

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 3/4, Refuser l'indifférence 1/2

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'INDIFFÉRENCE

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

Le culte de l'indifférence

Si la société contemporaine est violente, c'est surtout par l'indifférence qui semble la saisir

La brutalité contemporaine est là : non pas d'abord dans l'augmentation de la violence active qui la traverse, mais essentiellement dans l'indifférence individualiste qui nous sépare inexorablement les uns des autres, dans la solitude défiante en laquelle nous sommes enfermés. Reprenons le diagnostic de Bourneville sur le petit Victor, et nous verrons que cette indifférence est le propre de l'enfant sauvage, « se balançant sans but et sans relâche, mordant, égratignant ceux qui le contraignent, ne témoignant aucune reconnaissance pour ceux qui le servaient, indifférent à tout et ne donnant de l'attention à rien ».

Cette indifférence est, là encore, une conséquence essentielle de notre refus de transmettre la culture, et son résultat nécessaire. Car la négation de la différence et la révolte contre la culture sont l'effet d'une seule et même rupture. Ceci est d'ailleurs très visible dans l'œuvre des trois auteurs qui ont été retenus pour cette étude. Bourdieu est le grand détracteur de la distinction : pour lui, la culture n'est qu'un outil de domination au service des héritiers, qui l'utilisent pour se différencier. Sans cette préoccupation sociale, affirme Rousseau, l'homme resterait par nature plongé dans une solitude totale, autosuffisant, et parfaitement indifférent à ce qui l'entoure. Une indifférence aussi absolue serait la clé d'un bonheur jamais troublé... Elle est aussi, pour la modernité, la clé de notre affranchissement : Descartes, le premier, définissait en effet la liberté, dans une lettre au Père Mes-

land de 1645, comme une capacité d'indifférence, au sens le plus fort du terme : « Il nous est toujours possible, écrivait-il, de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre. »

Indifférence solitaire à autrui, indifférence relativiste au vrai et au faux, au bien et au mal : en suivant le chemin tracé par ces trois auteurs, nous préférons refuser de savoir, refuser de voir et de reconnaître ce qui nous précède, afin de rester parfaitement indéterminés – c'est-à-dire parfaitement libres. Plus rien ne doit nous emprisonner par avance dans des schémas préétablis ; les repères culturels, les héritages familiaux, les morales traditionnelles, et bien sûr les religions, sont par principe suspects de restreindre notre capacité de choix. Ils constituent en effet des différences qui nous influencent et nous enferment. Or nous voulons avoir le choix : la liberté que nous projetons se définit comme négation de la contrainte. Nous revendiquons en permanence cette liberté de choix comme une fin en soi, comme le dernier mot qui suffit à clore les débats. Nous exigeons d'avoir le plus grand panel d'options disponibles, pour être aussi indéterminés que possible.

En fait, nous voulons entrer dans nos vies comme des consommateurs dans un supermarché

Comme eux, aussi indéterminés, aussi indifférents, pour garder ouvertes toutes les options et n'être plus guidés que par nos seules envies. Rien ne doit pouvoir précéder notre prise de décision, et en menacer le caractère strictement personnel. Rien ne doit dépasser l'horizon du libre choix, ce qui signifie finalement que tout doit être comparable. Il faut en effet que tout soit commensurable, qu'aucune différence essentielle ne subsiste, pour que je puisse tout mettre dans la balance. Moins les différences m'apparaissent, plus je puis expérimenter l'arbitraire qui témoigne de ma liberté de choix. Nous touchons là à ce qui constitue le mouvement même par lequel le réel et toute notre expérience humaine sont réduits à l'économie, ramenés à des valeurs marchandes. Or le marché, qui intègre peu à peu toutes les dimensions de nos

