

Changer de culture ?

Option de Khâgne moderne

Le but de cette intervention collective sera de réfléchir au statut de la culture afin de déterminer ses potentialités de changement. La première partie analysera ce qu'on peut définir comme l'inertie culturelle. La seconde mettra en évidence quelques aspects pour ainsi dire auto-évolutifs de la culture. La troisième enfin s'attachera à montrer pourquoi et comment pouvons-nous et devons-nous faire dévier la culture.

I – L'inertie culturelle

Nous nous interrogerons ici en deux temps : un premier qui réfléchira sur ce que sont les limites d'une culture. Un second qui analysera le caractère englobant de la culture.

1 – Reflexions sur les limites d'une culture

Pour comprendre comment il nous est possible de changer de culture, il nous faut savoir ce qui délimite les cultures entre elles, et nous nous rendrons compte que cette « limite » est très difficile à saisir. Est-ce la langue, les frontières étatiques, les traditions, le mode de vie... qui donnent un espace à la culture ? Cette limite est difficilement déterminable : une même langue comprend parfois plusieurs « interprétations » (les patois en France, l'accent des noirs aux E.U ...) et de plus, il est possible de reconnaître une culture commune à des pays qui n'ont pas la même langue et qui sont séparés par des frontières (la culture occidentale par exemple). Une limite concrète semble alors difficilement assignable.

En effet, nous le comprenons avec le concept de « cultures combinées » élaboré par Lévi-Strauss. Les cultures progressent en s'influençant les unes et les autres : une culture isolée ne trouverait ni l'intérêt, ni la possibilité de progresser. C'est par la proximité avec d'autres cultures qu'une culture s'approprie des acquis et des savoirs nouveaux qu'elle n'aurait jamais trouvés seule, et qu'elle veuille progresser pour tenter d'être supérieure aux autres cultures.

Voilà pourquoi nous trouvons tant de points communs entre plusieurs cultures, voilà pourquoi il y a parfois une culture commune à des cultures qui se distinguent pourtant sur de nombreux autres points. Comment délimiter une culture dans ce cas ? La réponse nous apparaîtra alors avec plus de netteté : une culture ne se distingue qu'en s'opposant à d'autres. Il ne s'agit pas nécessairement de conflits guerriers, mais une culture crée ses propres limites en s'affirmant contre d'autres cultures, en voulant leur être différente même si elle a des similitudes avec les autres. Nous distinguons alors désormais comment il est possible de changer de culture : en refusant la distinction de sa propre culture et se fondant dans l'affirmation d'une culture qui se veut différente de la sienne. Il s'agit de s'opposer à sa propre culture, par l'affirmation d'une autre. Mais cela est-il véritablement possible ?

2 – Impregnation et médiation totale – la morale culturelle

La culture est un monde ambiant qui nous entoure, nous environne comme un coquille protectrice au caractère rassurant. Cependant, loin de n'être qu'un milieu extérieur au sein duquel nous évoluons, la culture nous modèle également malgré nous pour nous intégrer à son

dessein. Elle se présente en effet comme un « **objet social total** », selon le concept de Mauss, dans lequel aucun élément ne peut être séparé et aucun élément ne peut être introduit sans changer l'interaction structurale qui fait corps. Ainsi, chaque culture sous sa forme organique-sphérique implique une limitation de vision du monde et une agressivité « naturelle » à l'égard de toute autre culture. *Cependant, en quoi chaque culture limite-t-elle les individus et de quelle manière cette totalité organique marque-t-elle ses membres au plus profond d'eux-mêmes, pour réussir à répondre à son but premier, celui de sa survie, malgré la diversité de ces derniers ?* En effet, si l'instinct animal suffit comme le démontrait Bergson dans *les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, à assurer la cohésion sociale des espèces animales, l'homme est au contraire pourvu d'une intelligence qui compromet son obéissance au dessein que la nature a prévu pour lui. Il faut donc que de manière naturelle et quasiment somnambulique, l'intelligence soit compensée et contrebalancée dans la société par le **devoir**. Mais qu'est-ce à vrai dire que le devoir de chaque culture, et pourquoi symbolise-t-il justement notre incapacité à changer de culture? Le devoir est en réalité **l'obligation morale** que nous impose en permanence malgré nous la société par la pression sociale et se constitue véritablement comme une empreinte de la culture à laquelle nous appartenons. Le sentiment du devoir est la marque imprimée par la société dans les individus pour assurer autant que possible cette cohésion sociale du corps de la culture. Ainsi, est un devoir, tout ce qui peut conspirer à cette cohésion. Cependant, comme la vie sociale est immanente aux individus (nous naissons dans une société déjà présente, sommes éduqués pour répondre à ses normes culturelles...), le sens du devoir leur paraît donc ne pas venir du dehors, mais bien au contraire, être inscrit au plus profond d'eux-mêmes, d'où l'illusion que le devoir serait un phénomène individuel alors qu'il n'est que la voix de la société. La société dicte par les habitudes acquises par l'individu le programme de sa vie quotidienne. La vie sociale ne fait que mimer la vie organique, elle est un système d'habitudes, là où la vie est un ensemble d'instincts. Ainsi, si chaque devoir pris isolément est par lui-même contingent, le **tout de l'obligation** s'impose au contraire impérieusement et presque de façon irrésistible à l'individu. La plupart du temps suivre l'habitude est la voie la plus facile. Cette influence sous-jacente à la structure visible de la culture modèle ainsi les individus malgré eux, et ces derniers ne s'en rendent souvent compte que dans les cas exceptionnels où se soumettre à la pression sociale les heurte selon leur éthique personnelle au point de ne vouloir s'y conformer. Cette **médiation totale** de la culture selon le concept de Gadamer dans son ouvrage *Vérité et Méthode*, concept qui souligne la quasi-impossibilité de cerner la réalité même de cette culture qui nous est devenue si naturelle, telle une seconde nature, semble d'autant plus visible en cas de guerre par exemple. En effet, si la société inculque des devoirs à ses membres, qui sont théoriquement des devoirs envers l'humanité, ils ne le sont précisément qu'en théorie. Les périodes de conflits, dangereuses et menaçantes pour les diverses cultures soulignent que les individus n'ont de devoirs aux yeux de la société qu'à l'égard de leurs concitoyens. La morale issue de la pression sociale n'inscrit l'individu que dans des sociétés closes dressées dans leur antagonisme les unes contre les autres. Ces cas rares soulignent donc l'empreinte essentielle de la culture sur l'individu et les normes qui lui seront imposées malgré lui qui l'empêcheront le plus souvent de pouvoir prétendre à changer de culture.

