

LA CRISE DE LA TRANSMISSION

Les déshérités

ou l'urgence de transmettre

de François-Xavier Bellamy, par Henri Duthu

Introduction et sommaire => ICI

Deuxième partie « -Transmettre la culture », chapitre 2/4, **Deviens ce que tu es**

SOMMAIRE

1 - LA CULTURE, ÊTRE OU AVOIR

Le « capital culturel », p. 1

L'enfant sauvage, p. 2

Nécessité de la médiation, p. 3

2 - « DEVIENS CE QUE TU ES »

La langue est-elle une prison ?, p. 7

Altérité et Singularité, p. 10

La fin du Livre, p. 12 - Culture ou barbarie, p. 14

3 - REFUSER L'INDIFFERENCE

Le culte de l'indifférence, p. 16

Culture et Distinction, p. 18

Retrouver le sens de la différence, p. 21

4 - A LA CONQUÊTE DE LA LIBERTÉ

À la recherche de la liberté, p. 24

Se réconcilier avec le passé, p. 27

La langue est-elle une prison ?

Pour le montrer, commençons par le premier lieu de cette médiation qu'est tout simplement le langage

Premier objet et vecteur fondamental de toute transmission, la langue aura été particulièrement visée par les soupçons et les accusations de la modernité, nous l'avons dit. Rousseau regrette que l'on doive si tôt apprendre à parler aux enfants, et il recommande de « resserrer le plus qu'il est possible leur vocabulaire » ; Bourdieu décrit le discours comme un lieu de domination, un habitus constitutif du capital culturel par lequel les classes populaires sont systématiquement reléguées à leur condition inférieure. Roland Barthes leur emboîte le pas d'une façon plus radicale encore dans sa leçon inaugurale au Collège de France (Leçon, 1977) : « Le langage

est une législation », affirme-t-il. La langue, au principe de toute culture, oblige en effet à suivre des règles, une syntaxe, une orthographe, une grammaire ; son lexique particulier, résultat d'une histoire contingente, est comme un prisme qui s'interpose entre nous et le réel. En ce sens, parce qu'elle nous impose sa médiation, et la discipline qui la structure, la langue semble nous placer sous sa coupe. Elle nous emprisonnerait ainsi, sans que nous puissions nous en rendre compte : « Nous ne voyons pas le pouvoir qui est dans la langue, parce que nous oublions que toute langue est un classement, et que tout classement est oppressif. »

A bien y regarder, affirme Barthes, *nous sommes donc opprimés par notre propre langue* – piégés parce qu'elle commande et par ce qu'elle exclut. Dans les mots qu'elle nous dicte, nous sommes contraints de faire entrer nos sentiments les plus intimes et l'histoire singulière que nous voulons écrire.



Apprendre à parler, c'est écraser ce qu'il y a de vraiment personnel en nous

De ce qu'il y a d'unique, de nouveau, pour soumettre cet acquis au vocabulaire réducteur, schématique et usé de cette culture qui nous précède. Prenons, avec Barthes, un exemple concret : pour parler de moi-même, dans la langue française, « je suis obligé de toujours choisir entre le masculin et le féminin : le neutre ou le complexe me sont interdits ». À cause de la langue, il est obligatoire de se déterminer, de s'enfermer dans une case. Et pour parler à quelqu'un, là encore, « je suis obligé de marquer mon rapport à l'autre en recourant, soit au *tu* soit au *vous* : le suspens affectif ou social m'est refusé ». Je suis contraint de faire un choix, d'accepter une distinction, de figer une identité, dans les mots et la discipline de ce langage qu'une culture m'impose. « Ainsi, par sa structure même, la langue implique une relation fatale d'aliénation. » De cette implacable dénonciation, Roland Barthes tire une conclusion ramassée, provocante, destructrice : *la langue est « tout simplement fasciste »*.

La déconstruction de la culture, telle qu'elle a été retracée, semble s'accomplir dans cette simple phrase. La langue, cet outil dont je ne puis me débarrasser, contiendrait en elle-même mon emprisonnement dans un héritage culturel, ma réduction à l'uniformité, mon assujettissement totalitaire aux pouvoirs qui me précèdent. Parce qu'elle sert à communiquer avec les autres, elle est en effet forcément grégaire : elle impose que ceux qui la parlent soient tous ensemble « serviles » à son ordre arbitraire. Et lorsque j'apprends à la parler, je me trouve enfermé, à mon tour, dans « la grégarité de la répétition ».

