**L’objet de la culture.**

Le verbe cultiver est un verbe transitif. S’il y a un « complément d’objet direct » du verbe cultiver, il doit bien y avoir un « objet » de la culture, dans sa dimension dynamique. La réponse immédiate à la question est « la nature » : la culture est culture de la nature. Que cultive-t-on sinon un donné qui nous précède et qui n’est pas notre œuvre ? On comprend, en ce sens, que l’objet de la culture doive être distingué de la fin de la culture : la fin est son horizon, l’objet est ce à quoi elle s’applique. L’expression n’est donc pas problématique de prime abord. Toutefois, les choses ne sont pas si simples.

Peut-on parler en stricte rigueur d’un objet de la culture ? L’objet est le corrélat d’une visée de la conscience. Comme tel, il a une double détermination essentielle : d’une part, il est relatif à cette visée puisqu’il n’y pas d’objet sans un sujet qui le vise ; d’autre part, il est indépendant de la visée, puisque son identité rend impossible la confusion avec le sujet ou avec les autres objets. Or si l’on considère la culture au sens social, elle consiste en un donné qui précède le sujet individuel. Elle apparaît elle-même comme objective : il y a le fait des institutions, des rites qui, pour le sujet qui vient au monde, deviennent objets de conscience. A cet égard, il n’y a pas d’objet de la culture, puisqu’il n’y a pas de sujet l’instituant comme objet ; bien au contraire, elle est objectivable en raison de sa réalité toujours déjà objective. La culture est ici comme un « procès sans sujet ». Si, en revanche, on appréhende la culture comme processus de formation de soi par soi, c’est alors la seconde détermination essentielle de l’objet qui disparaît. En effet, l’objet perd alors son identité discernable puisque la culture est engagée dans ce qu’elle transforme. Le sujet est tout à la fois objet dans la dynamique réflexive du *se* cultiver ; il n’est même pas tout à fait un objet pour lui-même puisqu’il doit nier sa réalité objective immédiate pour s’élever à la vie de l’esprit en soi et par soi. Il est impossible de parler d’un objet de la culture puisque la culture comme vie de l’esprit est précisément la suppression du rapport d’extériorité immédiat qui sépare le sujet de l’objet.

La culture apparaît ainsi incapable de maintenir ensemble les deux déterminations paradoxales de l’objet. Soit elle est objet sans sujet étant antérieure aux individus qui sont portés par elle. Soit elle est la suppression de l’objet dans son identité séparée du sujet. D’un côté, un objet sans sujet, de l’autre, un sujet sans objet.

Pourtant il est impossible, pour deux raisons, de s’en tenir à ce double constat. D’une part, ces deux énoncés contradictoires mettent en péril la cohérence même de la culture : on ne peut à la fois affirmer qu’elle est objective et subjective ; qu’elle est extérieure au sujet et qu’elle abolit l’objet au nom de la subjectivité dans son déploiement souverain.

D’autre part, ces deux énoncés n’ont pas une parfaite intelligibilité. Affirmer que la culture est un procès sans sujet ne peut se comprendre en un sens étroit ; la culture est sans doute inassignable à un sujet individuel (personne en particulier n’a institué le langage, par exemple) mais elle ne peut être pensée sans référence à un sujet collectif, voire universel puisque ce serait nier la distinction entre le fait et la valeur, entre le factuel et le symbolique, l’immédiat et le médiatisé. Dans ces conditions, il y a lieu de penser un objet que ce sujet se représente. En retour, affirmer que la culture abolit l’objet en tant que processus de dépassement de l’immédiateté ne peut se penser jusqu’au bout puisque le sujet ne peut pas être visée de rien. Il doit bien y avoir un « représenté » de la culture de soi, autrement on retombe dans l’immédiateté, qui est précisément le contraire de la culture.

Pour tenter de dépasser ces obscurités, il faut tout d’abord revenir sur le sens littéral de l’objet, le distinguer de la fin, du moyen. Nous serons ensuite conduits à articuler la culture individuelle et la culture sociale, ce qui pourra constituer une voie de résolution.

Il est, en effet, possible de distinguer l’objet de la culture de sa fin. La fin de l’agriculture est de faire venir le fruit à maturité ; en revanche, son objet, ce à quoi s’applique l’effort, est la terre. L’objet de culture doit être également distingué du moyen. La terre n’est pas le moyen de la maturation du fruit, elle est ce en quoi le végétal existe. Le moyen est extérieur à ce qu’il produit et disparaît une fois le but atteint ; il ne saurait en être de même pour la terre relativement au fruit. Cette logique peut se transposer à la culture de soi, comme à la culture au sens social. La culture de soi a un horizon sinon une fin : en admettant qu’il s’agisse d’accomplir l’humanité en soi, de devenir humain, il est clair que l’objet auquel s’applique l’acte de se cultiver est soi-même et non pas l’être plus humain que l’on sera si le processus aboutit ; il est clair, également, que l’objet n’est pas le moyen … je ne m’instrumentalise pas lorsque je me cultive, je ne m’abolis pas dans la fin acquise, puisque je suis moi-même la fin du processus.

