



Revue internationale
International Web Journal
www.sens-public.org

L'Université comme théologie défunte chez George Steiner : du temple au mausolée

JULYA DAVID

Résumé: Adepte des métaphores de Kafka ou connaisseur de l'univers hassidique, maître de lecture, comme il se plaît à se nommer, pour lequel l'enseignement se veut récit et commentaire mais aussi filiation, estimé de Scholem qui proposait en conclusion de son livre sur *Les Grands courants de la mystique juive* cette légende racontée par Agnon, George Steiner, professeur honoraire de littérature à Cambridge, habitué des cénacles et des rituels universitaires, officiant des savoirs consacrés, pourrait bien assurer à son tour la relève de ces *wonder rabbis* dont l'histoire juive est volontiers prodigue.

L'Université comme théologie défunte chez George Steiner : du temple au mausolée

Julya David

« Dans notre barbarie présente est à l'œuvre une théologie défunte, un ensemble de références à la transcendance qui, dans leur mort lente, ont donné lieu à des formes parodiques, des succédanés. »¹

« Quand le Baal Shem Tov avait une tâche difficile à accomplir, il se rendait à un certain endroit dans la forêt, allumait un feu et se plongeait dans une prière silencieuse ; et ce qu'il avait à accomplir se réalisait. Quand, une génération plus tard, le Maggid de Meseritz se trouva confronté à la même tâche, il se rendit à ce même endroit dans la forêt et dit : "Nous ne savons plus allumer le feu, mais nous savons encore dire la prière" ; et ce qu'il avait à accomplir se réalisa. Une génération plus tard, Rabbi Moshe Leib de Sassov eut à accomplir la même tâche. Lui aussi alla dans la forêt et dit : "Nous ne savons plus allumer le feu, nous ne connaissons plus les mystères de la prière, mais nous connaissons encore l'endroit précis dans la forêt où cela se passait, et cela doit suffire" ; et ce fut suffisant. Mais quand une autre génération fut passée et que Rabbi Israël de Rishin dut faire face à la même tâche, il resta dans sa maison, assis sur son fauteuil, et dit : "Nous ne savons plus allumer le feu, nous ne savons plus dire les prières, nous ne connaissons même plus l'endroit dans la forêt, mais nous savons encore raconter l'histoire" ; et l'histoire qu'il raconta eut le même effet que les pratiques de ses prédécesseurs. »²

Adeptes des métaphores de Kafka ou connaisseur de l'univers hassidique, maître de lecture, comme il se plaît à se nommer, pour lequel l'enseignement se veut récit et commentaire mais aussi filiation, estimé de Scholem qui proposait en conclusion de son livre sur *Les Grands courants de la mystique juive* cette légende racontée par Agnon, George Steiner, professeur honoraire de littérature à Cambridge, habitué des cénacles et des rituels universitaires, officiant des savoirs *consacrés*, pourrait bien assurer à son tour la relève de ces *wonder rabbis* dont l'histoire juive est volontiers prodigue. Ne précisait-il pas lui-même en effet que « le mot rabbin, *rabonim*, ne veut pas dire "prêtre" ou "homme sacré" » mais qu'il s'agit du « mot le plus modeste pour dire

¹ G. Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture*, Paris, Gallimard, 1973, [1971], p. 67.

² G. Scholem, *Les Grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1973, p. 368.

"professeur" »³. Un « *rabonim*, confirmait-il, c'est tout simplement un professeur. »⁴ Voici dès lors qu'une « autre génération est passée », et Steiner de reprendre le chant monotone de la transmission éternellement déçue, d'emprunter l'escalier lézardé de nos ruptures et de nos abandons successifs : nous ne savons plus assurément allumer le feu, nous ne savons plus dire les prières, nous ne connaissons même plus l'endroit dans la forêt. Savons-nous encore seulement raconter l'histoire, re-passer la leçon ? Savons-nous encore relayer par l'institution universitaire, non pas seulement des savoirs à *communiquer*, mais des savoirs à *transmettre*, et plus encore, par-delà les enjeux propres à la fuite des contenus, assurer – comme pour rassurer – ce que Steiner appelle le sens du sens, l'élan même de cette transmission qui *oblige* et fait de nous des disciples en chemin, des retardataires déposant au passé un éternel billet d'excuse ? Surtout, savons-nous seulement quoi « accomplir » qui mérite aujourd'hui réalisation dans la « difficile tâche » éducative ? Comme le soulignait Alain Renaut, loin des olympes métaphysiques, dans un essai à la dimension pragmatique affirmée, et en une formule qui donne bien la mesure de la déshérence dans laquelle se trouve l'actuelle institution universitaire :

« À quoi bon, en effet, tant d'universités, fréquentées par tant d'étudiants, dès lors que le recrutement des élites s'est, depuis deux siècles, opéré de plus en plus hors de ce cadre ? Cette *crise des finalités* est aussi une *crise d'identité* : qu'est-ce qu'une institution qui ne connaît pas elle-même ses fonctions ? Elle induit en outre une crise de pilotage ; comment conduire, de fait, une institution dont on ne cerne pas les objectifs ? »⁵