existences, ne tolère pas la différence : sa fonction même est de créer de l'équivalence, d'établir entre deux objets une identité de valeur, qui permettra leur échange. Ce n'est pas un hasard si la mondialisation, comme processus économique, passe par l'uniformisation du monde. Elle dissout les cultures, nivelle leurs différences : en rendant le monde indifférent, elle le met ainsi tout entier à ma portée. Par elle, plus aucun lieu n'est étranger, mystérieux, lointain, ni même véritablement distant – mais aucun non plus, du coup, ne demeure vraiment exotique ou singulier. Finalement, rien ne m'est vraiment inconnu dans ces villes globalisées, devenues à peu près identiques, et dont les singularités culturelles ne demeurent que pour témoigner, comme des décorations patrimoniales, de ce qui reste d'une histoire morte. Désormais je me retrouve partout, dans un espace mondialisé continu et homogène ; si tout est partout identique, ma liberté n'a plus de frontières.

Pour accomplir la promesse de cet affranchissement total, nous collaborons avec enthousiasme à la déconstruction de toutes les différences, qui sont autant d'obstacles interposés entre nous et l'objet de nos désirs. Lorsque nous serons enfin affranchis de tous les particularismes, nous serons devenus les individus indéterminés, indifférenciés et indifférents, acteurs et produits parfaits de la société de consommation.

Cette liberté d'indétermination est le fantasme de notre société

Elle explique que nous ayons fait de la jeunesse notre idéal absolu : car c'est le propre de cet âge de la vie que d'être indéterminé, ouvert à l'infinité des possibles. Si être libre suppose d'avoir le choix – d'avoir devant soi le plus d'options disponibles –, alors l'adulte est moins libre que l'enfant, moins libre que l'adolescent. L'adulte, en effet, qui a dû faire des choix – professionnels, familiaux, etc. –, s'est déterminé dans une voie ; parce que cette perspective nous effraie, nous tentons souvent de la fuir, en rendant nos engagements toujours plus superficiels. Nous avons peur d'être enfermés dans nos propres choix : cette angoisse complique et fragilise toutes nos décisions. Elle constitue ainsi

une difficulté inédite dans l'expérience des responsabilités, quelles qu'elles soient : comme nous n'arrivons plus à les assumer vraiment, définitivement, de manière irréversible, il semble que tous les liens deviennent ténus, et, pour reprendre l'expression du sociologue Zygmunt Bauman, que la société devienne liquide. Notre obsession de rester libres finit par nous murer, en deçà de toutes nos expériences, dans une solitude qui se protège par l'indifférence du risque de la relation. Cette obsession donne un sens nouveau au fantasme de l'éternelle jeunesse. Rester jeunes veut dire, à tout prix, ne pas devenir adultes, ne pas voir notre vie se figer dans des déterminations irréversibles. Comme on comprend, dans ces conditions, que la place de l'éducateur soit devenue intenable !

Dans une société qui a fait de la jeunesse son idéal, comment un adulte peut-il encore avoir un rôle à jouer ?

Puisque la jeunesse de l'élève est la valeur mise en scène par toute la société, que pouvons-nous lui apporter ? Il ne reste plus aux adultes qu'à se mettre à l'école des jeunes pour leur ressembler aussi longtemps que possible... Cette inversion des rôles est inédite du point de vue de l'anthropologie – et, paradoxalement, elle est profondément anxiogène pour les jeunes eux-mêmes, dont l'avenir ne peut être pressenti que comme une lente dégradation vers les complexes de l'âge adulte. Parents et enseignants se trouvent, par principe, « ringardisés » du seul fait de leur position, terrassés d'avance par la crise d'adolescence collective que traverse notre époque. Car c'est bien ainsi qu'il faut lire la revendication bruyante de notre indétermination. De la figure moderne de l'adolescence, nous avons fait notre idéal : la rébellion contre toute autorité, l'esprit critique et frondeur, l'ouverture à tous les possibles, la quête permanente de nouveauté et le refus du passé sont devenus nos plus grandes vertus.

