POUR L'UNIVERSALITÉ DE LA CULTURE

Antonio Banfi

Si l'on entend par culture la conscience que l'humanité a d'elle-même et de son monde, les formes, les activités, les structures objectives dans lesquelles cette conscience s'exprime et se développe, le problème de son universalité coïncide avec celui de l'universalité de l'homme et de sa civilisation. Cette universalité ne doit donc pas être considérée comme une sorte d'entité générique correspondant à une prétendue nature humaine ou à un fait idéal absolu, explicitement ou implicitement métaphysique. L'homme en effet est – et depuis le début de l'époque moderne il se sait – dans l'histoire; et dans l'histoire l'universel n'est jamais ni une forme de l'être, ni un idéal du devoir-être; il est l'énergie potentielle et l'expansion d'un processus concret au cours duquel se pose le problème du développement de l'humanité. Ce procès provoque d'autant plus de reflets, de réactions et de ruptures qu'il suscite davantage de problèmes en se déployant profondément dans la réalité humaine; et la conscience qui l'accompagne, l'éclaire et l'anime, est d'autant plus universelle – au sens historique – que son énergie suscite de contrastes et de mouvements dialectiques. Aussi l'universalité de la culture grecque de Périclès à Platon, de la culture romaine impériale, de l'humanisme et de l'illuminisme, ne réside-t-elle pas, comme le voudraient certaines schématisations ingénues, dans l'uniformité de contenus, de formes et de significations, mais dans le mouvement intérieur, complexe et cependant dialectiquement cohérent, riche de pouvoir d'expansion et de continuel développement.

Il ne paraît évidemment pas facile de déceler dans la culture contemporaine un principe d'unité et d'universalité. La stratifica-

tion traditionnelle de contenus qu'elle présente manque non seulement de cohérence mais de solidité; ce sont comme des fragments susceptibles d'entrer dans les connexions les plus diverses et selon les équilibres les plus instables. D'autre part, s'il y a désormais une expérience commune, étayée par tout un appareil philosophique, c'est bien celle de l'autonomie des formes de la vie culturelle, que l'idéalisme a élevées à la dignité de moments essentiels de l'esprit absolu.

Et, finalement, là où un indice d'unité organique de signification se manifeste, il surgit dans une forme polémique et en opposition avec une autre tendance, sans possibilité apparente de conciliation ou de compromis. Aussi parle-t-on fréquemment d'une crise de la culture, en pensant qu'elle correspond à une crise de la société et à une crise de la personne elle-même; car on se complait souvent à considérer cette crise comme l'essence de la culture ou à jouer les prophètes de malheur, même si la réalité humaine répugne à prendre au sérieux l'une ou l'autre de ces attitudes.

En effet, si l'on veut y regarder de près, il y a en nous, hommes de culture, un sens plus ou moins explicite de la responsabilité, qui va de la mauvaise conscience à l'affirmation d'une exigence concrète. Je sais qu'il suffit aujourd'hui, pour se sentir «homme de culture», d'avoir des ailes pour planer dans l'atmosphère raréfiée de la «spiritualité pure n: du savoir pour le savoir, de l'art pour l'art, du moralisme; et que cette «pureté a une signification positive en face d'un grossier confessionnalisme, d'un vulgaire servilisme fasciste, d'une routine sans goût ni fierté. Mais je sais aussi qu'elle n'arrive jamais transparente à notre esprit, mais mêlée à une sorte d'orgueil rhétorique ou de désillusion mélancolique; de remords et de dégoût qu'on cherche à faire taire par la suffisance. En vérité, on se sent homme, et cette cassure intérieure, ce caractère inorganique du monde culturel trouble en nous le sens de l'humanité et le pervertit. On peut dire que l'exigence d'unité et d'universalité de la culture coïncide avec celle de son humanité et de son caractère concret. Il y a là une responsabilité dont nous ne pouvons sérieusement nous dégager.

Une chose est certaine: l'unité et l'universalité de la culture ne peuvent être atteintes – par une sorte de navigation miraculeuse qui conduirait à l'île des bienheureux – en dehors des conflits humains. Car en s'isolant de cette réalité, la culture se fragmentarise; elle se raf-