Il faut donc remarquer que, en stricte rigueur, il n’y a pas de moyen de la culture : à supposer que la culture ait besoin de recourir à des causes adjuvantes, ces causes sont elles-mêmes informées par la culture : si par exemple, l’on considère la lecture de textes antiques comme un moyen de former la pensée, il est impossible de considérer ces textes comme étant eux-mêmes étrangers à la fois à la vie de la pensée et à la culture comme patrimoine collectif ; même dans le cas où les « moyens » de la culture ne sont pas directement eux-mêmes informés par la culture, le simple fait qu’ils soient intégrés à un processus culturel, leur ôte leur caractère d’extériorité et abolit ainsi ce qui aurait pu en faire de simples moyens. L’alimentation est, par exemple, moyen de la culture en ceci qu’elle est condition de vie ; mais elle est elle-même inscrite dans des rites sociaux qui lui ôtent l’extériorité d’un simple moyen. L’objet se distingue donc in abstracto du moyen, mais à propos de la culture, cette distinction ne vaut pas in concreto puisqu’il n’y a pas de moyen de culture au sens strict. Cette impossibilité de parler rigoureusement de moyens de la culture peut, en retour, donner un sens plus net à l’idée d’un objet de la culture.

L’objet n’est pas ce dont la culture se sert mais ce à quoi elle s’applique. Il y a là un véritable rapport de visée et de confrontation. Le donné immédiat est le premier objet de la culture ; indépendamment de la question de savoir quel est le statut de ce donné, il est indéniable que la culture est une visée de la subjectivité individuelle ou collective vers un terme distinct d’elle. Les rites funéraires, par exemple, entourent symboliquement le fait de la mort : l’objet auquel s’applique le rite est donc discernable dans sa singularité, indépendamment de ce que la culture en fait. Il est situé « devant », « ob » : la distinction entre l’objet de la culture et le sujet, individuel ou collectif, qui cultive est de plusieurs ordres. Le « devant » peut être compris sous le mode de l’espace : la terre en friche, le fait de la mort se distinguent réellement des sujets qui les prennent en charge. Le « devant » peut être compris sous le mode du temps : ce qu’il y a à reprendre réflexivement et symboliquement nous précède, le « devant » est ici un « avant ». Le « devant » peut enfin être paradoxalement sous le mode de l’intériorité : la culture s’applique à ce donné intérieur que sont les facultés et les puissances. Le « ob » de l’objet n’a pas dans ce cas d’existence distincte du sujet mais il existe toutefois comme la potentialité immanente.

Ces différents modes de la distinction entre l’objet et le sujet de la culture tout à la fois éclairent le sens de l’objet de la culture et en manifestent la complexité.

La non existence substantielle de l’objet ne constitue pas, en soi, une difficulté : il n’entre pas dans l’idée d’objet d’être un étant subsistant, ni même accidentel. L’objet est constitué comme tel par la visée de la conscience : en tant que terme de la visée, il est ce que la conscience se donne à elle-même dans la représentation. Ainsi la chose donnée immédiatement n’est un objet qu’au moment où elle passe dans la représentation ; symétriquement, l’affect en tant qu’il est éprouvé est indiscernable de l’épreuve sensible : il ne peut pour cette raison être un objet. L’objet se définit donc d’abord par la visée de la conscience qui le constitue ; il peut ne pas être effectivement distinct du sujet : la conscience de soi n’a pas d’autre objet qu’elle-même, ce qui n’interdit nullement de parler d’objet. Que le sujet de la culture se prenne lui-même pour objet n’est donc pas en tant que tel une difficulté.

En revanche, le type de rapport à l’objet pose problème. L’objet, dans son concept, est en effet distinct de la visée dont il est le terme. Il apparaît ainsi dans une identité repérable et stable. L’objet se laisse distinguer de ce qui n’est pas lui. Preuve a contrario peut en être donnée par la rêverie, qui est une conscience non objectivante ; les faits de conscience passent insensiblement les uns dans les autres sans que la conscience s’arrête à les fixer. Si donc il y a objet lorsqu’il y a identité repérable, il faut dire que l’objet est tel en tant qu’il est déjà constitué. Il est ainsi le terme d’une visée de type théorétique : l’intention de la conscience qui se rapporte à un objet a la forme de la théoria en ceci qu’elle vise l’objet en lui-même, dans son identité indépendamment de toute opération sur l’objet. La représentation de l’objet n’est pas une action sur l’objet. Ainsi l’objet scientifique répond-il parfaitement à cette exigence : il est visé comme ce qui doit être expliqué en l’absence de toute référence à ce que le sujet dans sa particularité peut éprouver, désirer ou rêver. L’objet est ce qui doit pouvoir être situé devant, apporté en pleine lumière devant le regard scrutateur.