Et, par-dessus tout, de la crise d'adolescence, nous voudrions garder l'indifférence assumée ; cette indifférence ignorante, qui précédait l'acte éducatif, est devenue, par un curieux retournement, ce qu'il faut désormais protéger. Rousseau se fixe

un but auprès de son élève : « Il me suffit qu'il sache trouver l'*à quoi bon* sur tout ce qu'il fait, et le *pourquoi* sur tout ce qu'il croit. » Il faut permettre à Émile de rester parfaitement ignorant, pour qu'il continue de revendiquer son indifférence. Tout se passe comme si le modèle de cette conception éducative était précisément l'adolescence en crise ; car c'est bien elle qui demande à tout propos « Pourquoi ? » et « À quoi bon ? ». C'est elle qui refuse par principe, au nom de sa liberté de choix, qu'on lui montre la différence entre le vrai et le faux, entre l'utile et le nuisible, entre le bien et le mal. C'est elle qui, pour reprendre les mots de Descartes, s'interdit parfois « de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, » au motif qu'elle veut « affirmer par là [son] libre arbitre ».

Culture et distinction

Pour affirmer ce libre arbitre, pour demeurer indifférents, il nous faut déconstruire la culture

Car elle est précisément ce dans quoi apparaissent des différences. Il ne s'agit pas simplement ici de pointer la diversité des civilisations ; il faut aller plus loin encore : au fond, les singularités de la nature elle-même, la totalité des différences présentes dans le réel, sont rendues visibles par la médiation d'une culture. L'uniformisation du monde, exigée par la revendication d'une liberté d'indétermination, passe donc par la révocation de la *transmission*.

On en trouve un cas d'école récent dans la distinction du masculin et du féminin

À la tentative de niveler toutes les différences, cette dualité oppose en effet une résistance majeure : l'altérité sexuelle traverse, de façon très profonde, l'expérience humaine. Et elle constitue un obstacle central à notre liberté d'indétermination : avant même que nous ne naissions, nous sommes déjà déterminés par le sexe particulier qui marque notre organisme, alors que nous ne l'avons pas choisi. Dans le monde d'indifférence que nous construisons, l'individu peut aujourd'hui

presque tout choisir de sa vie : son pays, son métier, sa structure familiale, ses opinions politiques, ses convictions religieuses... Il est révoltant qu'il ne puisse pas choisir son sexe et qu'il doive subir cette détermination qui semble pourtant affecter de façon si profonde l'identité de chacun. Comment nous affranchirons-nous de cette encombrante altérité ?

Le chemin à suivre est bien connu : pour déconstruire la nature – en l'occurrence, la réalité organique de la différence sexuelle –, il faut déconstruire la culture. Toutes les représentations que les cultures humaines élaborent à partir de cette différence initiale doivent donc être considérées comme des « stéréotypes », qui aliènent notre liberté, et nous empêchent de décider de ce que nous voulons être. Ce soupçon porte un nom : le genre est le concept qui servira à désigner cette différence comme une pure construction culturelle, qui enferme notre capacité d'indétermination. Les civilisations dont nous héritons ont toutes, en effet, élaboré des discours, des rites, des vêtements, des coutumes, des œuvres autour de l'altérité sexuelle : en nous apprenant à les regarder comme autant d'artifices, transmis par un passé nécessairement archaïque emprisonnant nos choix, on parviendra à semer un « trouble dans le genre », et finalement à faire totalement disparaître cette différence entre l'homme et la femme.

Et lorsque nous serons devenus totalement indifférents à la différence des sexes, c'est toute cette dimension de nos vies qui sera enfin livrée à notre libre arbitre : désormais, nous pourrions choisir pleinement ce que nous serons. Une fois déconstruits les « stéréotypes de genre », une fois devenus indistincts, nous reconstruirons notre identité par nous-mêmes, sans qu'aucune trace culturelle ne précède nos choix.

Le concept de genre inaugure donc un nouveau champ de bataille dans la guerre contre la culture, cet héritage d'aliénation et d'enfermement qu'il nous faut, selon ses promoteurs, périmé de façon définitive.