II – Le changement naturel et lent

Cette partie s'articulera en trois moments : le premier examinera les fonctions du langage dans la culture. La seconde analysera les concepts d'ouverture et de fermeture des cultures qui s'originent dans la philosophie bergsonienne. La dernière partie résumera les travaux de Serge Moscovici sur la dérive moderne et ses solutions.

1 – Reflexions sur le langage

Au sens large, le langage signifie tout système ou ensemble de signes permettant l'expression ou la communication. En ce sens on parle du « langage » informatique ou animal. Mais au sens strict, le langage est à la fois une institution universelle et spécifique de l'humanité, d'où sa complexité. En effet, il est nécessaire de faire la distinction entre le langage qui est une aptitude à constituer un système de signes, et la langue qui est l'instrument de communication propre à une communauté humaine. Ainsi, une langue est un ensemble institué, et stable, de symboles verbaux ou écrits propres à un corps social, et susceptible d'être bien ou mal traduit dans une autre langue. Si la langue appartient donc à la partie sociale (conventionnelle), du langage, c'est-à-dire extérieure à l'individu, elle n'existe qu'en vertu d'une sorte de contrat passé entre les membres de la communauté.

Mais analysons de plus près le rôle de la langue par rapport au langage car c'est elle qui permet de mettre en évidence la formation d'une culture. En effet, la langue est l'un des codes verbaux de l'homme dans lequel et à travers lequel se réalise, selon des modalités historiquement déterminées, la faculté du langage. L'ensemble des propriétés qui définit une langue comme un code comprend la création syntaxique et sémantique ainsi que la linéarité ou l'ordre linéaire des signifiants dans les messages ou les énoncés, et la double articulation des messages ou des énoncés. Ces propriétés comprennent enfin l'oralité des sons, le fait qu'ils dépendent des organes de la phonation ou de l'ouïe. La créativité syntaxique et sémantique ne doit pas être comprise comme une simple possibilité de construire un nombre infini de messages différents à partir d'un ensemble de signes ou de combinaisons de signes, mais aussi comme une infinitude du lexique et de la grammaire. Il s'agit donc d'observer qu'une langue est un code sujet à des modifications et « nuancé ». Etant alors considérée comme un code, une langue peut être donc étudiée à la fois sur le plan morphologique, syntaxique (sa grammaire), sémantique (les significations de son lexique) et pragmatique (sa pratique). Ainsi grâce à ces études, l'on peut remarquer que d'un côté une langue est un système de possibilités qui n'est utilisé que partiellement, de l'autre elle révèle un ensemble de variétés ou de « sous-codes » utilisés de façon diverses et régulières par les parlants sans qu'ils aient conscience de ces différences.