La représentation d’objet ne l’appréhende donc pas comme résultant d’un quelconque pouvoir. Dans le cas du désir, la conscience qui tend vers un objet se représente la jouissance comme étant potentiellement produite par sa propre action mais elle ne se représente pas l’objet lui-même comme étant produit par elle : ce qu’elle peut produire c’est le passage de l’objet représenté à la chose éprouvée mais non pas l’objet en tant que contenu de la représentation. On pourrait ici objecter que l’objet du désir est souvent constitué par la conscience désirante, grâce à un jeu de fantasmes, une cristallisation de passions. Saint-Preux aime Julie à proportion de l’éloignement et de l’impossibilité de la rejoindre : l’objet du désir est donc bien constitué par la représentation de l’objet. Mais, dans ce cas, la formation de l’objet du désir par la visée même n’apparaît pas d’emblée au sujet comme étant sa propre construction. S’il s’en aperçoit, le désir cède la place à la désillusion. Il n’est donc pas faux de dire que la conscience vise l’objet sur le mode de l’altérité, que cette altérité soit effective ou fantasmée. Or l’objet de la culture ne répond pas directement à ces déterminations : la culture est processus de transformation engagé en ce qu’elle transforme. Ce à quoi elle s’applique ne subsiste pas en son identité puisqu’il est précisément pris dans un processus de transformation. Plus encore : l’objet de la culture se définit plus par ses potentialités que par ses déterminations effectives. S’il y a, par exemple, une culture de l’hospitalité, c’est en tant que le rapport à l’autre offre de multiples possibilités d’interprétations et de ritualisation. De même, la culture de soi conduit à apprendre à vivre : l’intelligence non formée n’est pas un objet suffisamment circonscrit pour que l’on puisse dire qu’elle est l’objet de la culture … d’autant plus que la culture ne s’accomplit que si l’intelligence met en œuvre pour elle-même et par elle-même ce qui est susceptible de la conduire à bien penser. Il est donc difficile de concevoir un « objet » qui aurait une identité suffisante pour être dit « objet de la culture ».

Paradoxalement, donc, le travail de clarification conduit à une obscurité : nous sommes partis de la distinction entre objet, moyen, fin de la culture et nous arrivons à la conclusion qu’il n’y a pas de moyen de la culture ni d’objet au sens strict.

La raison de cette impasse tient peut-être à une polarisation sur le processus individuel de « se cultiver », oublieux de la réalité sociale de la culture. En effet, la formation de soi par soi ne peut pas ne pas passer par la médiation de ce qui n’est pas soi. Sans le détour par le monde ouvré par la représentation collective et l’institution, il ne saurait y avoir de formation de soi. L’idée d’un objet de la culture suppose in abstracto un sujet de la culture apte à instituer par sa propre visée un objet auquel il s’applique. Mais cette logique repose peut-être sur une méprise : un tel sujet n’existe pas ; jamais en effet, le sujet n’est susceptible d’instituer un objet ex nihilo, il est toujours informé par un système de représentations dont il hérite sans en comprendre nécessairement la genèse. Cette inscription dans une histoire est précisément une caractéristique essentielle de la culture : la culture n’est pas tant ce que le sujet produit de lui-même que ce qu’il reçoit de la vie collective.

Pour éclairer l’objet de la culture il faut donc prendre en compte la dimension sociale de la culture.

La naissance nous jette dans un monde déjà ouvré par l’homme. Etre né c’est nécessairement être précédé ; et cela ne s’entend pas seulement au plan ontologique mais aussi au plan social. Un passé collectif structure toujours déjà le monde dans lequel s’inscrit l’individu. Ce donné élaboré apparaît comme une réalité objective pour la conscience individuelle. A cet égard, l’objet de la culture peut se comprendre comme l’objet qu’est la culture pour la conscience singulière. Il n’y a alors pas lieu de se demander quel est l’objet de la culture puisque, dans ces conditions, son objet est indiscernable d’elle-même.

Cette réalité objective de la culture est déterminée par des conditions elles-mêmes objectives. Il n’y a pas de mystère ni de miracle. La nature du terrain, le climat, les forces de production et les rapports de force qui en découlent conditionnent une vision du monde dominante, laquelle structure les discours, les symboles, l’imaginaire collectif. La culture n’a pas à être pensée comme un processus subjectif : «  La vue n’est plus alors le fait d’un sujet individuel [...] A la lettre, ce n’est plus l’œil (l’œil de l’esprit) d’un sujet qui voit ce qui existe dans le champ défini par une problématique théorique : c’est ce champ lui-même qui se voit dans les objets ou les problèmes qu’il définit »  Althusser *Lire Le Capital*, réédition PUF, 1996, p. 19.

La culture, comme l’histoire, peut être qualifiée de « procès sans sujet ni fin »

On ne peut parler d’objet de la culture au sens où l’objet supposerait un sujet libre de sa visée que si l’on oublie que le sujet est lui-même déterminé par les conditions objectives d’existence. Rechercher quel est l’objet de la culture  ne consiste donc pas à chercher quel est l’objet auquel s’applique la culture mais quelle est la réalité objective qui se dit en elle.

Le sens du mot objet doit être repensé : au lieu de mettre en avant la relation de l’objet au sujet à partir de la visée, on doit ici comprendre l’objet à partir de l’écart entre l’objet et le sujet. L’objet est à considérer comme ce que le sujet appréhende comme extérieur à lui-même. L’objet est au principe de ce que l’on peut appeler la réalité objective. Il y a une illusion à survaloriser l’objet comme terme de la représentation au détriment de l’objet comme extériorité. En oubliant que la culture est elle-même informée et déterminée par une réalité qui ne tient en rien à ce que le sujet conscient en fait, on est alors conduit à penser l’objet de la culture comme ce sur quoi la culture opère son œuvre.