La mission de l'école, et de l'université, s'en trouve d'ailleurs radicalement transformée

Il ne s'agit plus de construire la transmission d'un patrimoine culturel, mais au contraire, dès le plus jeune âge, d'entraîner l'élève à le déconstruire, en lui inculquant le réflexe du soupçon. On n'étudiera plus la langue, la littérature, les œuvres du passé que pour les enfermer dans leur passé – pour les priver de cette actualité qui jusque-là semblait les caractériser. On ne lira plus La Princesse de Clèves pour s'intéresser à l'œuvre dans sa présence vivante, dans ce qu'elle peut encore nous apprendre aujourd'hui ; on la lira désormais pour démonter les mécanismes des stéréotypes sexués que la narration installe : quels rapports d'aliénation sont mis en scène à travers l'amour de cette femme ? Comment la domination masculine semble-t-elle installée par la description des personnages ?

Par la position qu'adopte ainsi le lecteur, il interdit à l'œuvre de rien transmettre, et il s'interdit d'en rien recevoir : il se place au-dessus d'elle pour pouvoir mieux la juger – et non en relation à elle, pour hériter de ce qu'elle pourrait avoir à nous apprendre aujourd'hui. Et, par là même, il la tue, en quelque sorte ; il anéantit en tous les cas la possibilité de sa fécondité actuelle, qui faisait la raison de notre intérêt pour elle. Il la transforme en fossile : notre héritage culturel n'est plus qu'un résidu d'archaïsmes, qui ne doit intéresser désormais que les archéologues. Si l'avenir est à l'indifférence, il faut pour cela que la culture soit soigneusement datée, périmée, enfermée dans son histoire. Notre postmodernité n'arrive plus à reconnaître la différence. Elle ne l'accepte, paradoxalement, qu'à condition de pouvoir la nier... Et pour cette raison, il était nécessaire qu'elle tente par tous les moyens de révoquer la culture, de porter sur elle le soupçon.

Car ce qui nous permet de voir, de percevoir les différences, c'est précisément la culture

Nous l'avons constaté en parlant du langage : la richesse du vocabulaire ne nous permet pas simplement de décrire, mais d'abord de prendre conscience de la singularité des réalités que nous observons. La culture est, d'une façon générale, ce dans quoi le monde nous apparaît, dans l'infinie variété qu'il nous présente. Tout est uniforme pour

celui qui ignore ; tout est singulier pour celui qui connaît.

Ceci se vérifie dans toutes les cultures, régionales ou sectorielles. Prenons le cas concret d'un univers particulier : l'œnologie ; le vin est bien une culture – au sens le plus simple du terme puisqu'il est d'abord une agriculture. Pour le profane, tous les vins se ressemblent, à peu de choses près. On les identifie en rouges, blancs ou rosés, ils sont plus ou moins agréables ; mais, au-delà de ces considérations primitives, leur différence est imperceptible. Il faut, pour la repérer, acquérir un savoir, entrer dans une culture, développer une expérience, recevoir les connaissances nécessaires pour qu'enfin apparaissent, au creux du palais, les résonances singulières de chaque millésime, l'écho toujours spécifique d'une région, d'un cépage, d'un ensoleillement, d'une maturation...

Les différences ne nous sont donc visibles que par la médiation de la culture – ce qui, encore une fois, ne signifie pas qu'elles soient artificiellement construites par elle. Il y aurait deux façons opposées d'ignorer la nécessité de cette médiation : une erreur serait de croire que, parce que c'est par le prisme de la culture que nous percevons le monde, il n'existe de réalité que construite, artificielle, culturelle. C'est là l'erreur qui piège ceux qui voudraient « déconstruire le genre ». Il est vrai que, sans culture, les choses et les êtres, dans leurs singularités, nous demeurent invisibles ; mais reconnaître cela ne revient pas à affirmer, de façon relativiste, que ces singularités sont purement construites et que la nature n'existe pas. Cela veut dire, simplement, que nous avons besoin de la médiation de la culture pour découvrir la réalité, qui n'est pas immédiatement accessible à nos sens laissés à l'état naturel. Si celui qui veut devenir œnologue a besoin de se familiariser avec la culture propre à l'univers des vins, c'est pour mieux reconnaître par son moyen des différences bien réelles, des variations objectives : l'œnologue confirmé est celui dont l'organisme, la langue, le nez sont informés par le savoir qu'il a reçu et l'expérience qu'il a mûrie. Ainsi, la culture entre en interaction avec le corps, avec la sensation, pour affiner notre perception et la rendre effective ; et,

