

Présence et Action Culturelles

Points de vue

Série 2008

Exploration de la question de la culture

Article 5

Anthropologie, culture et démocratie : un universalisme abstrait (XVIII^os)

Christian Ruby *

Ouvrons un deuxième volet de cette exploration générale de la question de la culture. Procédons à deux investigations plus réflexives des contradictions de ce premier paradigme de la culture qui, de nos jours, à l'heure de sa dissolution, suscite tantôt les nostalgies les plus grossières tantôt le rejet le plus total, deux réactions incapables de s'attacher d'abord à saisir une construction historique puis de rebondir sur elle. Ce paradigme est appelé « élévateur » parce qu'il fait de la question de la culture l'élément central d'un projet d'ascension de l'homme à l'universel, étendant ses ressorts aussi bien au niveau de l'institution (le cadre qui dispose l'esprit), au niveau des auteurs et des œuvres de culture, qu'au niveau du public. La culture définit ce qu'il y a de plus spécifiquement humain (l'éducation), une œuvre des plus audacieuses dans les voies de l'écart avec la nature. Il y aurait un lien « naturel » entre culture et liberté. Au fond du problème de la culture, les philosophes nous font voir un abîme creusé par eux, et par la systématique anthropologique de l'époque, l'affleurement toujours possible de la nature dans chaque être humain (folie, « sauvagerie », individuellement,

quand il ne s'agit pas d'une humanité qui pourrait n'être encore que nature. L'artifice culturel circonscrit une existence, individuelle ou collective, qui demeure assiégée par son extérieur.

À ce doublet abstrait nature-culture, une valeur est donc bien associée : la liberté. Cette dernière se définit par la capacité de l'homme à s'élever, par une règle, à la dimension de l'universel, par conséquent, sa capacité à se cultiver. L'existence individuelle n'est pas donnée, elle est à élaborer à partir d'un donné, la nature. Elle requiert un effort d'éducation, la culture ; l'effort de se mettre, grâce à des changements imposés à la nature, en harmonie avec soi-même et avec les autres, ce qui correspond aussi à l'effort de faire émerger la liberté sur le plan collectif (la démocratie). L'homme, sujet de la culture, est libre, et il est d'autant plus libre qu'il est citoyen (en ce qui concerne la citoyenne d'autres luttes seront nécessaires).

Où l'on entrevoit maintenant ceci : cette construction hautement raffinée a promu et fondé le monde *moderne* européen. Pour la penser, il

1

© PAC Editions – Analyses – 2008/11

8, rue Joseph Stevens - 1000 Bruxelles - Tél : 02/545 79 11 - Site : www.pac-g.be

Editeur responsable : Yanic Samzun

Avec le soutien du Service de l'Éducation permanente du Ministère de la Communauté française Wallonie-Bruxelles et de la Loterie Nationale
Toutes nos analyses sont consultables et téléchargeables sur notre site

convient de relier des notions (culture, éducation, homme, liberté, démocratie), des structures institutionnelles disciplinaires, des savoirs (anthropologie), des grands récits qui orientent l'action dans le monde, et des œuvres. Pour la déstructurer, il est nécessaire d'opérer la critique de chaque élément. Mais il importe aussi de savoir où exactement porter le fer dans leurs rapports entre eux.

Proposons de mettre ce point au jour, en décrivant les conséquences d'une conception de « la » culture associée à un certain sommeil anthropologique (ethnocentrique). Nous renvoyons à nouveau au philosophe allemand Emmanuel Kant (1724-1804), dont nous présentons ici le cours d'anthropologie, prononcé, à Königsberg, au XVIII^es, conjointement à un cours de géographie physique, puis rédigé et publié au moment même de sa mise à la retraite. Kant est le théoricien de l'acte de la critique. Sa philosophie place la raison au centre de toute déterminabilité. La raison, en effet, se donne deux domaines d'activité : le savoir et la liberté. Elle les délimite et les relie en pensant les tâches accomplies par l'homme.

Du point de vue de Kant, qu'est-ce que l'homme ? Quel est le contenu de cette figure ? De quel champ de savoir est-elle l'objet ? Cet ouvrage - dont nous utilisons la traduction accomplie par Michel Foucault, parue en 1970, aux Editions Vrin (rééd. 2008) - a, en effet, pour titre : *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Il est publié en 1797. Il est composé d'une préface, suivie aussitôt de deux parties. La première partie est titrée : *Didactique anthropologique*. Elle est destinée à instruire sur la « manière de connaître l'homme intérieur aussi bien que l'homme extérieur ». Elle se décompose en trois « livres », intitulés successivement : *De la faculté de connaître*, *Le sentiment de plaisir et de déplaisir*, *De la faculté de désirer*. La seconde partie est titrée : *La caractéristique anthropologique*. Elle se soucie de la « manière de connaître l'homme intérieur à partir de l'homme extérieur ».