L'analyse de la langue a traversé toutes les époques : d'Aristote qui soutenait la tradition logicienne ou rationaliste, à la tradition empiriste et historique, qui s'est imposée au XIXe siècle. Effectivement, peu à peu durant l'époque moderne, l'on s'est aperçu que le langage prenait une forme historique : il n'est pas seulement un système de signes servant à communiquer des pensées ou à représenter le monde, il est également une activité sociale. Et c'est à partir de ce moment là que le langage prend toute sa dimension pragmatique. **Le philosophe Wittgenstein introduisit la notion de « jeu de langage » pour révéler l'irréductible diversité des fonctions langagières : chaque type de langage renvoie à une pratique collective comme par exemple commander, résoudre une énigme, raconter une histoire. Ces jeux de langage sont bel et bien des faits sociaux : il est donc clair que le langage s'acquiert grâce à des conventions prises par l'ensemble d'un groupe d'individus vivant ensemble au sein d'une même culture.**

Ainsi, toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se place le langage. Il vise à exprimer un certain aspect de la réalité physique et de la réalité sociale, et plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques entretiennent avec les autres. Tout système symbolique est toujours en relation avec un autre, et l'unité d'une culture viendra précisément dans la cohérence de ces différents systèmes.

Dans une perspective sociolinguistique, le terme "langue" définit tout idiome remplissant deux fonctions sociales fondamentales: la communication et l'identification. Par conséquent les langues sont des objets vivants, soumis à multiples phénomènes de variations

et les frontières entre les langues sont considérées non hermétiques car elles relèvent d'abord des pratiques sociales .

Si la grande majorité des langues parlées dans le monde sont des langues naturelles, qui se sont formées spontanément à partir d'états de langue antérieures, il existe cependant aussi des langues artificielles ou langues construites comme l'esperanto, le volapuk, l'ido, l'interlingua, le lojban, ou encore le klingon, qui ont été créés consciemment par les individus.

Un des problèmes essentiels qui se posent pour les langues du monde est celui de la préservation de la diversité. La linguiste Colette Grinevald estime qu'environ 50% des langues disparaîtront d'ici 2100 [1]. Dans certaines régions, cela pourrait être de l'ordre de 90% (comme en Australie et en Amérique).

On estime qu'en 2100, les langues majoritaires seront :

- l'anglais, comme langue internationale pour le commerce et les échanges scientifiques notamment.
- le français, comme langue de la diplomatie internationale, des "Pays Non-Alignés", des organisations internationales, des Jeux Olympiques. La Francophonie devrait bien se porter, notamment à travers son développement au sein de la communauté des pays francophones, avec son expansion croissante en Afrique et au Maghreb et le concours du dynamisme linguistique des Francophones Belges, Suisses, Canadiens et Québécois.
- l'espagnol, en Amérique du sud
- l'arabe
- le chinois et l'hindi, en Asie
- le swahili et le wolof, en Afrique

Une langue est considérée comme menacée si elle n'a plus de locuteurs d'ici la fin du XXI^e siècle. Une langue qui paraît solide, car utilisée par plusieurs millions de personnes, peut être en danger. C'est notamment le cas des langues quechua en Amérique du sud, car il y a très peu de jeunes qui l'apprennent.

Depuis que la majorité de l'humanité vit dans des milieux urbains, cette disparition s'accélère. Une des causes est l'exode rural, qui fait que les traditions ne peuvent être perpétuées et l'usage des langues qui va avec. Souvent, la pression sociale fait que les locuteurs de langues minoritaires (comme les amérindiens mais aussi nombre de langues dites régionales, comme en France avec les bretons durant les années 1950) considèrent que parler une langue traditionnelle est un handicap pour l'intégration dans la société et pour trouver du travail. La pression exercée par certains États, qui considèrent que la langue est un des ciments de la société, est également un facteur de disparition de la diversité linguistique.

La disparition de ces langues entraîne avec elle la disparition de pans entiers de la culture traditionnelle de certains groupes. La disparition d'une langue traditionnelle et le mauvais apprentissage de la langue dominante occasionnant certains malaises chez certaines personnes, par manque d'intégration, celles-ci ne pouvant se reconnaître dans aucune culture.

L'Internet joue un rôle ambivalent, il est d'un côté un accélérateur de la disparition des langues, par l'uniformisation des moyens de communications. Mais il est aussi un moyen de préserver ces langues, par l'établissement de communautés parlant des langues traditionnelles.

2 – Bergson – ouverture et fermeture de la société

Le progrès constitue l'évolution naturelle de la société ; nous l'avons constaté déjà par l'idée de « culture combinée » dans laquelle une société progresse nécessairement par sa proximité avec d'autre culture. Ainsi, nous pouvons nous mettre d'accord avec l'analyse de Bergson dans laquelle la fermeture tout comme l'ouverture, caractérisent l'évolution d'une culture. Une culture est nécessairement close, c'est-à-dire qu'elle se ferme sur un certain nombre d'individus, de règles, et de rituels et se ferme alors au reste. Néanmoins, cette société peut parfois s'ouvrir et accepter peu à peu des principes ou des savoirs qui lui étaient

étrangers, sans même que ceux qui composent la culture en prennent véritablement conscience. Au cours d'une guerre par exemple, l'occupation due à l'invasion amène l'envahisseur à trouver un compromis entre la culture qu'il occupe et la sienne propre (on peut penser à l'invasion romaine), et il découvre alors des valeurs nouvelles qu'il peut finir par s'approprier, ou que le pays conserve même une fois que le pays n'est plus envahi (Code civil en Italie apporté par Napoléon et conservé – à vérifier).