fine peut-être formellement, mais se remplit en même temps de nostalgie pour les contenus les plus étranges et les plus incohérents. Loin de s'unifier, elle crée un nouveau plan de lutte au niveau duquel – ce qui est pis encore – l'esprit de Don Quiche se mêle à celui de Sancho; elle contamine ses armes culturelles par des compromis réalistes, et introduit dans la réalité elle-même la confusion et la tricherie. Il n'est pas possible non plus de se placer au-dessus des conflits en invoquant une nature humaine idéale ou un système de pures valeurs transcendantes – ce qui en dernière analyse revient au même puisqu'on ne fait ainsi que passer d'une métaphysique implicite à une métaphysique explicite. Une évasion de ce genre est encore plus fâcheuse que la première, autant par son ton hypocritement édifiant que par la grossièreté des compromis et des équivoques qu'elle introduit. Incapable d'atteindre le but qu'elle proclame: unifier la problématique de la vie culturelle, elle vise plutôt à la supprimer dans la vanité des «belles âmes» particulières, ou dans la restauration structures sociales ou religieuses que la réalité humaine a depuis longtemps dépassées, mais qui continuent à la paralyser. Et il y a de toutes façons dans son idéalisme pédagogique une hypocrisie grossière, indifférente et rétrograde, qui contraste avec le réalisme de l'éducation que l'humanité reçoit des événements eux-mêmes.

Ce n'est donc pas en dehors, ni au-dessus du conflit, mais à l'intérieur de celui-ci que peut être trouvé le principe d'unification et d'universalisation de la culture; non pas un principe qui est et qu'on ne ferait que découvrir, par génialité intellectuelle, mais qui se forme à travers les luttes, dans une conscience toujours plus vaste et compréhensive: comme la ligne de progrès, non pas fatale mais voulue, d'une civilisation humaine organique. Le relief d'un tel principe requiert par conséquent une orientation nette et explicite de la conscience culturelle. En premier lieu, conscience du caractère éthique de la culture; ce qui ne veut pas dire qu'en elle doivent prédominer les préoccupations ou les obligations morales, mais qu'elle ne doit jamais oublier sa signification humaine, sa responsabilité à l'égard de l'homme qui se développe en elle et pour elle; conscience en somme de son humanisme ouvert et concret qui, loin d'en limiter, en promeut la liberté.

Une conception abstraite de la culture, dépourvue de principes et dilettante, est aussi éloignée de cet humanisme radical qu'un

moralisme de transcendance, et les deux attitudes finissent d'ailleurs par se rejoindre. Tous les aspects de la culture, ses formes et ses valeurs comportent ce caractère de sociabilité, même là où l'on pourrait croire qu'il s'agit uniquement de points de vue particuliers. Les notions de l'art comme intuition pure, du savoir comme vérité abstraite de la pensée individuelle, ou de la religion comme fait de conscience, correspondent elles aussi, avec l'expérience qui leur est sous-jacente, à une certaine structure sociale. Mais l'homme et son être social ne sont pas une réalité permanente; ils constituent une réalité historique, qui se construit par son action même dans le monde. De là un troisième aspect: conscience de l'historicité de la culture; historicité qui n'enveloppe pas seulement ses aspects particuliers, ses structures objectives, ses institutions, mais ses lignes générales, ses valeurs, son organisme lui-même. L'unité, lorsqu'il s'agit de la culture, ne peut donc jamais être une identité générique mais un processus dynamique; et son universalité ne doit pas être conçue comme une entité idéale et abstraite, mais comme un contenu historique de la totalité humaine concrète. De là dérive, d'une part, la conscience du caractère dialectique et historique de la culture: son unité consiste en l'affirmation d'une position comme absolue, le déploiement de celle-ci conduit à une antithèse qui devient thèse à son tour, et la synthèse est le procès concret qui se reconstruit dans la conscience; d'autre part, la conscience de la «circularité sociale» de la culture, si l'on peut appeler ainsi ses façons de s'équilibrer et son mouvement à travers les classes sociales, avec des arrêts, des scissions, des procès et des liaisons nouvelles, à travers diverses formes de déterminations isolées, de rapports et de réactions; si ce mouvement est parfois interrompu, parfois stagnant, l'exigence d'universalité le veut continu, rapide et fécond.

Nous ne demanderons donc pas à l'homme de culture de se placer en dehors et au-dessus des conflits, c'est-à-dire de s'élever à un plan abstraitement universel, d'où la vie civile pourrait être saisie dans une perspective unitaire. Nous lui demandons plutôt d'être et de se savoir dans le conflit, de développer sa conscience dans cet horizon de culture dont nous venons de tracer les coordonnées et qui répond seul à l'exigence d'universalité concrète dans la culture moderne. Car c'est en raison même d'un engagement courageux et honnête dans la lutte que s'éveillera en lui le sens de sa respon-