Cet ouvrage construit une anthropologie *pragmatique*, dont la tâche est d'explorer les moyens d'une médiation entre ce qui est donné à l'homme par la nature et sa destination morale. Cette anthropologie doit donc examiner, au-delà de ce que la nature donne à l'homme, ce que l'homme *peut faire*, l'*usage* qu'il peut avoir du monde, les *progrès* qu'il peut accomplir dans la *culture* grâce à l'*éducation*. En un mot, elle « cherche à connaître l'homme d'après ce qu'on peut en faire ». Il s'agit de l'homme dans l'identité de sa nature, conçu dans un mouvement de pensée au cours duquel, après avoir constaté l'existence d'une diversité humaine, de différences entre les cultures et les peuples, on fait fi de ces différences, on dégage un noyau, en quelque sorte un support originaire, universellement repérable. L'homme-sujet prend l'homme pour objet d'étude. Et il cherche à atteindre les points uniques qui fondent une image éternelle de cet objet. Mais pour dessiner ce qui est identique en chaque homme, il faut transcender le divers.

Kant commence ainsi par décrire « la » nature humaine. Il la décrit par les trois facultés constitutives que sont la sensibilité qui relie l'homme au monde, la conscience qui lui donne son unité et le rapport à l'autre qui le rend sociable. Puis, Kant rend compte de ce que, selon lui, la nature conserve en l'homme, c'est-à-dire son tempérament et ses caractères sanguins, sa couleur de peau et sa sexualité, ainsi que son physique qui peut donner lieu, selon Kant et de nombreux philosophes de l'époque, à une physiognomonie, « un art de juger un homme d'après ce qu'on peut voir de son physique, et par conséquent (un art) de juger l'intérieur par l'extérieur ». Enfin, il inclut ces éléments dans une unité plus élevée, celle des groupes humains, donc les « nations », et il décrit alors des citoyens, c'est-à-dire des sujets vivant ensemble dans des sociétés, adoptant par conséquent des caractères nationaux (le Français, l'Anglais, l'Allemand, ...), grâce auxquels et parfois contre lesquels il faudra bientôt chercher à réaliser une paix universelle (un cosmopolitisme).

Cette « nature humaine » définit une sorte de norme fondamentale de l'humain. Ce qui a évidemment une implication réciproque : toute altération (quantitative) ou absence (qualitative) d'un des termes passe pour un signe de déficience ou un facteur d'exclusion hors de l'humanité, par fait d'anormalité, de déraison ou de folie. L'analyse anthropologique se convertit en force discriminante.

Mais simultanément, Kant tente par tous les moyens de ne pas enfermer « l'homme » qu'il théorise dans des traits définitivement figés. Ce qui intéresse Kant, c'est que, même si « nature humaine » il y a, elle dessine précisément une puissance, ouvrant sur le profil d'un « être libre ».

De quoi est tissée cette liberté ? De la capacité, spécifique à l'humain, d'améliorer son sort, de se cultiver, de se civiliser, de se moraliser : « L'homme est destiné par sa raison à former une société avec les autres et dans cette société à se cultiver, à se civiliser et à se moraliser par l'art et par les sciences ». Finalement, pour Kant, l'humain est essentiellement constitué d'une disposition pragmatique, d'une disposition à l'action grâce à laquelle il impulse le progrès (linéaire et cumulatif) de la civilisation par la culture. L'homme peut changer la situation dans laquelle il se trouve. Il n'est pas une « chose » dont on peut disposer à sa guise, mais une « personne ». Encore convient-il que la personne s'empare des virtualités dont elle dispose pour les actualiser. Au demeurant, voilà la ressource d'un mouvement donnant à l'homme les moyens de se perfectionner, d'envisager la formation d'un monde commun à tous, d'un homme « citoyen du monde », disions-nous ci-dessus.

L'identification de l'homme avec l'homme blanc, et de la culture avec la culture européenne, n'est peut-être pas immédiatement perceptible. Elle le devient lorsqu'on analyse de près, dans la didactique, les détails de la constitution des facultés, le type d'objet auquel elles sont liées, leur usage. Si on garde à l'esprit la différence affichée entre la nature, la culture et la liberté à partir de

laquelle Kant travaille, on comprend que la nature donne à l'homme un tempérament (c'est ce que la nature fait de l'homme), mais que ce que l'homme fait de lui-même lui donne du caractère. Le caractère élève l'homme au-dessus de la nature, certes, mais tous les caractères ne s'équivalent pas. En cela, nous débouchons sur un partage entre les « uns » et les « autres ».