La société progresse donc naturellement, mais dans un processus spontané et qui s'étend sur plusieurs années, et même plusieurs décennies. Ce progrès s'établit à l'insu de la conscience humaine. Mais l'homme peut lui-même changer sa culture dans un acte volontaire et conscient. Il sera alors à l'origine d'un progrès brusque qui modifiera sa culture. C'est une seconde ouverture qui n'est pas naturelle à la culture mais qui correspond à une nature humaine.

3 – Moscovici

C'est à une forme de progrès culturel que nous avons été confrontés depuis ce qu'on range sous la période des lumières, mais un progrès qui s'est distingué par une forme spécifique qui a consisté à exclure du rationnel toute forme s'apparentant à un organisme tant soit peu naturel, et qui a de ce fait interprété tout le champ du non-rationnel comme archaïque et dépassable. C'est cette exclusion de la nature que Serge Moscovici a tenté de renverser au profit du mieux être des sociétés modernes. Tout le travail de Serge Moscovici est marqué par une question : la modernité n'est-elle pas devenue un non-sens si elle aboutit aux figures de la mort que sont les camps de concentration nazis, le goulag soviétique et le champignon atomique ? Observant les modes de vie contemporains, il se demande si en prétendant libérer l'homme de la sauvagerie de la nature, la modernité ne l'a pas soumis à une série de contraintes pesantes et intenable. Avec son ami l'ethnologue Yves Jaulin, il alerte sur l'ethnocide des peuples indigènes, y compris de la paysannerie française. Il critique le désenchantement du monde dont Max Weber s'est fait le chantre : en abandonnant le monde enchanté, les esprits et la magie qui habitaient les arbres et les eaux, en n'ayant plus à se soucier de l'âme des astres et des animaux, l'homme ne se retrouve-t-il pas dans la solitude du désenchantement, dans un monde où n'existe plus que le fait, le marché et la machine, un autre "fétichisme" ? À la recherche du pourquoi de cette situation, il commence son travail d'universitaire par une recherche critique sur l'histoire de la science. Rompant avec la vision classique où l'humanité progresserait inéluctablement d'invention en invention ("on n'arrête pas le progrès"), il introduit la notion de "représentation sociale", comprise comme un système de catégorisations des aspects du monde, propre à une culture donnée, guidant l'action des individus. Remontant au XVI^e siècle, il montre comment la volonté de classification et de quantification des phénomènes naturels a glissé vers un désir de trouver des lois universelles au détriment de la collecte patiente des faits. La conséquence principale a été de séparer radicalement nature et culture, nature et humanité, quand bien même cette coupure serait contestable : bien des espèces animales connaissent des formes de vie collective, d'apprentissage, d'invention, de communication symbolique ; inversement, il y a toujours de l'"animal" dans l'humain (impulsions agressives, sexuelles, etc.). Pour cette raison même, parce que la "domestication" de l'homme est toujours en échec, la société multiplie les interdits. Pour autant (et même s'il lui a été reproché de vouloir réhabiliter les communautés naturelles), Serge Moscovici ne fait pas l'hagiographie d'un état de nature auquel il faudrait revenir à la différence d'une approche "naturaliste conservatrice" à la Robert Hainard. Moscovici définit sa démarche comme du "naturalisme actif", "subversif" selon Jean Jacob. Pour Moscovici, la nature est historique, elle est toujours le résultat de l'interaction entre humain et animal, il y a passage quotidien de l'un à l'autre, recréation permanente de leur différence, déplacement incessant de la frontière. Il n'est donc pas question de revenir à la nature mais de réfléchir - à travers les liens entre types de société, de savoir, de technique - à