En stricte rigueur « l’objet de la culture » doit être pensé selon le génitif subjectif et non pas selon le génitif objectif, aussi paradoxal que cela puisse paraître. L’objet de la culture signifie la réalité objective qui s’exprime dans la culture et non pas essentiellement ce à quoi la culture s’applique.

Cette relation n’est toutefois pas univoque : elle n’est elle-même possible qu’en en induisant d’autres. En effet, la réalité objective ne peut s’exprimer dans la culture dominante qu’à travers des représentations, des coutumes, des institutions qui, prises en elles-mêmes, sont des objets au sens de termes de la représentation. Ce n’est d’ailleurs qu’à cette condition que le donné peut s’objectiver. Il y a lieu, en conséquence, de distinguer deux niveaux de l’objet : l’objet comme réalité donnée extérieure au sujet, l’objet comme ce qui est représenté. Le premier détermine le second qui, donc, n’a pas de réelle indépendance ; mais le second est ce sans quoi le premier ne passe pas dans la représentation commune, n’accède pas à l’ordre du discours. L’expression « l’objet de la culture » suppose donc tout à la fois un génitif subjectif et un génitif objectif. Ce double niveau permet aussi de penser l’ambiguïté de la culture : la structure objective des forces productives détermine un discours dominant, lequel détermine à son tour la forme de la représentation individuelle. Si l’on appelle culture le déploiement par l’individu de la forme de sa représentation, il faut donc conclure que la culture individuelle, ce que l’on appelle communément la culture humaniste, a pour objet la culture sociale, laquelle a un objet inconscient en tant qu’elle est objectivation des rapports de force effectifs. Ainsi l’objet auquel s’applique la culture individuelle est la vie collective elle-même ; il y a ici un effet de circularité : en cet objet que sont les institutions, les rites sociaux, les valeurs dominantes, se réfléchit la réalité objective qui les détermine.

Ces jeux de réflexion, d’expression et de détermination rendent difficile la réponse à la question : quel est l’objet de la culture ?

Nous sommes dans une impasse : au terme de ces deux mouvements, l’impossibilité d’identifier un objet de la culture tient à deux raisons contradictoires. D’une part, l’objet de la culture n’est pas réellement pensable parce que le sujet est toujours engagé dans le processus, de sorte qu’il ne peut y avoir d’objet distinct et identique à soi, séparé du processus subjectif ; d’autre part, il n’y a pas d’objet de la culture parce que la culture est d’abord objective, un procès sans sujet qui s’exprime dans les modalités explicites que sont les rites, les pratiques sociales. L’objet de la culture est impensable par la surdétermination du sujet d’une part et par son effacement d’autre part. L’objet auquel pense la culture est évanescent puisqu’il se modifie par la culture même ; l’objet qui se dit en la culture n’est pas *son* objet mais ce à quoi elle est assujettie, elle en est le sujet dans une logique de sujétion.

Pour se dégager de cette impasse, il faut revenir sur la deuxième impossibilité qui apparaît comme la négation la plus radicale de l’objet au sens propre. Si nous pouvons dépasser cette négation, il sera légitime d’examiner si la première n’est pas elle-même surmontable. Dans le cas contraire, il faudra en rester à l’aporie.

Le présupposé de la thèse selon laquelle l’objet de la culture est ce qui se dit en elle est une fracture dans le monde humain, une sorte de fatalité qui rend impossible tout ajustement, toute réconciliation de soi avec soi. Le sujet individuel vit dans l’ignorance de soi. Ce qui se pense en lui s’exprime dans ses modes de représentation sans qu’il ait véritablement conscience de ce qui se joue en lui sans lui. Il y a donc ici une altérité inaperçue, une forme d’étrangeté familière. Or le procès même de la culture, en tant que reprise symbolique ou en tant que formation de soi par soi tend à objectiver le donné. Si donc la culture est dans l’élément de la représentation, elle est irréductible à la logique causale ; elle ne peut être un simple effet de déterminations objectives. La culture n’est pas une chambre d’enregistrement du donné objectif. La considérer ainsi revient à faire peu de cas du processus de la réflexion impliqué en elle. Il nous faut donc reprendre à nouveaux frais l’analyse de la question.