L'accusation d'enfermement ainsi lancée, rejoint, résume et accomplit Rousseau et Bourdieu

Ainsi avec eux plusieurs siècles de critique radicale. La liberté était, selon eux, aliénée par la culture ; Barthes ne fait que décliner cette opposition en l'appliquant à la langue, première forme de la culture : « il ne peut y avoir de liberté que hors du langage ». Etrange instant que celui où un professeur, au moment même où il atteint le sommet de la carrière universitaire, entreprend de détruire

avec autant de violence le moyen même dont il se sert pour enseigner, le point de passage essentiel de toute médiation – cette langue, qui est pour chaque homme le premier des apprentissages et celui qui inaugure la vie de l'esprit.

« *La langue est fasciste* » : voilà la déclaration de guerre dont les échos se font entendre, ici ou là, dans les débats d'actualité.

De la langue, on retrouve toute la violence, par exemple, dans l'impossible discussion sur les méthodes de lecture

Cette question pédagogique est extrêmement difficile à évoquer, justement parce qu'elle dépasse de très loin le simple problème de l'apprentissage de la lecture ; s'il ne s'agissait que d'un désaccord technique, il ne déchaînerait pas tant de passions, de crispations et de résistances ! Dans les divergences qui se font jour à son sujet, on peut lire en fait un désaccord fondamental sur la nature même de l'enseignement et sur le statut de la langue. F.X. BELLAMY rappelle d'ailleurs, à cet égard, que la méthode dite « globale » a été élaborée pour la première fois dans le sillage des travaux de Rousseau, esquissée d'abord par Radonvilliers (*De la manière d'apprendre les langues*, publié en 1768), puis par Nicolas Adam (*La Vraie manière d'apprendre une langue quelconque vivante ou morte, par le moyen de la langue française*, 1779).

Ovide Decroly, qui met au point de façon explicite la « méthode globale » au début du XX^e siècle, est, lui aussi, profondément inspiré par l'Émile.

La méthode (globale) d'enseignement de Decroly – on parlera avec lui de « pédologie » – dépasse d'ailleurs la simple question de la lecture

Elle consiste à partir de l'intérêt qu'éprouve l'enfant pour les objets qui l'entourent, de sa capacité à leur trouver une utilité, à les faire jouer à son avantage – impossible de ne pas reconnaître là une inspiration clairement rousseauiste, et lointainement cartésienne... On s'appuiera donc à chaque étape sur la motivation de l'enfant, refusant de lui imposer un processus déterminé à l'avance qu'il devrait subir passivement sans en comprendre immédiatement



le sens. Et c'est là la raison pour laquelle la méthode de lecture dite « syllabique » doit être écartée : le caractère mécanique du célèbre « b.a-ba » impose en effet à l'enfant d'apprendre, par la contrainte, ce qu'il ne comprend pas encore. Il faut au contraire, affirme Decroly, partir de lui, parler de lui, *l'aider à identifier autour de lui ce qui lui plaît ou ce dont il a besoin.*

Enfin, il ne faut pas faire travailler l'enfant, mais l'accompagner dans ses progrès

Consciemment ou inconsciemment marqués par l'influence de l'Émile, des générations de pédagogues s'engouffreront à leur tour dans cette voie. en espérant éviter ainsi aux enfants de subir la discipline de l'apprentissage traditionnel, considéré comme machinal et autoritaire.

C'est ce principe de départ qui compte – et du coup, il ne saurait être question de rechercher une « efficacité », ou de mesurer les acquis. Pour ceux qui promeuvent ces nouvelles méthodes, leur résultat effectif n'importe pas : ce qui compte, c'est d'abord la révolution éducative qui les inspire, la volonté de transformer la relation de l'adulte à l'enfant pour libérer celui-ci du carcan qui lui était imposé. Aucune statistique, aucune évaluation ne pourraient mériter qu'on revienne sur ce principe fondamental. Au contraire : quand elles sont mesurées, les évolutions négatives sont le signe qu'il faut aller plus loin encore. On les interprétera simplement comme le signe que les enseignants n'ont pas achevé leur autocritique, qu'ils ne se sont pas assez adaptés ; et surtout, elles montreront que la culture en elle-même, et la langue en particulier, reste trop coercitive et trop discriminatoire. Ainsi réagit la pédagogie contemporaine, depuis plusieurs décennies.