la nature que l'on désire créer. Quelle méthode pour créer de la nature ? Il s'agit d'abord de modifier les représentations sociales : "réenchanter le monde" (ou "réensauvager la vie") en s'appuyant sur les minorités actives, plus que sur les élections et le système politique classique. Serge Moscovici a étudié du point de vue de la psychologie sociale le rôle des minorités actives dans une usine de chapeaux et dans des mines de charbon. Il a en tête l'histoire des premiers chrétiens. Il voit émerger dans les années 70 les mouvements écologistes, régionalistes, féministes, antinucléaires, les mouvements de la jeunesse et de la contre-culture, les listes autogestionnaires ou écologistes aux élections locales. Le psychologue du social constate que les minorités actives, en particulier dans les sociétés où les normes de la majorité deviennent vagues, produisent des effets bien plus importants que les majorités qui favorisent la stabilité. À condition qu'elles se considèrent et se comportent en minorités actives : se définir par elles-mêmes et non en négatif par rapport à la majorité ; disposer de modèles normatifs entraînant des modes de vivre, de penser et d'agir différents ; refuser les compromis et exprimer leurs points de vue d'une manière cohérente, répétitive et sans concession. Enfin, elles doivent être capables d'affronter le conflit avec la majorité car c'est le moteur du changement. Ces minorités ne peuvent imposer leurs solutions, mais aider les gens à trouver leurs propres solutions en activant leur imagination et leur affectif. L'un des biais principaux de l'action minoritaire est celle de l'expérimentation de modes de vie alternatifs, d'où l'insistance de Moscovici pour la prise en charge par les écologistes des questions quotidiennes de mode de vie et pour l'investissement politique local qui permet ces expérimentations : "Réenchanter le monde n'est pas un culte, mais une pratique de la nature. Son moyen ne consiste pas à remédier aux malaises de notre forme de vie, mais à expérimenter de nouveaux modes de vie." Ré-insérer le naturel dans le culturel, c'est donc tout l'objet ici. À condition qu'il y ait une possibilité pour la culture d'être volontairement différée par la volonté humaine.

III – Le changement volontaire

Dans les trois moments de cette partie nous examinerons successivement une manifestation de diffraction culturelle opérée plus spécifiquement dans les mouvements artistiques, puis dans les deux dernières parties les dérives de la culture techno-scientifique ainsi que la brisure sociale des sociétés contemporaines.

1 – Réflexions sur la contre-culture

Tout porte à croire que l'Histoire est jalonnée de mouvements de contestations. C'est aux Etats-Unis que l'on a nommé ce phénomène de contestation culturelle, refus et culture parallèle sous le titre de « Contre-culture ». Cependant, bien avant les révoltes estudiantines de 1960 et autres mouvements de liberté (hippie, punk...) d'Amérique, nous avons observé que l'Art était le creuset de la contre-culture, notamment en Europe. Nous nous intéresserons alors à la notion de contre-culture en Arts Plastiques sous l'époque dadaïste.

Le mouvement Dada naît en 1916 au Cabaret Voltaire à Zurich sous l'impulsion de Tristan Tzara et Hugo Ball. Il regroupe autour de lui un foisonnement d'artiste de tous bords (poètes, écrivains, cinéastes, peintres) comme Aragon, Arp, Breton, Duchamp, Man Ray, Hilaire Hiler...

Tristan Tzara publie en 1918 le Manifeste Dada qui définit le mouvement en tant que contre-culture, il s'agit en effet d'une rupture avec cette même culture qui avait vu surgir quelques années plus tôt les codes sclérosant toute création artistique. Ce manifeste est alors une attaque en règle contre la logique et ses contraintes, en faveur d'une liberté totale de l'art délivré de l'obligation de répondre aux canons esthétiques exigés par le corps social. Dada précise le rôle de l'individu face à la communauté des hommes, et élabore à la fois une position de méfiance et de spontanéité :

« Ainsi naquit Dada d'un besoin d'indépendance, de méfiance envers la communauté. Ceux qui appartiennent à nous gardent leur liberté. Nous ne reconnaissons aucune théorie. Nous en avons assez des académies cubistes et futuristes : laboratoires d'idées formelles (...). Que chaque homme crie : il y a un grand travail destructif, négatif à accomplir. Balayer, nettoyer (...). Sans but ni dessein, sans organisation : la folie indomptable, la décomposition. »

Or, qu'implique cette contre-culture du mouvement Dada ?

Il n'est pas question de regarder la contre-culture comme un monde de chaos où l'on détruit tout, on casse on jette sans envisager un « après » ou tout simplement autre chose.

Mais au contraire, on construit une nouvelle culture qui sera la future déconstruction du modèle antérieur. C'est un dynamisme, un « aller vers » qui passe par la contestation. De même, le mouvement surréaliste n'est qu'un prolongement du Dada. En ce sens, malgré des stratégies différentes, certains combats furent communs aux Dadas et aux surréalistes : l'affirmation des liens qui unissent l'art et la vie, la nécessité pour l'art de transformer la pensée, l'individu, la société. En conséquence, la nouvelle culture doit rejeter tout confort ; autrement dit, la culture Dada va se poser en opposition à la société dite « bourgeoise ».

Mais nous voyons apparaître un problème : nous avons dit précédemment que la contre-culture est précisément cette culture de la réaction, de l'opposition qui nie les actes passés. Et pourtant comment se fait-il que le mouvement surréaliste trouve des points d'ancrage dans ce qui précède ?

Si nous interrogeons les artistes, ils nous répondront que la contre-culture relève d'un saut vers quelque chose de novateur.