sabilité éthique et humaine; responsabilité non pas d'une fidélité incontrôlable à des valeurs idéales, mais d'un essor concret de la vie civile. Ce caractère éthique accompagne ainsi la conscience de la sociabilité et de l'historicité de la culture; et dans cette conscience idéalement humaniste se fait jour la première forme d'universalité culturelle. Le monde culturel n'apparaît plus alors comme orienté vers un «lieu sans lieu» pour recueillir les reflets d'une «sphère supra-céleste», mais comme enraciné dans la vie sociale et situé dans l'histoire, c'est-à-dire attribué à l'homme dans sa réalité concrète. Ainsi, l'homme de culture comme tel, en ce qu'il accepte une place dans le conflit, résout le contraste polémique – sur quoi la plupart s'achoppent – dans la conscience d'une dialectique historique des positions antagonistes, et vise à dégager de l'histoire (de l'histoire de l'homme qui se construit en construisant son monde) à la fois le principe et la loi. La voie qui conduit à une culture universelle est dans cette conscience du principe et de la loi historique d'où les oppositions culturelles tirent leur validité dialectique, en même temps que leur développement vers une solution, et il ne s'agit donc pas d'en appeler à un ordre «supra-céleste». Les points de vue particuliers perdent alors la rigidité dogmatique qui les isole; ils rentrent dans le flux de la vie humaine où là seulement, dans la tension même de leur conflit mais comprise dans sa signification radicale, une ligne d'unité de culture peut être retrouvée. La culture y gagne une structure organique solide et peut réassimiler – sans qu'il y reste rien d'obscur, d'anachronique, d'absurde, d'irrationnel en somme – toute la matière traditionnelle.

Il est difficile de déterminer quand surgit la conscience culturelle de l'homme moderne. Elle se engendra un chemin au futur; et à mesure qu'acquiescent une validité les aspects mondains de son expérience, qu'il se reconnaît, non pas dans un monde pour y réaliser un destin transcendant, mais dans la nature pour créer son monde; dans une solidarité sociale toujours plus vaste et dans une histoire qui n'aboutit pas à une crise eschatologique mais infiniment progressive. Cette conscience correspond naturellement à l'apparition de nouvelles forces socialement productives, qui tendent à devenir dominantes et se construisent dans tous les domaines une technique progressive; l'exercice même de celle-ci produit une nouvelle conscience scientifique et historique de la réalité

naturelle et humaine; et toute une vision renouvelée de la vie en découle, qui trouve elle aussi les modes d'expression et de détermination objective qui lui conviennent. Le développement de la société bourgeoise à partir de la société féodale constitue, depuis le XII^{ème} siècle, le phénomène historique essentiel qui détermine le développement de la culture moderne et en justifie les caractères, les formes, le rythme dialectique lui-même. Il explique sa tendance dominante, anti-métaphysique et mondaine, scientifique et historique, la problématique toujours plus libre de l'art, l'intérêt technique, le désir et la volonté d'une maîtrise constructive de l'homme sur la nature et sur son propre destin historique. Le fait éthique capital résumant ces tendances de la culture dans un sens pratiquement efficace pour la détermination de la réalité historique est la construction de l'Etat moderne – que dans ce sens Hegel concevait justement comme le substitut de Dieu dans l'histoire. Substitut qui a pour caractère essentiel sa dialectique historique intrinsèque, en tant qu'il domine l'historicité et en est à son tour dominé, et aussi en tant qu'il se constitue sur la base d'un pouvoir, d'une autorité tendant à se résoudre dans ce que Rousseau appelait la «volonté générale».

Il n'est pas possible de retracer ici le mouvement complexe de la culture selon la ligne que nous venons d'esquisser, du XII^{ème} au XVII^{ème} siècle; il est clair toutefois que l'illumination par son attitude intellectuelle, par son motif naturaliste, que ce soit dans le domaine physique ou dans celui de l'éthique, par son activité pratique et la conscience historique progressive qui l'accompagne, par son optimisme et, d'autre part, par la limite même dogmatique de beaucoup de ses principes, représente la conscience universaliste et progressiste de la bourgeoisie, n'ignorant plus sa fonction dans l'histoire de la civilisation. Aussi n'est-ce pas par hasard que la dialectique impliquée dans la nature de l'Etat moderne arrive à la lumière, dans toute sa tension tragique, sur le plan théorique comme dans la réalité historique elle-même, avec la Révolution française; et que le problème de la démocratie se pose désormais, spéculativement et pratiquement, comme le problème politique essentiel. Au cours du siècle et demi qui suit, le développement de l'économie bourgeoise et de la structure technique de la production, la dialectique ouverte elle-même du corps politique, amènent à la lumière

une couche plus profonde de la réalité historique – la couche économique-sociale –, en révèlent les contradictions et les processus. La continuité du mouvement révolutionnaire et son radicalisme toujours plus extrême, au delà des limites que Thermidor et le napoléonisme avaient cru pouvoir fixer pour toujours, permettent à Marx de découvrir le principe même de ces contradictions et de ces processus historiques dans une dialectique intrinsèque au monde de la production en régime bourgeois, d'unifier et d'universaliser historiquement dans un tel savoir la conscience de la classe ouvrière et de sa lutte, destinée à entraîner dans son mouvement les masses socialement opprimées, en assumant la responsabilité d'une nouvelle phase de la civilisation humaine.