Les débats autour de la maîtrise de la langue viennent régulièrement donner l'occasion de cette fuite en avant

C'est notamment le cas pour ce qui concerne l'écrit : toutes les observations récentes indiquent que le niveau des élèves en orthographe s'écroule littéralement. Dans un rapport publié en 2008, la

Direction de l'évaluation du ministère de l'Éducation nationale relève que, en vingt ans, la proportion des enfants en très grande difficulté orthographique à la fin du primaire est passée de 26 à 46 %. Ce chiffre impressionnant vient confirmer un constat largement partagé, jusque dans le monde du travail. Devant cet aveu d'échec, remettra-t-on en cause les méthodes d'apprentissage de la lecture et de l'écriture ? Parviendra-t-on, tout simplement, à faire un inventaire réel des méthodes aujourd'hui appliquées et de ce qui fait leur faiblesse ? Absolument pas : lorsque la chute du niveau d'orthographe finit enfin par susciter un débat, c'est pour mettre en accusation... l'orthographe. Continuer à évaluer l'orthographe, n'est-ce pas enfermer l'écriture dans des attendus inutiles ? Finalement, au nom de quoi continuons-nous à torturer les enfants en leur faisant subir, à coups de dictées, de ratures à l'encre rouge et de points en moins, le carcan rétrograde et inutile des accords, des conjugaisons, des lettres muettes et des exceptions grammaticales ?

C'est ce qu'écrit par exemple Gabriel Cohn-Bendit, [le frère aîné de Dany], professeur et pédagogue longtemps engagé en politique, dans un ouvrage récent consacré à l'école : il exprime sa révolte contre la souffrance que l'on inflige aux élèves, en les contraignant à adopter une écriture inutilement compliquée. « Aujourd'hui, assène-t-il, le combat important est d'abord et avant tout celui qu'il faut mener contre l'obsession orthographique. » Et pour ce faire, Gabriel Cohn-Bendit entreprend de dénoncer la véritable fonction de l'orthographe : il ne s'agit, affirme-t-il, que d'un moyen inventé pour disqualifier les moins savants – c'est-à-dire les moins favorisés – et les dissuader de s'exprimer. De même que la culture est discriminatoire, l'orthographe est un outil d'exclusion ; sa complexité n'a été élaborée que pour donner des complexes. La conclusion s'impose alors d'elle-même : il faut se délivrer de l'orthographe, libérer l'écrit, laisser chacun transcrire sa parole comme il le veut, de façon purement phonétique s'il le souhaite. « Si l'on pense avoir quelque chose à dire et à écrire, il faut le faire, même si l'on fait des fautes. Être bon en orthographe n'est une preuve de rien. »



Là encore, nous retrouvons l'écho des travaux de Bourdieu, non seulement dans l'affirmation que la culture sert l'exclusion, mais aussi, et peut-être surtout, dans cette idée qu'elle n'est « une preuve de rien ». La culture n'est qu'un ajout, quelque chose qui s'ajoute à une pensée, à une personnalité déjà faite, sans lui apporter rien d'autre qu'une caution sociale superficielle. « L'orthographe est secondaire, » affirme Gabriel Cohn-Bendit. Secondaire, parce qu'elle ne concerne que la transcription d'un propos, la communication d'une idée déjà prête, sa mise en forme écrite ; et, solennellement, notre auteur affirme haut et fort que « le contenu est plus important que la forme ».

À F.X. BELLAMY, cette analyse semble totalement erronée dans son principe même ; et ceci, nous pouvons le comprendre à travers ce qu'il a tenté de montrer sur la nécessité de la culture d'une manière générale. Non, la langue n'est pas secondaire. Avec elle, nous pouvons vérifier qu'il est profondément absurde de décrire la culture en général comme un « acquis », un ajout à notre personnalité. Les mots ne sont pas des outils qui s'ajoutent à notre pensée ; ils sont ce dans quoi elle peut naître.

Altérité et Singularité

De ce point de vue, il est impossible de rejeter la langue comme un simple artifice contingent

Ni la langue telle que nous la parlons, ni même sa grammaire, sa syntaxe et son orthographe arbitraires. Avec ses règles et ses contraintes, la langue est ce dans quoi prend forme une pensée, le rythme qui la structure, l'exigence qui la pousse vers son aboutissement. La gêne même qu'elle nous impose est ce qui donne corps à nos idées. L'orthographe, par exemple, est nécessaire – et pas simplement pour réussir en société : *elle est nécessaire pour penser*.

Gabriel Cohn-Bendit écrivait : « Je préfère un texte riche de sens mais plein de fautes. » Toute Terreur est contenue dans cette distinction illusoire : car comment ne pas constater que la dysorthographe, qui frappe tant d'élèves, freine la réflexion et appauvrit le propos par la confusion qu'elle suscite dans l'esprit ? Il suffit de lire un tra-

vail écrit en philosophie pour comprendre qu'une écriture phonétique altère, non pas simplement la qualité formelle de l'orthographe, mais la clarté même de la pensée. Un élève qui écrit indifféremment « est » et « ait » mesure-t-il clairement, par exemple, la différence entre *être* et *avoir* ?