Cependant, il ne serait être question d'un saut d'une culture vers un ailleurs inconnu car cela reviendrait à abolir l'idée d'une stratification de l'Histoire et, on assimilerait donc la culture à un monde clos issu de nulle part.

En revanche, on envisage souvent une direction à la culture, mais celle-ci se détourne. Ainsi, l'histoire de la création de l'œuvre de Duchamp sera notre métaphore : L'intelligentsia a adopté un consensus autour de La MARIÉE mise à nue par ses CELibataires qui consiste à considérer cette œuvre comme inachevée. Or, après 10 ans d'un travail laborieux, l'œuvre était totalement terminée mais un fâcheux accident au cours du transport, la brisa. L'idée est que l'œuvre première n'est pas plus différente que l'œuvre détériorée mais, qu'un léger détournement (ici dû à l'accident) rend à l'œuvre son véritable sens. Il est alors clair que la contre-culture est une tentative de détourner la culture, qui en sa fin est inconsciemment assimilée par cette dernière.

Qu'est-ce à dire ? Il s'agirait d'un détournement vers « un même ». En ce sens, la culture absorbe, englutit tout ce qui est à sa portée, elle devient englobante car elle s'empare sans scrupules de l'opposition même. On nomme ce fait, la récupération. C'est ainsi que Jean ARP dit :

« Vous aussi, bel homme, jolie femme, vous êtes Dada, seulement vous ne le savez pas. »

L'urinoir (Fontain) de Duchamp est devenu une œuvre d'art. Paradoxalement, la théorie contre culturelle, chargée d'un pouvoir révolutionnaire, se défendait d'être une culture « officielle » et pourtant, la voilà figurer dans les musées et se vendre sous l'étiquette de « Grand Art ». C'est la preuve que tout est récupéré par la culture voire conformé.

Dada a fourni aux boutiques du prêt-à-porter culturel, le pop art et autres « chiures de mouches à la mode » (Raoul VANEIGEM ; interview sur le dadaïsme du magazine littéraire, Paris, 2005). Le marché a fait des décombres culturels cette culture du déchet aujourd'hui dominante c'est-à-dire, la contre-culture n'est plus que l'organisme de production d'objets de

consommation de masse. Dès lors, l'enjeu de la contre-culture serait de revendiquer toujours plus fort l'an-artistique (refus du Beau en vue de choquer le public) et de lutter contre le conformisme de toutes les cultures. Toutefois, le fait de refuser « l'art consommable » tel que le dénonce Guy Debord dans La société du spectacle n'a-t-il pas guidé l'homme vers une révolution radicale mais stérile qui n'a fait que développer davantage la culture de consommation et l'uniformisation de la culture ?

Il convient ici d'être très prudent car il nous semble que nous n'avons pas encore assez de recul pour en juger la portée.

Néanmoins, nous avons une dernière question qui restera en suspens : Si la contre-culture est bien assimilée par la culture et qu'elle tend ainsi à être elle-même conforme à une grande culture englobante, alors la plus grande faiblesse de la contre-culture serait sa puissance révolutionnaire en tant que manifestation du refus de la culture mais ; en ce sens, faudrait-il être conformiste pour changer notre culture (la société de consommation) ?¹

2 – Culture technique et scientifique

La culture techno-scientifique rencontre certaines difficultés. On assiste spécialement dans la seconde partie du 20^{ème} siècle à une complexification, une massification ainsi qu'à un développement incontrôlé des productions scientifiques, l'abondance de détails due à l'excès de spécialisation rend la science hermétique et provoque la perte d'une vision globale à la fois du monde et de la science. La culture scientifique devient étrangère à la culture globale, étrangère à la vie en décomposant trop les phénomènes.

D'autre part l'individu ne considère pas à sa juste valeur le domaine du technique. En ne comprenant pas comment fonctionnent les objets techniques dont ils se servent au quotidien, les hommes sont confrontés au "retour du magique"². L'homme devient étranger au monde auquel il appartient.

On assiste ainsi à une infantilisation de l'individu réduit au rang d'utilisateur, on ne considère plus que l'utilisation de l'objet sans posséder le savoir et la culture technique nécessaire. L'usage est sans cesse simplifié, rendu très proche de l'intuition, l'homme devient dépendant de la machine sombrant dans l'assistantat technique.

Il est nécessaire, d'après Simondon, de reconnaître une légitimité de l'existence des objets techniques ainsi que d'accéder à un minimum de culture technique sous peine de devenir complètement étranger au monde dans lequel nous vivons. Il ne suffit pas d'utiliser. Il faut toujours rester maître de l'usage que nous faisons d'un objet technique pour ne pas nous laisser "dépasser" par la machine.

Face à l'hermetisme que peut parfois présenter la science, il nous faut, d'après Bachelard, remettre en question toute la pédagogie scientifique, il faut entreprendre une psychanalyse de la science mais aussi de la manière de l'enseigner.