Il ne s'agit plus là d'une hypothèse ou d'une théorie: 800 millions d'êtres marchent et agissent dans cette voie, et une infinité d'autres luttent pour s'y engager. Déjà apparaît l'aube d'une nouvelle culture: nouvelle, veux-je dire, non seulement par ses contenus et ses formes. Il faut se garder des prévisions à ce propos; mais au sens que cette culture adhère à l'unité des forces sociales auxquelles elle correspond, comme la conscience qui l'illumine, la dirige, la féconde et en tire une consistance organique riche et cohérente, tout en vivant dans une circulation continue à travers le corps entier de la société.

De tout cela naît un nouveau système de rapports entre la vie et la culture, un nouvel ordre des valeurs humanistes concrètes, une nouvelle construction de structures et d'institutions objectives; en d'autres termes, une nouvelle actualité de la liberté créatrice. Il est certain que dans une telle culture les motifs que nous avons vu affleurer dès les origines du monde moderne: la mondanité anti-métaphysique, l'union dialectique et critique de l'empirisme et du rationalisme, le réalisme actif, la conscience sociale et historique ouverte, la moralité constructive, l'humanisme en somme, au delà de ses limites et de ses mythes, sont purifiés, libérés de chaînes et de compromis, rendus cohérents et actifs. Ils deviennent vraiment les principes d'une culture organique, universellement humaine et progressive, exprimant au plus haut degré cette conscience – qui confère son sens à tout le mouvement de la culture moderne – de la puissance de l'homme dans le cercle de la réalité et de l'histoire.

Une telle culture est à n'en pas douter en lutte pour sa propre réalisation, et cette lutte se développe sur un radical conflit social. Le

cours de son mouvement est en effet continuellement interrompu et retardé par des phénomènes auxquels lui-même – ou plutôt le processus social qui est à sa base – donne dialectiquement origine; phénomènes qui, tout en s'en différenciant, se greffent les uns sur les autres. Nous n'en indiquerons que trois, à coup sur fondamentaux. Le premier apparaît contemporanément à ce mouvement: c'est l'Église qui se détache, au nom de sa nature religieuse, de la structure de la société féodale. Cette société, qui a commencé avec le renouvellement grégorien, doit sa vigueur et sa consistance historique précisément à l'apparition des nouvelles forces sociales, et elle se lie à leur développement dans la religiosité populaire du XIII^{ème} et du XIV^{ème} siècle en Italie, dans le schisme d'Occident, dans les mouvements mêmes de la Réforme. Le Pontificat seigneurial de la Renaissance révèle l'insertion de l'Église dans la nouvelle structure bourgeoise de la société et de la civilisation italienne; d'une part pourtant, la crise de celle-ci, avec la formation de la nouvelle réalité économique et politique de l'Europe, réalité encore chaotique, et d'autre part la menace protestante, reconduisent l'Église à l'exigence de sa propre autonomie; autonomie fondée non pas sur le retour aux principes évangéliques – qui n'eurent du reste depuis les origines qu'un sens eschatologique – mais sur l'affirmation du droit et de la dignité de l'Église, en raison de sa consécration divine, sur toutes et dans toutes les formes et institutions de la vie civile. La Contre-Réforme et le Concile de Trente, avec tout un ensemble de reflets et de réactions, marque cette orientation anti-mondaine qui tend d'abord à combattre les aspects de la nouvelle culture, puis à les neutraliser en dissolvant leur signification humaniste, et qui réapparaît continuellement, jusqu'à aujourd'hui, dans les moments de crise, comme l'organisation de la méfiance, de l'inertie, du désespoir, des intérêts et privilèges acquis.

