *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 16.

27. *Ibid.*, p. 35.

28. CITTON (Yves), *L'Avenir des humanités*, Paris, La Découverte, 2010.

afin de l'enrichir de doutes stimulants, d'apports extérieurs, d'intuitions créatrices, de démarches inventives, indispensables à son épanouissement ? C'est en tout cas l'une des choses que suggère, dans le présent numéro, l'article en forme de dialogue d'Hervé This²⁹.

À mesure donc que s'accroît le volume des connaissances scientifiques, techniques, économiques « dont les implications ultimes nous échappent largement », il nous faut, ajoute Yves Citton, développer notre capacité à « anticiper ce que nous ne pouvons pas savoir » puisqu'il est vain, dans bien des situations, d'attendre de disposer d'assez de connaissances pour pouvoir prendre des décisions. C'est pourquoi, plutôt que de continuer « de rêver les yeux ouverts à une "société de la connaissance", désirable peut-être, mais pratiquement inaccessible, nous avons surtout besoin d'une culture qui nous apprenne à nous orienter prudemment dans *l'au-delà* et *l'en deçà* de la connaissance³⁰ ».

Et l'on ne voit pas qu'une telle culture puisse être autre chose qu'une culture générale axée comme elle l'est depuis l'origine sur l'interprétation de ce qu'est une vie proprement humaine.

Culture « programmée » vs culture « illimitée »

C'est donc en regardant vers l'avenir qu'une culture générale doit se tourner vers le passé. Telle est exactement la raison pour laquelle ses contenus ne peuvent être bornés à ceux dont le passé a établi la « valeur », puisqu'elle a la faculté d'accueillir les savoirs et les pratiques du présent sans pouvoir préjuger, parmi eux, de ceux que le futur interprétera et actualisera comme « culture ».

On ne saurait donc faire de plus regrettable contresens que celui que commet Alain dans ses *Propos sur l'éducation* (1932) lorsqu'il affirme : « la culture générale refuse les primeurs et les nouveautés ». Propos doublement réactionnaire en ce qu'il cantonne la culture générale à la révérence d'un corpus de connaissances sacralisées, et plus gravement — cette posture révérencielle, à condition d'être interrogée et subjectivement réappropriée, n'ayant en soi rien de blâmable —, en ce qu'il tend à nier l'essence démocratique de la culture générale. Car sa généralité implique une extensivité sans limites assignables *a priori* ; elle ne réfère donc pas seulement un corpus plus ou moins étendu de connaissances, elle implique aussi dans son concept une dynamique des savoirs, et par là un principe d'ouverture, de curiosité et de bienveillance. C'est en ce sens

29. Voir *infra*, « *Sapere aude* », p. 135.

30. CITTON (Yves), *op. cit.*, p. 64.

aussi qu'elle échappe au reproche de ne refléter qu'une culture de classe, de ne porter qu'une idéologie, etc.

Qui eût prédit, par exemple, avant Rabelais, que la tradition populaire des *Grandes et inestimables chroniques du géant Gargantua*, dont la diffusion se faisait dans les foires (elle s'y poursuivra jusqu'à la fin du XVIII^e siècle), pourrait être reversée dans un ouvrage de haute culture humaniste et par là se voir reconnue comme une culture à part entière ? Qui eût pu prédire avant Perrault que des contes de nourrice tels que *Peau d'âne*, modèle par excellence de sous-culture (pour ne pas dire de non-culture) au XVII^e siècle, pourraient donner matière à une œuvre qui saurait révéler leur force et leurs charmes insoupçonnés ? Aurait-on pu songer, avant la seconde guerre mondiale, que la bande dessinée, longtemps cantonnée en France aux revues pour enfants, accéderait au rang de « neuvième art » ? Enfin revenons au début de cet avant-propos et reconsidérons la question que nous paraissions juger saugrenue, au titre de question de culture générale, sur la taille de Louis XIV. Comme donnée brute et simple curiosité érudite elle n'a, selon toute apparence, aucune valeur de culture. Imaginons maintenant qu'elle soit articulée à une réflexion sur l'invétérée propension des grands de ce monde à se vouloir toujours moins petits qu'ils ne sont, en se rehaussant de talons ou de perruques, imaginons, dès là, qu'elle conduise à méditer les enjeux qui se nouent autour du corps du roi, de sa perception par les courtisans, de sa représentation par les artistes enrôlés au service de l'absolutisme, etc. : alors on conçoit que la taille de Louis XIV, relative à la moyenne de son époque, puisse devenir une donnée culturelle à part entière.