en cela, elle revêt une nécessité essentielle. Une seconde erreur consisterait en effet à croire que la culture n'entre pas en jeu dans notre observation du réel, qu'elle s'ajoute toujours à une intuition déjà élaborée.

La médiation de la culture est une condition nécessaire à notre simple perception

Elle est si nécessaire qu'il nous devient impossible de les séparer l'une de l'autre, et de mesurer par là combien, si nous ne disposions d'aucune culture, le réel même disparaîtrait à notre regard. Nous partageons souvent, de façon presque innée, l'impression qu'il y a partout des évidences, que le réel nous saute aux yeux et qu'il suffit de le constater. Mais toute l'expérience humaine confirme que cette idée est totalement fautive.

C'est en effet à travers une culture que notre perception peut s'ouvrir aux singularités des choses qui nous entourent. La langue est là encore une nécessité première : il faut des mots, non pas seulement pour parler, mais pour voir le monde. Contrairement à ce que pourrait nous suggérer une expérience trop habituée, la réalité ne nous apparaît pas immédiatement : il nous faut un vocabulaire pour la voir, avec les distinctions qu'il apporte. L'anglais, qui a plusieurs termes pour désigner le brouillard, nous apprend à discerner des phénomènes climatiques distincts là où, héritiers d'une langue moins riche sur ce point, nous apercevons toujours un seul et unique brouillard. Pour observer le monde avec un œil attentif aux singularités qu'il nous présente, il faut des mots qui puissent rendre notre attention sensible à toutes les différences que le réel contient. Et, de ce fait, si toute spécialité suscite progressivement la complexité d'un vocabulaire technique propre, ce n'est pas uniquement pour faciliter la communication entre ceux qui la cultivent, mais aussi pour ouvrir leur perception à la reconnaissance plus fine des nuances et des variations qu'elle éclaire.

La réalité ne se laisse donc pas voir toute seule : notre regard a besoin d'être informé pour la discerner. Il faut avoir hérité d'une culture pour distinguer, dans le produit de notre perception, ce qui est donné à notre regard. Il faut avoir appris dans

les images, dans la langue, dans les mots, à discerner ces réalités singulières que notre œil, ouvert par la culture, reconnaîtra dans le réel. Sans cet apprentissage, la perception ne serait même pas possible : elle ne nous apprendrait rien. L'indistinction totale dans laquelle elle se trouverait enfermée la rendrait totalement inopérante : le regard qui ne sait pas reconnaître est aveugle, l'oreille qui ne distingue pas les sons est sourde. La culture nous transmet le sens de ces réalités singulières et chaque fois différentes qu'elle nous apprend à repérer dans le réel. Sans elle, nos capacités organiques de percevoir le monde seraient réduites au silence par l'indifférence absolue dans laquelle elles demeureraient, inutiles et impuissantes. Voilà qui permet de mesurer tout ce qu'il faut savoir pour voir, tout ce qu'il faut connaître simplement pour naître au monde.