Contre cet aspect de la réaction, ses soutiens sociaux et ses reflets culturels, la bourgeoisie a victorieusement lutté au XVII^{ème} et au XVIII^{ème} siècle. Mais la Révolution française, que l'idéologie illuministe a guidée, ouvre la voie aux forces et aux droits du Quatrième Etat. Thermidor en marque l'arrêt et marque en même temps le repli de la conscience bourgeoise d'un engagement d'universalité et de progrès dans une sphère d'irresponsabilité civile, d'intimisme, de traditionalisme, d'évasion sur le pian mystique

et imaginaire, de métaphysique idéaliste. Et c'est alors le second grand phénomène de réaction, le romantisme. Dans un certain sens, il absorbe à nouveau et réconsacre le premier. Avec la différence pourtant qu'il naît de la dialectique même de la conscience bourgeoise. Aussi, particulièrement dans les pays où la structure féodale est demeurée encore solide et conserve, enracinée sous les principes illuministes, le caractère traditionnel de la vie, en Allemagne, en Angleterre, en Russie, le romantisme apparaît-il comme une révolution de l'esprit contre les valeurs abstraites, les formes cristallisées, les théories dogmatiques. Il revêt un sens de la réalité humaine et de la dialectique de l'histoire qui le porte, avec Hegel, à féconder la renaissance de l'humanisme concret; non seulement au delà du Romantisme lui-même, mais encore des formes du néo-illuminisme par lesquelles la bourgeoisie a l'illusion de reprendre sa mission d'universalité historique, en raison du développement de la technique productive à partir du milieu du XIX^{ème} siècle.

Ce néo-illuminisme qui, avec les diverses formes du positivisme, domine la pensée européenne dans la seconde moitié du siècle dernier et qui se continue aujourd'hui encore dans les pays anglo-saxons et particulièrement en Amérique, où il adopte le ton d'un réformisme fondé sur un concept universaliste de la nature humaine, s'accompagne toutefois, non seulement dans le domaine de la réflexion morale mais dans celui de l'expression artistique et littéraire, d'une violente critique des mœurs, de la civilisation bourgeoise et des valeurs qui dominerait en elle. C'est pourquoi, fut-ce dans ses formes les plus raffinées comme dans l'école de Dewey, que ce soit sur le plan théorique ou sur le plan éthique, politique et pédagogique, on y trouve un dogmatisme abstrait qui cherche à échapper à la pression et aux exigences de la réalité historique, qui en masque la crudité et les conflits. Ce n'est un mystère pour personne que la civilisation bourgeoise est entrée dans une crise radicale, que ses motifs originaires d'universalité et de progrès ont été ruinés par la réalité même de son impérialisme inhumain. Et ce n'est pas sans raison que la conscience culturelle s'est une troisième fois soustraite à sa responsabilité historique par une sorte d'évasion et qu'elle se complait, en face du drame du réel, dans sa pureté idéale et dans sa capacité même à traduire – en guise de consolation – ce drame en termes de tragique et d'absurdité universelle. Depuis

le début du siècle, la culture est culture d'évasion, de renoncement, de fuite devant la responsabilité d'une fonction sociale concrète: le spiritualisme, l'idéalisme, l'irrationalisme en philosophie, comme le formalisme et le goût de la métaphysique en art, n'en sont que des formes particulières. Tout en se glorifiant de sa pureté, elle se trempe dans mille compromis et contaminations qu'elle renie au moment opportun; tout en se glorifiant de sa liberté, elle est repoussée et enchaînée dans l'évasion, l'irresponsabilité et l'inaction. Elle donne dans le caprice qu'elle prétend ériger en dogme. Qu'y a-t-il d'étonnant si elle finit par déboucher, par ses formes dégénérées les plus répandues, dans le pire romantisme et dans le contre-réformisme le plus absurde et anti-humaniste qui soit; si, dans son refus de toute responsabilité, elle finit par assumer tout entière celle de faillir à son propre devoir humain, celle d'opposer une barrière aux forces nouvelles de la construction sociale et de défendre la «sozza imagine di frode» qui déjà se détruit intérieurement?

Telle est la raison de la crise de la culture contemporaine, empêchant qu'aucune de ses formes d'abstraction ou d'évasion où se réfugie la conscience bourgeoise puisse aspirer à l'universalité, excepté celle qui exprime la négation même de la culture moderne: l'obscurantisme confessionnel. C'est dans la conscience de la nouvelle classe sociale en lutte pour construire, par sa liberté et sous sa responsabilité, un monde civil renouvelé, que réside le foyer d'une culture organique et universelle; une culture dont le radical humanisme, au delà des tentatives d'arrêt, de déviation ou d'évasion, réalise concrètement ce qui a été dès le début le libre horizon de l'homme moderne. Dans cette culture, et en elle seulement, l'humanité s'affirme intègre et opérante, la tradition tout entière se résume et se condense, les aspects mêmes de crise perdent leur caractère spectral et, en rentrant dans l'histoire, se justifient et prouvent leur validité.

(Trad. de l'italien par F.L. Mueller)