De ces remarques on peut tirer deux leçons. La première, d'une évidence assez banale : une culture générale ne consiste pas seulement à quérir et à compiler des connaissances de tous ordres, elle invite à déceler en elles la présence d'un sens existant ou possible. La seconde se déduit logiquement de la précédente : affirmer que telle espèce de savoir ou de compétence n'aurait *a priori* aucun titre à relever d'une culture générale est pour le moins aventureux. Comment être sûr que sous un certain angle, à un certain moment, ce qu'on exclut de son domaine ne sera pas susceptible de constituer un authentique élément de culture en se voyant investi d'une « valeur » qui n'est jamais figée, ni toujours prévisible ?

« Tu peux comprendre ainsi que toute morte/ en nous sera la connaissance dès le moment/ où du futur les portes seront closes », écrit Dante au chant X de *L'Enfer*³¹. Non seulement, donc, des sous-cultures peuvent

31. « Però comprendere puoi che tutta morta/ fia nostra conoscenza da quel punto./ che del futuro fia chiusa la porta », *Inferno*, Canto x, v. 106-109. Prédiction de Cavalcante Cavalcanti à Dante. Le verset

entrer un jour de plein droit dans la culture, mais ce sont elles souvent, et pas seulement les chefs-d'œuvre, les inventions géniales ou les grandes actions immédiatement reconnus, qui portent les germes d'enrichissement et de renouvellement de la culture. Aucune culture générale, fondée comme il se doit sur un principe d'illimitation plutôt que d'universalité, ne peut donc verrouiller par avance la porte de ses trésors. Et les savoirs les plus humbles, les plus méprisés, ce que parfois nous ne considérons pas même encore comme un savoir, ni même un talent, ni même un goût, s'il s'avère qu'ils peuvent devenir porteurs d'un sens propre à nourrir une vie proprement humaine, sont tous également susceptibles d'investir le champ de la culture, au troisième des sens que nous avons rappelés pour commencer.

Telle est la dernière, et non la moins belle, des promesses démocratiques que porte en elle la culture générale³².

Faisant fonds sur celle de nos lecteurs, nous ne doutons pas qu'ils sauront relativiser, discuter, évaluer, tenir à distance, prolonger les partis pris que nous avons exposés au long de cet « Avant-propos ». C'est à quoi les aideront les points de vue diversifiés, contradictoires ou complémentaires que déploient l'ensemble des articles réunis dans cette quatorzième livraison d'*Atala* ; gageons que la culture générale aura su faire alors, pour ceux qui se seront donné le temps et le plaisir d'en poursuivre jusqu'au bout la lecture, la preuve minimale de son utilité : celle de se rendre capable de s'interpréter elle-même.

On s'en convaincra d'autant plus aisément en parcourant, à la suite des articles, les nombreux témoignages recueillis auprès de responsables et de personnalités venus de divers horizons (politique, éducation, justice, entreprise, sciences...), ainsi que de nos anciens étudiants, qui tous interrogent leurs rapports à la culture générale, en méditant ce qu'ils lui doivent, ou lui reprochent, et la façon dont elle entre en jeu dans leurs divers domaines de compétences.

Alain-J. TROUVÉ

est cité dans STEINER (George), *Dans le Château de Barbe-Bleue : notes pour une redéfinition de la culture* (Paris, Gallimard, « Folio essais », 1986), dont les thèses décadentistes et inquiétantes sur les faillites de la culture humaniste sont plus que discutables.

32. Je remercie mon collègue Maxime Abolgassemi de m'avoir aidé à dégager cette idée lors de nos discussions préparatoires à la coordination de ce numéro d'*Atala*.