Et à l'inverse, la racine d'un mot, toute l'histoire qu'on peut lire dans la façon dont il s'écrit, n'est-elle pas un indice souvent précieux de sa signification ? Bien sûr, cette histoire est contingente, accidentée, singulière ; bien sûr, une même idée aurait pu se traduire de façon différente dans la diversité des langues possibles. Mais toute langue, malgré ces contingences, ne nous livre-t-elle pas un sens avec sa forme, par sa forme, et dans la chair même de ses mots ? Apprendre l'orthographe, c'est rejoindre cette histoire de la langue

L'immense héritage de significations qu'est la langue, est paradoxalement nécessaire à la naissance de nouvelles idées

Il faut une langue pour penser – un langage, avec sa discipline, ses contraintes et son lexique commun et imparfait. Il faut une langue pour nous obliger à expliciter, fût-ce pour notre propre conscience, nos perceptions et nos intuitions. Il faut une langue pour dire ce que nous sommes et ce qui nous entoure. Elle nous est nécessaire, non pas seulement pour exprimer, mais même pour vivre notre propre vie intérieure : là encore, il serait faux de croire que le langage est « secondaire ». La variation de nos émotions, nous ne pouvons la percevoir véritablement qu'à travers le nuancier d'un vocabulaire aussi étendu que possible. [le linguiste Alain Bentolila a estimé cette étendue à la fin du CE1].

C'est là encore dans les mots dont s'enrichit notre lexique que se dessine, pour notre propre conscience, la palette de nos sentiments

Il faut un vocabulaire développé pour apprendre à ressentir, dans nos émotions, les variations qui distinguent « aimer », « estimer », « apprécier », « admirer », « affectionner », « adorer », « chérir », « aduler »... L'enjeu du vocabulaire n'est pas seu-



lement la précision de la parole : sans la diversité de ces mots, non seulement nous ne pourrions pas nous exprimer avec justesse, mais il est même certain que nous serions incapables de reconnaître, en nous-mêmes, la singularité de nos propres sentiments.

Non, le langage n'est pas secondaire ni accessoire : il est primordial et essentiel, au sens où il touche à notre être même. Cette perspective permet de mieux comprendre la situation dans laquelle se trouve l'enfant sauvage : privé de toute culture, privé du langage, Victor de l'Aveyron n'était pas seulement empêché par là de communiquer avec ses semblables. Il n'avait tout simplement rien à communiquer : il était privé de sa capacité de penser, d'observer, et de sa propre vie intérieure. Sans culture, notre nature, notre organisme sont impuissants à nous faire reconnaître les objets qui nous environnent – et le sujet que nous sommes : sans le langage, il manque à l'enfant sauvage, nous l'avons vu, jusqu'à la conscience de lui-même. *Il faut des mots pour penser ce qui est, et pour se savoir être.* Ce qui paraît le plus immédiat est, en fait, le fruit d'une médiation.

Pour connaître le monde, et même pour être soi, il nous faut les mots des autres

Car les mots sont initialement étrangers : c'est de l'extérieur qu'ils me viennent. De cet autre qui me parle ou qui m'enseigne, de cette histoire qui nous précède : toute langue est une rencontre avec l'altérité. Et cette rencontre, je commence toujours par la subir. Il suffira pour s'en convaincre de penser à ce mot primordial, ce son qui précède tous les autres, le prénom qui nous est donné. Nommer : acte culturel par excellence, dont le tout-petit est l'objet passif. Nous pourrions, en postmodernes, nous indigner contre l'acte de tyrannie, la décision arbitraire, l'assujettissement premier, qui veut que notre nom nous ait été imposé par nos parents, et par toute une histoire qui les précédait. Nous pourrions reprocher aux adultes l'abus de pouvoir qui consiste à choisir seuls un nom qui leur plaît, et exiger que soit reconnu désormais le droit de toute personne à choisir librement son nom ; peut-être y viendrons-nous bientôt...


Mais ne serait-il pas plus sage au contraire de reconnaître la nécessité de ce don premier qu'est le nom, propre et malgré tout commun, particulier et contingent, dans le creux duquel est née, progressivement, la conscience que nous avons de nous-mêmes ? Pour n'avoir pas reçu de prénom, l'enfant sauvage n'est pas préservé dans sa liberté absolue : au contraire, il est rendu incapable de concevoir jusqu'à sa propre identité. Pour avoir été préservé du vocabulaire contingent, résultat d'une histoire particulière mûrie et transmise par chaque langue, il ne devient pas plus universel ni plus spontané ; son émotion n'apparaît pas, pure et transparente, à sa conscience. Au contraire : il lui est impossible de la percevoir.