En outre, il faudrait, selon Edgar Morin, promouvoir une culture éclectique, plus globale et générale, transversale, et limiter les impasses sur les domaines qui peuvent à première vue paraître obscurs. On doit lever l'obscurité et le mépris de la science et de la technique.

3 – Droits de l'homme, modernité et liberté

On entend aujourd'hui beaucoup parler d'un nécessité quasi impérative de changer de mode de vie, et ce pour deux raisons :

¹ * Heath et Potter dans *La révolte consommée* émettent l'hypothèse d'une réussite de mise à mort de la société de consommation par une révolte rusée à savoir, le conformisme.

² Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*

- d'une part en ce qui concerne le point de vue purement biologique, et sa relation à la possibilité future que la vie puisse se perpétuer sur terre
- d'autre part quant aux valeurs qui touchent plus spécifiquement le lien social, politique et, dans un sens restreint du mot culture, la culture moderne.

Les critiques qui peuvent être adressées de toute part aux conditions actuelles des sociétés dites "modernes" touchent, pour la plupart, la nature d'une culture "démocratique", non pas simplement au sens politique du terme, mais dans son acception également sociale et culturelle. Il s'agit donc ici d'examiner ce que les démocraties modernes comportent comme limites internes.

La culture moderne est fondée, essentiellement, sur ce que l'on appelle, au moins depuis la révolution, les droits de l'homme. Cette notion nous est évidente puisqu'elle constitue la référence politique comme morale de l'occident, mais elle est pourtant apparue de façon délicate étant donné qu'elle prétend définir la nature humaine. On peut dire, en quelque sorte, que nous sommes issus de Rousseau, mais également dans une société que Rousseau aurait critiquée. En théorie, notre société est issue du consentement, où de "tout parfait et solitaire" nous devenons individus partie d'un tout. En faisant cela, nous restons "aussi libre qu'auparavant" tout en disparaissant dans un nouveau corps. Car c'était le dilemme rousseauiste que de pouvoir disposer de notre liberté dans des conditions nécessaires à son application sans toutefois la perdre. C'est la raison pour laquelle Rousseau était éminemment hostile à la représentation. "La volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre; il n'y a point de milieu." Il y a cela de bizarre dans le régime représentatif que ses deux alternatives ne semblent pas compatibles avec l'idée d'une volonté souveraine. Car soit cette volonté est dans les sociétaires, et le lien social n'est pas créé; soit elle est dans le corps politique, et n'appartient donc plus aux sociétaires. Nous sommes les héritiers de cette conception du social qui pose manifestement un dilemme au sujet moderne du droit politique.

Mais le sujet moderne du droit n'a manifestement rien de politique. Lui n'est pas concerné par la politique (et l'on peut se demander à ce titre de quoi il est le sujet). Seule la politique est concernée par la bonne application de ses droits (ce dont du reste chaque homme devrait pouvoir s'acquitter, le droit étant inscrit dans la nature de chaque homme). De fait, n'importe quel sujet moderne prétend aujourd'hui à tous les droits en tant qu'il pense représenter, par son existence, une facette de l'humanité. Dans les droits de l'homme est implicitement contenue l'idée que l'homme peut jouir de beaucoup de choses, mais pas qu'il soit responsable de son action.

Cependant, et c'est à Hannah Arendt qu'il appartient de l'avoir le plus clairement exposé, la vie de l'homme, fonctionnant selon le cycle production-consommation, n'a rien qui puisse constituer une valeur intrinsèque. En tant que telle, elle s'apparente à un processus purement biologique. La valeur de l'homme, telle que Kant la considère par exemple, ne s'acquiert pas par la jouissance mais par l'action d'après des fins *librement* posées. Pour Kant la dignité humaine se situe dans la capacité pour tout être de n'agir que par pur devoir. Le devoir cependant pose manifestement un problème aujourd'hui, puisque les droits de l'homme, originellement droits de l'homme *et du citoyen*, ont pris un accent anti-politique, et tout ce qui s'apparente à un devoir citoyen apparaît comme insupportable au sujet moderne qui pense immédiatement être lésé dans sa liberté. Il faut pourtant bien faire remarquer que la liberté ne trouve d'application que face à une nécessité. La liberté a un objet, la contrainte. Une liberté sans objet est une liberté vide, puisque pour être libre il faut se libérer de quelque chose. C'est en ce sens, chez Kant, que l'individu articule en lui nature et liberté en devenant sujet de droit, et c'est aussi en ce sens que la "société cosmopolitique administrant le droit universellement", c'est-à-dire une société moralisée, n'a pas d'application parfaite.