Considérer l’objet de la culture dans le champ de la représentation comme simple objectivation de la réalité objective revient à nier que l’opération même de la représentation change le statut de ce qui est représenté. Or l’idée paradoxale d’une objectivation de la réalité objective indique que tel n’est pas le cas. Pourquoi, en effet, devrait-on rendre objectif ce qui l’est déjà ? Ce projet n’a de sens que si l’on distingue l’objet comme réalité indépendante du sujet et l’objet visé par la conscience : l’objectivation offre à la conscience ce qui n’est d’abord que réalité factuelle immédiate. Mais une telle présentation fait passer dans le monde de l’esprit  ce qui est déterminé causalement : en devenant objet pour des sujets, la réalité objective s’offre à la représentation commune, elle perd son caractère de pure factualité. Cette métamorphose vaut même si l’objectivation s’accompagne d’un jeu de masque et de stratégie de pouvoir. Dès lors que l’on a affaire à un discours, à des symboles, à des institutions, on est dans l’ordre de l’espace public de discussion. Ce qui apparaît à la conscience sous forme de représentation est ipso facto offert à l’analyse critique. La visée consciente d’un objet permet à la conscience de se le présenter à elle-même et aux autres consciences. Il revient précisément à la culture de déployer le sens commun, c’est-à-dire le sens *du* commun : la culture, contrairement à la barbarie, suppose la possibilité de communiquer ; elle se fonde ainsi sur la présupposition d’un sens commun à tous, sans lequel l’entente et la discussion serait impossible. Dans son projet, la culture suppose une faculté de juger « qui dans sa réflexion tient compte en pensant (a priori) du mode de représentation de tout autre homme, afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine tout entière et échapper, ce faisant, à l’illusion, résultant de conditions subjectives et particulières pouvant aisément être tenues pour objectives, qui exerceraient une influence néfaste sur le jugement » (Kant *Critique de la faculté de juger* §40). On ne peut donc pas en rester au plan de l’idéologie : celui qui parle présuppose que les autres peuvent le comprendre ; ainsi, en deçà du contenu particulier de son discours, il recourt à des règles qui en sont les conditions d’intelligibilité. Ces règles ne peuvent pas être propres à celui qui parle. Ainsi « tout acteur communicationnel qui accomplit un acte de parole quelconque est forcé d'exprimer des prétentions universelles à la validité et de supposer qu'il est possible de les honorer. » (Habermas *Logique des sciences sociales*)

Par là ce qui était expression masquée d’intérêts dominants devient représentation communicable offerte au travail critique. Par exemple, l’éloge du travail individuel par Voltaire à la fin de *Candide* peut être interprété comme expression de l’idéologie capitaliste : l’éloge du travail fait oublier le pouvoir déterminant du capital et devient ainsi justification moralisatrice de la relation capital-travail : on fait passer la nécessité de vendre sa force de travail pour une obligation morale. Mais, précisément, si ce mécanisme de justification par le masque de l’idéologie ne passait pas dans le discours, il n’y aurait aucune possibilité de le démasquer par l’analyse critique. Le discours idéologique qui justifie et accompagne le pouvoir est en même temps ce qui fragilise le pouvoir : en tant qu’il est un discours, il est nécessairement offert à la communauté des sujets pensants, aptes à déchiffrer le sens explicite et implicite. La culture est précisément la capacité à critiquer les discours appuyée sur la connaissance des différents types de discours produits dans l’histoire. Plus, en effet, le sujet est capable de comprendre les genèses des mots, plus il entre dans l’intelligence des discours. Avec la culture croît l’advertance et la lucidité. L’objet de la culture ainsi comprise est donc bel et bien la culture sociale comme procès sans sujet ; mais il ne s’agit pas d’une simple objectivation sans retour critique : le processus d’objectivation est en réalité lui-même condition d’une réflexion capable de le démasquer. Apparaît ainsi une discordance entre l’objet au sens du donné immédiat et l’objet représenté : le second permet de se libérer de l’emprise du premier. Ce dépassement semble être caractéristique de la culture.

La culture nous apparaît ici dans ce qui la détermine le plus essentiellement : la puissance de négation de l’objet compris comme donné brut. Dès lors qu’il y a culture, il ne peut plus exister de réalité immédiate. En tant qu’elle est reprise réflexive de la réalité, la culture opère le passage de l’immédiateté à la méditation : la dichotomie objet/sujet est abolie par le processus même de la culture. Il ne saurait, en effet, subsister de réalité étrangère à la vie de l’esprit là où la culture est authentiquement déployée. Elle n’est pas un ajout, un supplément d’âme qui serait adjoint de l’extérieur à quelques circonstances, laissant de côté des pans entiers de la réalité ; elle est, au contraire, une manière d’être au monde qui informe toute chose par la représentation. En la culture, les différents niveaux de sens de la représentation s’articulent et se commandent réciproquement : le rite est une représentation théâtrale qui inscrit l’acte social dans un jeu codifié : le fait devient tout à la fois symbole. Mais le rite n’aurait pas de sens s’il n’était reçu par des consciences susceptibles de se représenter pour elles-mêmes les significations. La culture lie donc la représentation subjective de la conscience individuelle et la représentation objective de la mise en scène. Elle lie également la représentation subjective individuelle et la représentation subjective collective. Son objet n’est donc pas un *cogitatum* particulier mais le mouvement du passage de la chose à l’objet ; elle ne vise pas un *cogitatum* déjà donné, elle se donne le réel immédiat comme *cogitatum*. Ce n’est donc pas par un objet particulier que l’on peut la caractériser mais par le fait d’accéder à l’objet, c’est-à-dire à la médiation. L’objet de la culture est donc le mouvement de l’objectivation qui, paradoxalement, est la négation de l’objectivité, comprise comme caractère de ce qui est indépendant de la conscience.