D'une façon moins absolue bien sûr, mais sans doute tout aussi tragique, les jeunes qui subissent aujourd'hui l'appauvrissement massif du vocabulaire contemporain me font penser au petit Victor, comme lui « déshérités » et privés d'eux-mêmes. Quand « aimer », « estimer », « apprécier », « admirer » sont invariablement remplacés par « kiffer », le problème n'est pas seulement que l'expression perd sa précision, mais surtout que l'émotion perd sa richesse. Ce n'est pas la communication, ce sont le cœur et le regard qui, incapables d'éprouver la nuance et de percevoir la singularité, se rétrécissent, se répètent, et se trouvent finalement écrasés sous le poids de l'uniformité.

Bien sûr, c'est un fait, les mots nous sont toujours communs ; et parler, de ce point de vue-là, c'est nécessairement entrer dans une généralité toujours approximative, dans cette « grégarité » que déplorait Barthes.

Nous pensons toujours avec les mots des autres

Ainsi, l'altérité se trouve inscrite à la racine de l'idée la plus personnelle. Nous trouvons là l'occasion de reconnaître une constante et essentielle interaction : penser suppose, d'emblée, une relation à l'autre. L'idée se constitue dans les mots qui serviront à la partager ; et cette discipline que la langue lui impose est une garantie de sa clarté, une exigence qui l'oblige dès l'origine à se rendre consistante et cohérente. Cette interaction donne toute sa portée à la question



posée par Kant (dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*) : « Penserions-nous beaucoup, et penserions-nous bien, si nous ne pensions pas pour ainsi dire en commun avec d'autres, qui nous font part de leurs pensées et auxquels nous communiquons les nôtres ? »

Mais cette interaction est aussi l'occasion d'une difficulté. Comme le remarquait Bergson, il y a, dans les fonctions de la parole, une tension intrinsèque entre l'expression et la communication. Parce que la langue sert à nous exprimer, elle devrait être à chaque instant totalement nouvelle, pour dire ce que nous vivons d'unique ; mais parce que cette expression a pour but un échange, la langue doit nous être commune. Sa nécessaire banalité dégrade alors forcément la singularité de ce que nous aurions voulu exprimer. Même notre vie intérieure peut en être appauvrie, affirme Bergson ; c'est d'ailleurs le signe qu'elle est tout entière faite de mots, tissée par le langage.

Quel est alors le remède à cette nécessaire pauvreté ? La solution n'est pas de fuir la langue, au contraire : c'est de la cultiver. D'enrichir le plus possible notre vocabulaire pour ajuster, autant qu'il nous le permettra, le mot à l'émotion, la parole à son objet. De fréquenter la poésie, le roman, l'infini travail de la littérature, pour entendre dans les mots, chaque fois redécouverte, la nuance nouvelle dont un écrivain les enrichit. De rencontrer le théâtre, la danse, la musique, pour faire l'expérience de ce que le corps, le geste, et la matière même du son peuvent apporter de lumière à l'expression de notre sentiment, et à la conscience que nous en avons.

Bref, le remède à la pauvreté inhérente à toute culture, c'est la culture elle-même, et non sa fuite

Que peut bien vouloir dire la promesse d'une liberté « hors de la langue », d'une liberté affranchie de la culture ? C'est de la langue que nous avons besoin, non pas seulement pour transmettre ce que nous pensons, mais pour penser ; la culture nous est nécessaire, pour exprimer nos émotions, mais aussi pour les éprouver. Et plus nous pourrons, notre vie durant, nous enrichir de ce que l'autre nous transmet, à travers cette culture dont nous héritons, plus nous

serons capables de nous approcher de nous-mêmes afin de conquérir notre propre singularité.


La fin du Livre

On comprend mieux, alors, combien il est absurde d'opposer, comme deux critères de mesure, les « acquis » culturels et l'originalité de la personne.

Comme si la familiarité avec la culture était totalement distincte de la capacité à réfléchir ; comme si la culture était ajoutée après coup à une pensée autonome, autosuffisante, déjà constituée. Comme si, même, la culture reçue et apprise devait s'opposer au développement d'une réflexion personnelle, alors qu'elle en est précisément la condition première... Dans le culte de la spontanéité, *un objet concentre ainsi à lui seul tout le rejet de la transmission* : le livre est nécessairement, si la culture est une cause d'aliénation, l'ennemi à abattre. Il incarne en effet, de façon radicale, la fixité d'un contenu qu'il nous faut absorber passivement. Le livre n'est pas participatif ; ce qu'il nous présente, nous avons seulement à le recevoir. Figé sous la plume de son auteur, il n'est pas interactif. Et pour cette raison, il n'est absolument égalitaire. Bref, le livre devait être une *cible de choix pour tous ceux qui ont voulu libérer l'homme en déconstruisant la transmission*. Le livre est discrédité par le discours commun qui oppose la pesanteur de la culture à la fraîcheur de la pensée.