On parle souvent aujourd'hui de crise de l'autorité, dénonçant par là la disparition de toute relation d'autorité parmi les hommes. Cela est partiellement vrai. C'est vrai si l'on

considère les relations humaines. Notre culture est cependant fondée sur deux autorités majeures, en relation avec ce que nous avons évoqué comme principe fondamental de la culture moderne, les droits de l'homme; ces deux autorités sont la *liberté* et la *science*. La deuxième autorité, la science, est presque totalement assujettie à l'autre : elle fonctionne de façon à permettre un maximum de liberté. Le principe des sociétés modernes est d'accorder un maximum de liberté à chacun, et la science doit permettre la compossibilité des libertés, en même temps que leur constante augmentation, afin de laisser à l'individu le libre choix de ce qu'il veut être.

Il faut comparer cette maxime moderne avec le prologue d'Antigone.

Il est bien des merveilles en ce monde, il n'en est pas de plus grande que l'homme. Il est l'être qui sait traverser les flots gris à l'heure où soufflent les vents du Sud et ses orages, et qui va son chemin au creux des hautes vagues qui lui couvrent l'abîme. Il est l'être qui tourmente la déesse auguste entre toutes, la Terre, la Terre éternelle et infatigable, avec ses charrues qui vont sans répit la sillonnant chaque année, celui qui la fait labourer par les produits de ses cavales.

[...]

Mais, ainsi maître d'un savoir dont les ingénieuses ressources dépassent toute espérance, il peut prendre ensuite la route du mal comme du bien.

Qu'il fasse donc, dans ce savoir, une part aux lois de sa ville, et à la justice des dieux à laquelle il a juré foi; il montera alors très haut dans sa cité; tandis qu'il s'exclut de cette cité, du jour où il laisse le crime le contaminer, par bravade.³

Cette mise en parallèle nous permet de mettre en évidence un déplacement majeur, qui concerne la peur. Les anciens, pour ainsi dire, avaient peur de ce que l'homme peut être, ce qui justifiait l'existence de principes "catégoriques". Nous sommes libérés par la science, qui ouvre le champ des possibilités du plaisir individuel. La science nous a déresponsabilisé, puisqu'elle prend en charge les conséquences de nos actes, afin que nous soyions libres d'agir. Ce qui est manifestement problématique, car on peut dès lors se demander dans quelle mesure les nations modernes ont atteint leur majorité, la majorité kantienne s'énonçant en termes de responsabilité de ses propres actes, de se donner une loi indépendante des penchants sensibles déterminés pathologiquement.

Science, liberté et égalité débouchent sur la volonté individuelle (et non plus générale) comme souverain. La dissolution du social, la banalisation de la violence qui a pour cause la disparition volontaire de toute forme de médiation, la disparition progressive d'espèces vivantes, la dégradation de la terre, sont entre autre les conséquences de cette conception du social qui sous-entend que chacun a droit d'exprimer sa volonté. Cette liberté en tant

³ Sophocle, *Antigone*, trad P.MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p 87-88

qu'hommes, que nous nous sommes attribués, est celle de pouvoir décider librement d'avoir pouvoir sur les choses, de "faire main-basse" sur tout ce qui entrave nos libertés. La volonté majeure de l'homme moderne a été celle de *l'homo faber*, la volonté d'être créateur de toutes choses, et de refuser au nom de ce principe toute forme d'héritage, qu'elle nous vienne du passé ou de nos contemporains. Croire que tout cela est fini parce que l'on jette un regard insurgé sur les tragédies du vingtième siècle, qui sont en partie issues de ce principe de table rase, c'est une erreur.

Au-delà des conséquences pour l'environnement, cela engage peut-être un des plus graves problèmes auxquels aura été confronté l'homme. "Car le premier résultat désastreux de l'accès de l'homme à la maturité est que l'homme moderne a fini par en vouloir à tout ce qui est donné, même sa propre existence – à en vouloir au fait même qu'il n'est pas son propre créateur ni celui de l'univers [...] L'alternative à un tel ressentiment, base psychologique du nihilisme contemporain, serait une gratitude fondamentale pour les quelques choses élémentaires qui nous sont véritablement et invariablement données comme la vie elle-même, l'existence de l'homme et le monde". (Hannah Arendt, textes complémentaires aux *Origines du totalitarisme*).

C'est peut-être la première fois dans l'histoire que se pose à l'homme un tel impératif : celui de changer de culture, volontairement, condition *sine qua non* de la possibilité de son existence future. Cet impératif s'énonce au nom d'un "principe responsabilité" qu'évoquait Hans Jonas. Celui-ci se fondait sur la peur. Mais cette peur n'était pas celle de Hobbes, qui n'a rapport qu'à l'auto-conservation. Cette peur est celle que l'on doit avoir face à ce qu'il pourrait advenir de l'homme dans la société qui nous succéderait. Cette peur ne peut exister que si l'on a conscience de la dignité humaine, ainsi que la volonté de la conserver au nom de l'amour de celle-ci. Il ne s'agit plus de penser le lieu de l'humain, mais de délimiter les frontières au-delà duquel il ne peut plus être.