Nous sommes bien loin de l'intellectualisme élitiste dans lequel on voudrait enfermer la culture

Elle est nécessaire au moindre acte de conscience, manifestant d'ailleurs par là combien le corps est lié à l'esprit dans la perception du réel. La nature ne suffit pas : à l'homme inculte, elle ne dit rien. Souvenons-nous, là encore, de l'enfant sauvage de l'Aveyron : « Il avait des sens, et ne savait pas s'en servir ; ses yeux ne savaient pas regarder ; ses oreilles ne savaient pas écouter ; l'odorat était si grossier qu'il recevait avec la même indifférence les parfums les plus suaves et les odeurs les plus repoussantes ; enfin tous ses sens, distraits ou insensibles, erraient sans cesse d'un objet à un autre sans jamais s'arrêter. »

Comprendre l'importance de la culture, comme médiation entre nous et le réel, permet donc de mieux discerner ce qui se joue dans notre rapport à l'altérité. La différence de l'homme et de la femme est bien réelle ; mais, de fait, nous avons besoin de la culture pour la voir. Elle n'est pas évidente, pas davantage que toutes les singularités qui traversent notre univers ; et pour aller jusqu'à elle, il nous faut passer par la médiation des textes, des images, par la médiation même des mots, par lesquels l'humanité qui nous a précédés nous trans-

met ce qu'elle a mûri pour apprivoiser cette altérité. Il serait illusoire de croire que la nature suffit à nous faire pressentir toute la complexité, la fécondité et la signification essentielles de l'altérité sexuelle ; mais il serait tout aussi absurde de s'appuyer sur la nécessité de la culture pour affirmer que cette réalité est une pure construction culturelle.

Reprendre conscience de cette nécessité permet simplement de mesurer l'ampleur de ce qui est en jeu dans la déconstruction de la culture, à laquelle nous conduit une certaine idée de la liberté. Notre combat contre la culture recoupe en effet, nous l'avons vu, la révolte que nous inspirent des différences que nous ne voulons plus voir, parce qu'elles nous apparaissent comme autant de déterminations que nous refusons d'assumer. Seulement, quand nous aurons achevé de condamner la culture comme une source de stéréotypes aliénants, nous ne serons plus capables de percevoir clairement la nature elle-même. C'est bien cela qui se joue : la distance que nous prendrons vis-à-vis de notre culture nous éloignera en même temps de notre nature commune. Dans l'orgueil d'une postmodernité qui veut n'être précédée par rien, nous sommes prêts aujourd'hui à sacrifier notre héritage sur l'autel de la déconstruction ; mais lorsque nous aurons brûlé tous les livres, quand bien même ce serait au nom du meilleur des mondes, nous aurons commencé aussi de brûler notre propre humanité. Ce monde d'inculture et d'indifférence, promesse de l'accomplissement d'une liberté absolue, pourrait bien être celui d'une sauvagerie encore inédite – et d'autant plus menaçante que, par cette inculture même, elle nous rendra incapables de la percevoir à mesure qu'elle nous saisira.

Retrouver le sens de la différence

Il est donc nécessaire de retrouver, en même temps que le sens de la culture, le sens de la différence

La différence n'implique pas une inégalité, une occasion de mépriser l'autre : elle est au contraire une condition pour s'émerveiller. Aujourd'hui, même la promotion de la diversité se fait au nom

de l'indifférence – au nom de la « tolérance », c'est-à-dire l'attitude qui consiste à supporter poliment ce par quoi l'autre est différent, et à montrer qu'on ne s'y intéresse pas : un individu sera considéré comme tolérant dans l'exacte mesure où il parviendra à faire comme si la différence n'existait pas. Par là, en réalité, nous ne valorisons pas la diversité, mais plutôt au contraire l'indifférence à la diversité. Ainsi, cette tolérance affichée ne désigne rien d'autre qu'une intolérance réelle à la différence que porte autrui, à la singularité qui marque chacune de nos personnes.

La médiation de la culture ouvre la possibilité d'une autre voie, celle qui nous conduit à l'étonnement, à l'émerveillement. Reconnaître la différence, c'est s'interdire de la mépriser : c'est apprendre à discerner ce qu'il y a de singulier dans les choses et les êtres, et qui dépasse toute évaluation. L'œnologue qui sait distinguer les différents vins, le gastronome dont l'attention pour chaque saveur a été longuement mûrie, ne cherchent pas à hiérarchiser les aliments qu'ils découvrent : ils savent au contraire estimer dans chaque mets ce qu'il a d'unique, d'incomparable. Par la culture, nous apprenons à considérer ce caractère singulier des réalités et des personnes qui nous entourent, et cela nous interdit de réduire leur différence à une inégalité, ou d'enfermer l'infinie complexité du monde dans des hiérarchies toutes faites.