Et pour finir, voilà que ce fossile pesant qu'est le livre semble définitivement périmé

Il l'est par les promesses de la dématérialisation numérique. Un livre, en effet, est un itinéraire : il faut du temps pour le parcourir. C'est là d'ailleurs sa grande différence avec l'image, qui se laisse saisir dans l'instantanéité d'un regard. Pour recevoir ce que nous pouvons trouver dans un texte, il faut le suivre ligne à ligne. Or l'épaisseur de la durée que suppose cette linéarité du livre est désormais notre pire ennemie ; obsédés par la vitesse, nous ne cessons de rendre toujours plus rapide



l'accès à l'information, par la performance accrue des réseaux partout disponibles.

La lecture se trouve en fait à l'exact opposé de la logique informatique : elle semble déjà appartenir à l'histoire de l'information. La pratique du présent, c'est le téléchargement de données, dont nous voudrions réduire à néant la durée, afin de parvenir enfin à cette immédiateté qui nous obsède. Disposer de toute l'information, partout, tout de suite, à portée de clic – et diminuer sans cesse le nombre de ces clics et le temps nécessaire avant de parvenir au but. Dans cette course de vitesse, le livre a perdu d'avance ; car la distance, c'est l'être même du texte : la valeur de la lecture ne réside pas dans le fait d'arriver au point final, mais dans le chemin que l'on suit vers lui depuis le premier mot. C'est dans sa fin, atteinte le plus vite possible, que le téléchargement réussit ; c'est dans son processus, et dans le temps qu'il représente, que la lecture prend son sens. Tendre vers l'immédiateté, ou prendre le temps de la médiation, notre époque semble avoir choisi. Le résultat est évident : après sept ans de secondaire, une importante majorité des élèves arrivés en terminale n'ont jamais lu un livre en entier. Ils ne sont pas les seuls à être devenus étrangers au livre. Il suffira de consulter les statistiques annuelles des ventes d'ouvrages en France pour s'en convaincre...

Si nous nous délivrons des livres, aurons-nous plus de chances d'être libres ?

C'est-à-dire d'être neufs – d'être nous-mêmes ? Rien n'est moins sûr. Rappeler la nécessité essentielle de la médiation, c'est signaler l'ampleur réelle de ce que nous perdrons en abandonnant le livre. Car, *là encore, l'opposition établie entre la culture et la liberté est dénuée de sens.*

De façon paradoxale, c'est exactement l'expérience qui est en train de se produire dans la réflexion que nous partageons ici : lire Descartes, Rousseau et Bourdieu, devenir héritiers de leurs travaux ne nous condamne pas à les répéter de manière uniforme. Au contraire, à leur contact nous gagnons l'occasion simultanée d'une conception plus réfléchie, plus approfondie, plus libre sur la signification de l'acte éducatif. Et, en dernier


ressort, nous sommes poussés par leurs propres efforts à dépasser les préjugés du discours ambiant, pour construire une pensée qui soit, finalement, vraiment personnelle.

En augmentant, par la lecture, notre capacité de distance et de liberté, nous ne faisons d'ailleurs que leur propre expérience. Où en effet avaient-ils eux-mêmes alimenté la liberté de leur effort critique ? Les grands adversaires de la *transmission*, les détracteurs du livre auraient-ils été capables de mûrir un combat aussi singulier, aussi indépendant, aussi radical s'ils n'avaient pas été chacun, comme l'écrit Descartes « nourris aux lettres [dès] leur enfance » ?

En réalité, rien n'est plus fécond, pour faire croître une liberté nouvelle, que la rencontre avec le livre

L'homonymie du mot *liber*, qui veut dire en latin à la fois « libre » et « livre », n'a rien d'insignifiant. Dans cet objet si simple en effet, nous trouvons concentrée l'essence même de la médiation. Le livre est un chemin qui nous oblige à sortir de nous-mêmes – le signe en est l'effort qu'il exige de nous. Mais si nous sommes conduits en dehors de nous-mêmes, c'est pour mieux nous y retrouver. Le meilleur des livres est celui qui ne se contente pas de me procurer un plaisir en venant satisfaire mon attente : au contraire, il la surprend, la dépasse, me tire de mon état initial ; et c'est en me dépassant, à sa lecture, que je m'approche de ce que je suis, de ce que je pense, ressens et vis. Le livre augmente en moi ma propre liberté – il m'augmente de moi-même, pourrait-on dire. C'est d'ailleurs le principe de son autorité : l'*auctor* est celui dont le propre est d'*augere*, d'« augmenter ». Ce que l'auteur fait croître en moi, ce n'est pas seulement un contenu de savoir, une quantité de culture, un capital à entretenir, mais l'être même que je suis.