Dans ce mouvement de reprise réflexive du donné, l’esprit se reconnaît dans les choses devenues objets pour lui et par lui : à la fois, il se reconnaît dans les objets qu’il se représente et il se reconnaît dans les objets qu’il a institués, le droit, l’art, la religion. Les deux niveaux de la culture, le singulier de la culture humaniste et le pluriel de la culture sociale sont liés comme deux modalités de l’objectivation de l’esprit ; dans le premier cas, il s’agit d’une objectivation comme praxis, l’objet de la pensée étant immanent au sujet pensant, dans le second, il s’agit d’une objectivation comme poesis, l’esprit donnant lieu à une réalité substantiellement distincte de lui. Mais les deux modalités sont interdépendantes : la pensée individuelle serait impossible sans la médiation de l’esprit collectif effectivement objectivé dans la langue, les institutions, les rites ; en retour, ces objectivations seraient impossibles sans une représentation préalable. La culture peut ainsi être comprise comme incarnation de l’esprit dans la nature : l’esprit accède à la réalité effective en ceci qu’il n’a plus seulement une vérité pour lui-même ; la nature est élevée à l’ordre de l’esprit, étant informée par un projet de la représentation.

Il est donc possible de dire sans contradiction que la culture est elle-même objet et cela en deux sens qui, au fond, se retournent contre une lecture immédiate de l’expression.

D’une part, la culture est elle-même objet au sens où elle apparaît à la conscience individuelle comme un donné qu’elle doit se réappropier. La Bildung est ainsi un processus subjectif d’assimilation de la vie objective de l’esprit qui précède le sujet singulier. L’objet de la culture individuelle est la culture collective dans le mouvement de réappropriation du passé ; mais, précisément, ce mouvement interdit d’affirmer que la culture a un objet compris comme terme extérieur à la vie de l’esprit. Cette structure réflexive exprime la détermination essentielle de l’esprit. Or la culture est précisément la vie de l’esprit accompli, la réconciliation des contraires : le sujet individuel se comprend en le sujet universel, comme esprit ; l’objet n’est pas séparé du sujet sans pour autant se confondre avec lui ; le sujet ne se tient pas dans l’intimité sans objectivation, sans perdre pour autant sa détermination particulière.

D’autre part, la culture est elle-même objet au sens où elle est à elle-même son propre objet. En tant que praxis de l’esprit, elle ne vise pas autre chose que développer la vie de l’esprit. L’esprit s’applique à se déployer ; en ce sens, il s’applique à lui-même : même lorsqu’il sort de soi, c’est toujours pour se recueillir en soi et se reconnaître dans ce qu’il informe.

L’objet de la culture est donc l’intellection : le Soi qui saisit tout comme le Soi est l’achèvement de la culture. « La pure intellection comme le Soi se saisissant soi-même, achève la culture ; elle ne saisit rien que le Soi, et saisit tout comme le Soi, c’est-à-dire qu’elle réduit tout au concept, efface toute objectivité et transmue tout *être-en-soi* en *être-pour-soi* » (Hegel *La phénoménologie de l’esprit* VI,B) La culture ne laisse pas subsister d’objets qui soient indépendants de la vie de l’esprit ; elle suppose la reprise réflexive de tout ce qui est immédiatement donné. En ce sens il n’y a pas d’objet de la culture puisque la culture est le procès qui abolit l’objet extérieur à la vie de l’esprit. Mais en retour, la culture objective la vie de l’esprit : l’objet est nié par la culture ; il n’y a donc pas d’objet de la culture ; mais la culture comme objectivation de l’esprit donne une existence à l’esprit dans l’ordre de l’extériorité (le rite, l’institution etc.) ; cette existence extérieure n’est elle-même pas séparable de l’intériorité : elle est informée par la vie de l’esprit, par des médiations symboliques, par une intention de signifier ; en retour, elle permet à l’intériorité de s’accomplir en se reconnaissant dans ce qui est donné : l’esprit qui voit l’esprit dans les choses s’éprouve lui-même comme effectif, et non pas comme sentiment intime fugace. Il faut dire qu’il y a une réalité objective de la culture mais cette réalité objective de la culture ne peut pas impliquer un procès sans sujet ; elle est l’incarnation de l’esprit collectif qui se reconnaît comme sujet dans cette objectivation même. En ce sens l’expression « objet de la culture » ne peut pas signifier simplement que la culture serait elle-même un objet, coupée de toute visée subjective. Il faut dire, symétriquement, que la culture n’a pas d’objet propre : « les dieux sont partout » dit Héraclite ; l’information de la réalité immédiate par l’esprit n’a pas de limites, toute réalité peut et doit être reprise par la réflexivité pour que l’esprit s’accomplisse effectivement.

Une conséquence notable apparaît ici : si la culture abolit l’immédiateté, c’est-à-dire informe le donné brut par le déploiement de l’esprit, il faut reconnaître que, pour l’individu, la culture est condition d’apparition des objets bien plus que visée d’un type d’objet particulier. Cette conséquence éclaire la question de laquelle nous sommes partis : l’embarras que l’on peut avoir à identifier un objet de la culture vient de ce que la culture est ce par quoi il y a des objets pour le sujet. La culture peut ainsi être qualifiée de forme de l’esprit. Cela peut s’entendre en un sens historique mais aussi en un sens transcendantal.