Différence ne vaut donc pas condescendance mais découverte

C'est que l'expérience de l'altérité, au contraire, est la condition de tout émerveillement ; il faut que tout ne soit pas identique pour que mon attention trouve de quoi s'étonner. Cette expérience n'est permise que par la culture, qui fait apparaître à nos yeux toutes les variations du réel. Découvrir que cette médiation de la culture est nécessaire, c'est comprendre ce paradoxe que l'on ignore trop souvent : la curiosité ne naît pas quand on ne sait rien. En fait, il faut beaucoup de connaissances pour s'étonner. L'expérience se répète dans chaque domaine de recherche : plus on apprend, plus on s'émerveille. L'ignorance ne s'étonne de rien, et la science admire chaque chose. L'habitude blasée

ne vient pas d'un excès de connaissances ; et la passion de voir et de savoir ne naît pas de la neutralité d'un regard encore vierge de toute culture.

Découvrir une nouvelle culture, une science, une littérature, c'est voir peu à peu le monde s'animer d'une infinité de significations encore insoupçonnées ; c'est lire dans le réel encore méconnu les singularités qui y dormaient en attendant d'être découvertes. C'est s'étonner soudain de ce qui jusque-là paraissait banal, voir de l'unique dans l'ordinaire, sentir du relief là où, pour les fausses certitudes de l'ignorance inconsciente d'elle-même, tout restait uniforme et plat. Il faut un cours d'histoire, un exercice de physique, un tableau ou un poème pour contempler avec un regard neuf le monde autour de moi, pour considérer authentiquement ce que je vois, ce que je vis. Prenons simplement le lieu où je suis, le paysage que j'observe – prenons la table même sur laquelle j'écris. N'a-t-elle pas une histoire, elle aussi ? N'ouvre-t-elle pas, à elle seule, un univers entier de significations ? Les champs variés de la culture m'apprendront à voir, à travers elle, le bois dont elle est faite, le travail qui l'a produite, l'histoire de ses usages, les places qu'elle occupe dans un foyer, et le lien noué entre les hommes qui se rassemblent autour d'elle. Seule la culture permet de remplacer mon indifférence initiale pour l'apparente banalité de cet objet par une attention éveillée à l'univers entier qu'il dévoile.

Apprendre, c'est recevoir en héritage ce qui nous rend sensibles à l'infinie beauté de la réalité la plus ordinaire ; c'est gagner, pour nos yeux ouverts, ce par quoi la singularité de chaque chose apparaît. Comme nous sommes loin, maintenant, de cette représentation qui nous montrait la culture comme un bagage encombrant !

En refusant de transmettre la culture que nous avons reçue, nous privons les jeunes qui nous suivent

Non pas seulement d'une distinction sociale, mais d'abord de cette attention émerveillée pour le monde dans lequel ils sont. Ils se trouvent déshérités de leur propre capacité d'étonnement, de la condition même de toute perception du réel,

dans la diversité qu'il nous présente. Quelle étrange société que celle qui enferme les adolescents dans la caricature de leur propre adolescence, dont elle s'est faite un idéal ! Au lieu de transmettre ce dans quoi se construit un regard juste et clair, nous cherchons à déconstruire les différences. Pour parvenir à cette indifférence universelle, nous valorisons la critique qui nivelle tout, plutôt que l'humilité de l'apprentissage, qui seul donne à chaque chose son relief. Et ainsi nous retirons aux plus jeunes cette médiation essentielle par laquelle pourrait se découvrir à leurs yeux la singularité du monde.