La fécondité du travail de l'auteur réside en effet dans l'occasion de cette singularité dont il augmente chaque lecteur au fur et à mesure de son itinéraire dans l'œuvre. Son autorité n'est pas l'aliénation, mais l'occasion de notre liberté. Le livre nous donne ainsi de comprendre ce qu'est l'héritage culturel, cette médiation essentielle par



laquelle nous recevons d'autrui de quoi rejoindre notre propre nature. La lecture est le plus décisif des voyages, le chemin le plus favorable pour qui veut progresser vers sa propre liberté, et l'occasion de vivre la seule aventure de l'existence : celle qui consiste à devenir soi-même.

Culture ou barbarie

Il est donc littéralement *absurde d'opposer la culture à la liberté*, comme si la première devait être le poids mort de la seconde, l'occasion de l'appesantir et de l'aliéner.

Les dictatures, d'ailleurs, le savent trop bien, qui, pour combattre la liberté, ont toujours commencé par s'attaquer à la culture

Barthes a beau affirmer que « la langue est fasciste », il trouve, contre son propre argumentaire, le témoignage de tous les fascismes réels. La langue, avec l'héritage culturel et intellectuel qui ouvre notre propre pensée à sa propre indépendance, voilà précisément les premiers ennemis du totalitarisme. À peine arrivé au pouvoir, c'est de cet ennemi qu'Hitler se préoccupe, en organisant, avec un soin minutieux, les grands autodafés de mai 1933, dans toutes les villes universitaires d'Allemagne. Brûler des livres : cette déclaration de guerre à la culture est l'acte de naissance du pouvoir nazi. Des milliers d'étudiants sont enrôlés dans ce geste politique décisif, qui ne doit rien au hasard : pour aliéner un peuple, il faut lui faire regarder la culture comme une cause de dégénérescence.

La dictature s'annonce lorsque ce soupçon commence à enfermer les hommes derrière les barreaux d'une grille de lecture exclusive. Lorsque la culture, étant soupçonnée de pervertir les hommes, on en vient à répondre à l'intellectuel non plus par l'intelligence, mais par l'autodafé – matériel ou symbolique. Lorsque l'opinion d'un auteur, quelle qu'elle soit, suffit à rendre son travail irrecevable ; et, plus grave encore, lorsque la culture se trouve enfermée de l'intérieur par le poids des normes qui pèsent sur elle. La dictature commence lorsque l'œuvre d'art elle-même finit par se réduire aux buts qu'elle se laisse dicter par une idéologie :

car c'est le propre d'une dictature que de dicter ce qui doit être dit, fût-ce pour prédire des lendemains qui chantent.

Au soir des grands autodafés, Goebbels ne déclarait-il pas que l'homme de demain devait être non un homme du livre, mais un homme de liberté ?


La même tentation revient à toutes les époques : celle de déconstruire la culture

Ne croyons pas que nous soyons aujourd'hui préservés de cette tentation : un anachronisme destructeur vient souvent fournir de superficielles justifications à notre refus de l'héritage, à *notre révocation de la transmission*. Combien d'œuvres condamnerons-nous à notre tour, enfermés dans l'absurde prétention à l'exclusivité de nos préjugés du jour ? Quels continents de la culture et de la langue ne sommes-nous pas prêts à déconstruire au nom de notre modernité suffisante ?

Réfléchir sur cette médiation essentielle que constitue la culture, c'est comprendre que nous n'avons rien à gagner à la déconstruire, même animés par les meilleures intentions possibles. Révoquer notre héritage ou le purifier en fonction des considérations à la mode, c'est détruire le seul lien qui puisse nous conduire vers notre propre liberté personnelle et collective. Car cette liberté n'est jamais acquise d'avance : l'être de médiation qu'est l'homme n'est pas libre immédiatement, n'est pas lui-même immédiatement – *n'est pas immédiatement humain*. De ce point de vue, il n'est pas anodin que l'apprentissage des langues et de la littérature ait longtemps été désigné sous le beau nom d'« humanités ». S'attaquer à la culture, c'est en fait le plus sûr moyen de s'attaquer à l'humanité même de l'homme. Ainsi s'éclaire cette incroyable prophétie de Heinrich Heine : « Là où on brûle les livres, on finit par brûler les hommes » (*Almansor*, 1821).