Au sens historique, le sujet individuel est pris dans la dynamique de l’esprit collectif. Il pense à travers une langue porteuse d’une histoire, grâce à des découpages conceptuels dont il hérite. Cette *forma mentis* est, en lui, manifestation de l’esprit de la culture à laquelle il appartient. Il a pu la faire sienne par l’instruction et la réflexion, mais il ne peut guère y échapper. Personne ne peut s’extraire de son temps : «  il est aussi fou de s’imaginer qu’une philosophie quelconque dépassera le monde contemporain que de croire qu’un individu sautera au-dessus de son temps, franchira le *Rhodus.* » Hegel *préface des Principes de la Philosophie du droit.* Cette impossibilité de s’arracher à son temps n’est pas une privation. Elle est ce qui circonscrit un enracinement grâce auquel la pensée peut se déterminer ; elle n’est pas une limitation mais une délimitation. De même que la liberté sans contenu est « liberté du vide », folie de destruction, de même une pensée non située historiquement est sans concept déterminé, ignorante de sa propre genèse, c’est-à-dire d’elle-même. Cette détermination historique de la pensée ne la condamne pas à s’enfermer dans le contexte dans lequel elle prend corps mais elle est à la fois la condition et l’objet du processus de négation dialectique par laquelle la pensée s’accomplit.

Le sujet individuel participe de l’esprit collectif ; c’est en étant informé par lui qu’il entre en rapport avec le monde. La réceptivité n’est pas elle-même une *tabula rasa* ; elle est informée par la culture. Les représentations héritées rendent apte à recevoir un certain type de contenu et non pas un autre. Mais c’est à partir de ces contenus que la pensée peut se déployer comme puissance réflexive et critique. La particularité de la situation historique est ce qui permet à la pensée de s’élever à un universel qui ne soit pas l’universel abstrait.

La culture est donc une forme qui sensibilise : elle prépare l’accueil et le rend possible. S’il en est ainsi, ce n’est pas seulement parce que la culture est transmission mais parce qu’elle est essentiellement vie de l’esprit.

Elle doit ainsi être appréhendée non seulement dans sa dimension historique mais aussi dans sa dimension subjective transcendantale. La culture est essentiellement attachée à l’intériorité. La réflexivité du « se cultiver » indique ainsi clairement que sa dynamique est en-deçà de la relation à un objet : elle est le processus par lequel le sujet se fait davantage sujet ; elle est irréductible à un donné extérieur. Même la culture au sens social n’existe effectivement qu’en tant qu’elle est intériorisée par le sujet comme allant de soi, comme une évidence qui n’est pas objectivable. Dans le cas contraire, elle tombe dans le folklore ou dans la revendication identitaire, laquelle est coupée de l’évidence de la vie. La culture est, en effet, la vie qui s’éprouve vivante. Elle ne peut être conquise à la force du poignet ; une culture qui est donnée comme objectif à atteindre, comme imitation des « temps anciens » ou conformité à une représentation de l’identité perd sa légèreté parce qu’elle a perdu sa vitalité. C’est paradoxalement au moment où une culture se revendique qu’elle est morte ou sur le point de mourir.

La vie se précède en effet toujours elle-même ; elle n’est pas réaction à une action externe, elle porte en elle-même son propre mouvement. Elle se déploie hors d’elle-même mais toujours à partir de soi. La culture est vie en ce sens qu’elle n’est pas adventice ; elle est information intérieure qui dispose à agir de façon spontanée. Elle porte à penser, à sentir, à vouloir selon une modalité issue d’un travail de maturation et de réflexion. La culture de soi, par exemple, produit le bonheur « comme la santé la santé et non pas comme le médecin la santé » (Aristote *Ethique à Nicomaque*) Ainsi peut-on dire que la culture n’est pas réductible à sa dimension historique. Ce rôle de condition d’apparition des objets doit être compris en un sens pré-historique. La culture en tant que mode de relation au monde distinct de l’objectivation scientifique est d’abord épreuve de soi-même. Ainsi les conditions d’apparition de la phénoménalité ne peuvent être données dans la phénoménalité elle-même. Il faut donc les penser comme antérieures à ce qui nous apparaît, non pas comme des données mais comme conditions de la réception du donné lui-même. La culture, en tant qu’elle est forme de la puissance de recevoir peut être appréhendée sur le mode du transcendantal, si l’on comprend par là ce qui est condition de la connaissance. Il s’agit ici d’un transcendantal particulier puisqu’on ne peut dire en stricte rigueur qu’il soit a priori, mais il ne peut pas être dit a posteriori en ceci qu’il précède toujours la réception des objets, parce qu’il est au principe de la subjectivité. La culture humaniste peut être ainsi comprise comme ce par quoi la visibilité est possible. Elle rend possible l’attention, la visée critique. Or cette puissance qui se déploie à partir de soi, qui rend possible des opérations, qui permet d’entrer en relation avec ce qui n’est pas soi n’est rien d’autre que la vie. Se cultiver, comme l’indique la tournure pronominale, n’est pas autre chose que de développer la vie en soi.