En renonçant à la transmission, peut-être avons-nous cru leur rendre la vie plus facile, ou nous attirer leurs faveurs

Ceux qui, par exemple, blâmaient haut et fort le « cours magistral » ou l'exigence de l'exercice, imaginaient sans doute que les élèves seraient satisfaits de voir la classe transformée en lieu de débats ; la formation des enseignants est dominée depuis longtemps par la prohibition d'un enseignement trop unilatéral. En cours de philosophie, il faudrait organiser des discussions, des exposés, des ateliers ; surtout ne pas se présenter devant les élèves pour leur apprendre quelque chose, pour leur transmettre un savoir qui irait de l'esprit de l'enseignant au leur. Sans doute avons-nous imaginé que cet interdit ferait place à un nouveau dynamisme... C'était méconnaître cette nécessité de la *transmission* : dans l'indifférence que ne manque jamais de susciter le vide de la connaissance, rien n'a d'intérêt, tout est monotone, rien n'étonne ni ne passionne plus. Nous avons cru plaire aux adolescents en faisant nous-mêmes la promotion de la critique adolescente pour mieux rabaisser tout ce qui avait l'air trop sérieux ; mais lorsque tout est devenu indifférent, lorsque les distances sont abolies et les singularités aplanies, que reste-t-il à désirer ? Dans nos établissements scolaires, le seul vrai résultat de la démagogie des adultes, c'est l'ennui qui bien souvent y règne sans partage – un ennui lourd, épais, consistant, cette lassitude indifférente et résignée qui ensevelit, sous le poids des heures inutiles, les cœurs qu'aucune exigence n'éveille plus.

A l'inverse, F.X. BELLAMY déclare avoir toujours fait l'expérience, apparemment paradoxale, de l'intérêt que ne manque jamais de susciter un enseignement qui s'assume comme tel, porté par la passion de ce qu'il voudrait transmettre. Quel que soit le contexte, même dans les établissements les moins favorisés, il lui a été donné de vérifier ce phénomène : exiger de ses élèves qu'ils fassent l'effort de recevoir ce que l'on a à leur offrir, c'est le début d'une aventure extraordinaire. C'est d'abord le début d'une guerre : car il faut bien souvent se battre, ou plutôt il faut les aider à combattre eux-mêmes leurs propres pesanteurs, tout ce qui les empêche de s'élever – tout ce qui les retient d'être élèves. Il est si difficile de se rendre disponible pour recevoir ! Et ce travail intérieur, plus rude sans doute aujourd'hui que jamais, nous avons tous à le mener pour élargir notre attention à la dimension de ce monde qu'il nous reste à découvrir. Faire le choix d'enseigner authentiquement, c'est donc bien le début de la guerre ; mais c'est aussi la fin de l'ennui, l'ouverture à une curiosité inépuisable, l'apparition d'une soif que chaque étape de l'apprentissage ne fera qu'accroître encore. C'est le début d'une aventure partagée entre enseignant et étudiants, et le seul moyen qui gagnera à l'adulte la confiance des plus jeunes. Car c'est seulement parce que nous avons quelque chose à leur apprendre que nous sommes fondés à nous trouver là, devant eux, à requérir leur attention, leur silence et leur respect. Au nom de quoi, sinon, notre autorité serait-elle légitime ? Au nom de quoi notre position aurait-elle un sens ? On s'imagine peut-être que l'enseignant qui abdique le « cours magistral » pour proposer aux élèves de construire seuls leur savoir gagnera par là la sympathie de sa classe. Cela ne se vérifie jamais dans la durée ; l'adulte qui revendique n'avoir rien à transmettre se trouve immédiatement privé de ce qui pouvait lui valoir l'intérêt de ses élèves ; il les prive en même temps de cela seul qui aurait pu susciter leur curiosité pour le monde, et les tient enfermés dans l'indifférence de l'inculture. Cette indifférence dans laquelle demeure celui qui n'hérite d'aucune culture marque aussi sa vie et son être même.

(à suivre)