De fait, la déshumanisation de l'homme commence par sa déculturation, son arrachement à la culture

Dès lors que la culture, la langue, ce que nous



recevons de ce qui nous précède, sont regardés avec soupçon comme ce qui aliène l'homme ou le fait dégénérer ; dès lors même que nous considérons simplement n'avoir pas besoin d'un héritage que nous pouvons aisément balayer, nous entrons dans cette déculturation, où nous perdons finalement jusqu'à la conscience de notre propre humanité.

Il semble bien, en effet, à F.X. BELLAMY, l'erreur absolue que nous sommes en train de renouveler : nous avons prétendu libérer les plus jeunes du poids inutile de l'histoire et du savoir ; nous avons interdit aux parents et aux enseignants de transmettre ce qu'eux-mêmes avaient reçu. Nous avons orienté l'école vers le pur impératif pratique d'une préparation à l'orientation professionnelle – et ainsi faire perdre son sens à l'expérience gratuite de la rencontre avec la culture, sous toutes ses formes, que l'enseignant devait offrir ? Cette rencontre avec la culture, nous l'avons reléguée au rang d'un simple divertissement accessoire, ou d'une stratégie sociale. Pour le reste, nous sommes que nos successeurs n'aient plus rien à apprendre, puisque tout est stocké pour eux dans la mémoire informatique, infiniment et immédiatement disponible. Délivrés désormais de l'archaïsme de l'héritage, ils peuvent construire leur vie par eux-mêmes, seuls, sans rien devoir à personne. Bref, notre modernité triomphante a bien accompli la déconstruction libératrice qu'elle s'était donné pour but : plus de tradition, plus de *transmission*, plus de médiation. [...]

L'expérience contemporaine d'une forme de sauvagerie confirme ce qui a été entrevu de la nécessité de la médiation

Bien sûr, toute la civilisation n'arrachera pas du cœur de l'homme sa capacité à faire le mal : le plus érudit des peuples, ou des individus, n'est pas préservé des tentations de la haine ou de la violence. La culture, malheureusement, n'empêche pas toujours de l'homme d'être inhumain ; mais l'inculture l'empêche d'être humain. Il faut la médiation de cet héritage qui nous est transmis, même de façon rudimentaire, par cet autre qui nous précède, pour que nous devenions nous-mêmes – pour

que nous devenions humains. L'homme n'est pas lui-même sans médiation : laissé en friche, il demeure à l'état brut ; et cette brutalité va contre sa nature, elle l'enferme dans une inhumaine sauvagerie. Voilà le cœur du paradoxe : abandonner l'homme à la nature, c'est le dénaturer. L'augmenter d'une tradition, c'est lui donner au contraire l'occasion de s'approcher de sa nature. [...].

L'expérience douloureuse de la crise que nous vivons aujourd'hui fait naître une variété de discours critiques

Mais ceux qui les portent – et ceux qui les exploitent – cherchent généralement dans des causes conjoncturelles les explications de la violence qu'ils dénoncent : la crise économique, les dérives des politiques ou le développement de l'immigration. À cette violence elle-même s'ajoute alors parfois la virulence des procès intentés à ceux qui sont suspectés de causer ces dérèglements.

Mais aucune de ces raisons ne peut suffire à expliquer le bouleversement profond que nous vivons. Bien sûr, certains facteurs sont des adjuvants, mais n'expliquent pas à eux seuls cet « ensauvagement » largement constaté et décrit. Nous ne voulons pas voir que l'enjeu est d'abord culturel ? Comme si une génération qui s'est interdit de *transmettre* ne parvenait pas à comprendre que, en refusant de faire des héritiers, en privant ses enfants de la culture qu'elle avait reçue, elle prenait le risque de les déshériter d'eux-mêmes – de les déshériter de leur propre humanité. Nous nous sommes passionnés par le doute cartésien et l'universelle corrosion de l'esprit critique devenus des fins en eux-mêmes ; nous avons préféré, avec Rousseau, renoncer à notre position d'adultes pour ne pas entraver la liberté des enfants ; nous avons reproché à la culture d'être discriminatoire, comme Bourdieu, et nous avons contesté la discipline qu'elle représentait. Et nous avons fait naître, comme il aurait fallu le prévoir, « des sauvages faits pour habiter dans les villes ».

(à suivre)