Quelle est la source de la diversification physiologique des humains ? Est-ce la nature elle-même qui découpe le continu des êtres en plusieurs souches distinctes ou, elle, qui produit les « races » sous forme d'une succession de dégénérescences, comme le croient certains à l'époque ? Quant à l'engendrement des « races », oui, la nature est bien responsable, affirme Kant, mais, elle pose une souche commune de laquelle dérivent plusieurs « races », par développement de la vie humaine dans des climats différents : traces différentes sur la peau du fait du soleil, ... L'universelle parenté des humains une fois réaffirmée, Kant précise clairement que la connaissance des « races » humaines, si d'une certaine façon elle permet de construire des tableaux de classification des peuples, ne compte pas pour la connaissance pragmatique du monde.

Alors de quelle autre diversité parler ? D'une diversité, qui est moins naturelle que culturelle ; d'une diversité qui, du moins, dérive des choix opérés quant à la destination que les hommes se fixent.

Ainsi, le français a-t-il le goût de la conversation. Il est courtois et communicatif. Mais il est trop vif, frivole et enthousiaste (où Kant répète le Rousseau des *Confessions*, Livre III). C'est, en tout cas, à ce caractère qu'on doit le risque politique que prennent sans cesse les Français de fragiliser l'Etat. Bref, ils sont instables. L'Anglais, lui, n'est pas aimable, mais il prétend à l'estime des autres. Il s'isole volontiers (allusion au soi-disant caractère insulaire des Britanniques) et bénéficie heureusement d'un bel esprit de commerce. L'Espagnol est solennel, mesuré, tempéré, attaché aux lois et à la religion, mais il est en retard

culturellement, rétif aux réformes politiques, cruel, surtout lorsqu'on songe aux corridas. L'Italien, pour finir, est vif, sérieux et émotif. Il a du goût dans les arts. Il aime les réjouissances publiques. Tout cela, en sachant que l'Allemand a bon caractère, est apte à la vie intérieure (cf. Luther), s'adapte facilement au gouvernement et, actif, soigneux et économe, il ne s'oppose jamais à l'ordre politique établi. En résumé : la France est le pays de la mode, l'Angleterre, le pays des caprices, l'Espagne, le pays de la noblesse, et l'Italie celui du faste. Quant aux pays germaniques, ce sont les pays des titres.

La diversité n'est donc pas contestable. Mais à quoi sert-elle, demande Kant ? Est-ce à renforcer l'orgueil des nations, au risque d'entretenir des préjugés ? Certainement pas. Kant, nous l'avons précisé, n'est pas le penseur des classifications figées, même s'il les utilise. Cette *Caractéristique* des peuples veut participer au développement d'une finalité politique, de la démocratie et d'un idéal de paix cosmopolitique. En ce sens, elle s'attache à « présenter ... ce qui permet de juger ce que chacun d'eux (ces peuples) peut attendre de l'autre ». Kant vise à relever les obstacles opposés à une paix nécessaire entre les nations, en Europe puis dans le monde. Plus précisément même, en s'inspirant du principe newtonien d'attraction-répulsion, il se donne la tâche (politique) de trier les facteurs d'unification (la loi et la république) et les facteurs d'hostilité (les désirs, les particularismes) dans et entre les nations qu'il connaît, de telle sorte qu'il puisse faire droit à ou établir son idéal démocratique-cosmopolitique : les hommes peuvent relever de cultures diverses, il n'en reste pas moins vrai qu'il n'existe qu'une seule terre pour tous.

Observons deux choses, pour finir : ce qui constitue un universalisme et ce qu'il constitue. Par universalisme, ou universel abstrait, nous entendons un universel qui s'impose en surplomb et qui prétend à une identité absolue à partir de laquelle il peut regarder « les autres ». Ce qui constitue un universalisme, comme celui qui vient d'être exposé, c'est l'affirmation politique d'un

unique modèle anthropologique, associé à une définition de la culture par des objets spécifiques et une assimilation de l'universel à l'étatique. Ce qu'il contribue alors à constituer, c'est une série de subordinations, qui, dans le cas qui nous occupe ici, passe par la subordination de toute culture à l'idée de progrès (les autres sont rejetées), à l'évidence d'une forme de la raison, à l'universalité d'un modèle de « nature humaine », voire à un unique modèle de démocratie. On ne peut alors s'empêcher de se demander aussi ce qui advient lorsqu'une telle grande forme de symbolisation n'est plus crédible et que « les autres » demandent à être reconnus ?

* L'auteur : Christian Ruby, Docteur en philosophie, enseignant (Paris). Derniers ouvrages publiés : *Devenir contemporain ? La couleur du temps au prisme de l'art*, Paris, Editions Le Félin, 2007 ; *L'âge du public et du spectateur, Essai sur les dispositions esthétiques et politiques du public moderne*, Bruxelles, La Lettre volée, 2006 ; *Schiller ou l'esthétique culturelle. Apostille aux Nouvelles lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Bruxelles, La Lettre volée, 2006 ; *Nouvelles Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Bruxelles, La Lettre volée, 2005.