Il y a lieu d’opposer la conscience thétique qui pose des objets hors d’elle-même et la conscience en son auto-affection. Dans cette mesure, le savoir scientifique prolonge le savoir de la conscience en général, « comme lui, il obéit au télos de l'évidence, c'est-à-dire à un même effort pour porter en pleine lumière devant le regard ce qui dans cette lumière sera clairement aperçu et, de cette façon, indubitable. » Michel Henry *La barbarie*.

En revanche, pour comprendre la culture, il faut se reporter à un mode de conscience qui précède l’intentionnalité et la rend possible. La culture suppose un savoir mais un savoir qui n’est pas objectivant. Elle est savoir de soi, « le fait même de s'éprouver soi-même en chaque point de son être […], cette autorévélation avec laquelle commence et finit la vie. » (ibid.) Le fruit de la culture est toujours essentiellement en moi ; il est médiatisation de mon rapport au monde. Mais cette médiatisation est elle-même possible parce que je suis un vivant qui s’éprouve vivant : sans l’épreuve de soi-même, dans l’effort, le plaisir ou la douleur, il ne saurait y avoir de souci de soi. Si je m’inquiète du sens de mon rapport au monde et du sens du monde ce n’est qu’en vertu d’un paradoxe primordial : à la fois j’en suis et je n’en suis pas. J’en suis, j’y suis immergé en tant qu’être sensible, sentant et senti. Je n’en suis pas parce que j’éprouve qu’il me résiste. Cet enracinement sensible m’affecte ; le monde m’est donné à partir de mon point de vue incarné : le haut et le bas, le lointain et le proche n’ont de sens que par mon enracinement corporel. Ce sens est tout à la fois orientation : la situation respective qu’occupent les étants dans mon horizon n’est pas neutre. Le sens de la sensorialité dévoile un sens comme orientation, lequel est porteur d’un sens signifiant. La contemplation d’un ciel étoilé, par exemple, ne laisse pas place au sentiment de l’absurde pour le sujet qui s’éprouve vivant, partie prenante de ce qu’il contemple : « si notre corps est la matière à laquelle notre conscience s'applique, il est coextensif à notre conscience, il comprend tout ce que nous percevons, il va jusqu'aux étoiles. » Bergson *Les deux sources de la morale et de la religion.* La réalité perçue n’est pas une somme d’impressions ; elle n’est pas non plus une construction d’un sujet extérieur ; elle est saisie comme un tout. La mélodie, par exemple, n’a de réalité que si elle est perçue comme un tout et non comme une somme. Pour l’appréhender comme telle, il faut écouter et non pas seulement entendre. La culture fait accéder à l’écoute. Elle est le développement de l’attention au monde ; elle n’est donc pas surajoutée mais, bien au contraire, elle prend sa source dans l’auto-affection. Elle se fonde en cette conscience sensible de soi.

Nous pouvons dire, pour conclure, que la culture a pour objet le sens.

Cultiver quoi ? Le sens des choses. Cela peut se comprendre de trois façons. Le sens que le sujet a déjà des choses ; le sens qu’ont les choses ; le sens qu’on leur donne.

 Le sens de l’orientation, le sens de l’humour, le sens de la justice sont autant de modalités du fondement subjectif de la phénoménalité. Se cultiver c’est devenir plus fin, subtil et délicat ; mais cela n’est possible que par l’existence d’un « sens » primordial, d’une sensibilité au sensible, qui constitue le véritable objet de la culture. La culture du regard ou de l’écoute consiste simplement à aller dans le sens de ces facultés.

Cultiver le sens des choses, c’est déployer les potentialités signifiantes du donné : en allant dans le sens des facultés humaines, on actualise le sens qu’elles portent en elle. Sans tomber dans un finalisme facile, il est possible de reconnaître que l’homme porte en lui une orientation vers la liberté ; la culture, par opposition à la barbarie, neutralise la violence au nom de la valeur de la médiation rationnelle, ce faisant, elle n’invente rien, elle épouse le sens des choses. La culture peut être comprise à cet égard selon la logique de la déclaration : le fait de discours ne donne pas existence à ce qu’il signifie mais manifeste ce qui existait sans lui ; cette manifestation porte à une véritable effectivité ce qui existait immédiatement.

Cultiver le sens des choses, c’est enfin reprendre réflexivement la réalité immédiate pour lui donner un sens. La donation de sens ne vaut que pour ce qui n’a pas de sens par soi-même. Par la culture, le neutre est inscrit dans une cohérence par laquelle il accède à la raison.

Si donc l’objet de la culture est le sens, il faut reconnaître qu’elle n’a pas d’objet : le sens est subjectivement ce par quoi le sensible est saisi, il n’est donc pas un objet mais la condition de l’auto affection, laquelle rend possible le rapport à l’objet ; le sens est l’orientation signifiante qui ne vaut que par ce qu’on ne voit pas, l’embouchure du fleuve relativement à la source, le signifié relativement au signifiant. Il n’est donc pas non plus objet.

En-deçà de l’objet par le déploiement de la vie subjective, au-delà de l’objet par l’inquiétude du sens, telle est la culture en son essence.

***Frédéric Laupies***