Et ailleurs d'évoquer « ce que peut avoir d'*opaque* aujourd'hui la finalité de l'enseignement universitaire. »⁶ Si l'alerte est en effet partagée aujourd'hui, ce n'est plus seulement pour s'attrister de la massification des études supérieures, ou fulminer contre l'absence de *modernisation* de l'université, cette modernisation devenue un credo aussi lancinant qu'insaisissable. Les statistiques mêmes sont devenues muettes. À quoi bon répéter que 39 % des étudiants de premier cycle quittent l'université sans diplôme ou que 45 % seulement obtiennent leur DEUG dans les deux ans prévus à cet effet quand le doute le plus total plane de toute

³ G. Steiner, C. Ladjali, *Éloge de la transmission. Le maître et l'élève*, Paris, Éditions Albin Michel, 2003, p. 136.

⁴ *Ibid.* Dans *Maîtres et disciples*, Steiner revient sur cette question en citant Saul Bellow, « [...] Il était enseignant, voyez-vous. Telle était sa vocation : il enseignait. Nous sommes un peuple d'enseignants. Pendant des millénaires, les Juifs ont enseigné et reçu des enseignements. » D'où l'idée, au-delà de l'approche particulariste, que tout enseignement est essentiellement selon Steiner une affaire de *survie* collective, un choix, fondamentalement, de vie ou de mort. Voir G. Steiner, *Maîtres et disciples*, Paris, Gallimard, 2003, p. 149.

⁵ A. Renaut, *Que faire des universités ?*, Paris, Bayard Éditions, 2002, p. 85.

⁶ *Ibid.* p 89.

évidence sur la *finalité* d'un tel diplôme et plus encore, d'un tel enseignement. Retour impitoyable à la case départ, les questions surgissent dans toute leur cruelle simplicité : question illicite du professeur, reprise par Steiner, « pourquoi suis-je rémunéré ? », « comment une vocation peut-elle figurer au registre des salaires ? »⁷, cette vocation même figure-t-elle encore seulement au cahier des charges de l'Université, et surtout, suffit-elle au fond à fonder l'autorité d'une transmission ? Voix off aussi de l'étudiant, souvent désinvesti, envisageant sa trajectoire comme celle d'un « chômeur en sursis »⁸, mais sceptique également quant aux bienfaits de la haute culture, rétif désormais à célébrer une *écoute* et une *vision*. S'il est entendu que la rhétorique de l'âge d'or est aussi injurieuse pour l'avenir qu'infidèle au passé, jamais pour autant la question ne s'était posée, historiquement, avec autant de pathétique urgence.

L'université n'est plus seulement « en question » comme elle pouvait l'être du temps de Gusdorf⁹ ; elle est devenue, bien plus sombrement, une réalité *encombrante* : « Que faire des universités ? »¹⁰ s'inquiète-t-on les bras ballants devant cet éléphant de salon, quand il ne s'agit pas de proclamer carrément, liquidation mi-accablée mi-soulagée, la « fin des universités »¹¹, comme si l'institution même, prise dans les filets de la modernité, était devenue *superflue*, au sens retenu par Hannah Arendt. Ni romantisme, pourtant, de la décadence, ni prophétisme de malheur, ces écrits sont autant de chroniques contemporaines d'une déroute qui touche l'institution en général et d'une crise de la culture qui dépasse de beaucoup les discours techniciens sur les programmes, les problèmes de recrutement ou d'aménagement des UFR¹² ; elles formulent au fond une seule et même perplexité, un seul et même souci des plus minimaliste : à quoi *sert* donc l'Université ? Plus question en effet seulement de réaménager des filières ou d'argumenter sur des politiques éducatives, l'heure est au diagnostic d'un incroyable ébranlement, l'ébranlement d'une institution à la vocation devenue proprement *indéchiffrable*. Les « évidences » hier encore contraignantes et dogmatiques, dénoncées avec fracas par les anciennes « pédagogies nouvelles » des années soixante, se font désormais enviables. Où est passée cette spontanéité tranquille qui faisait de l'enseignement le lieu d'un savoir ou d'un savoir-faire orienté vers une

⁷ G. Steiner, *Maîtres et disciples*, Paris, Gallimard, 2003, p. 28.

⁸ G. Gusdorf, *Le Crépuscule des illusions*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 2002, p. 259.

⁹ G. Gusdorf, *L'Université en question*, Paris, Payot, 1964.

¹⁰ A. Renaut, *Que faire des universités ?*, Paris, Éditions Bayard, 2002.

¹¹ J. Mittelstrass, *Die unzeitgemässe Universität*, Francfort, Suhrkamp, 1994, p. 49, Cité in A. Renaut, *Que faire des universités ?*, Paris, Éditions Bayard 2002, p. 69.

¹² Déjà à son époque, Durkheim l'affirmait dans *L'évolution pédagogique en France* : « Quoi qu'il en soit pour sortir de cette ère de trouble et d'incertitude, on ne saurait compter sur la seule efficacité des arrêtés et des règlements. [...] Tant que l'indécision règne dans les esprits, il n'est pas de décision administrative, si sage soit-elle, qui puisse y mettre un terme. » In É. Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1990 [1938], p. 14.

mission ? Face à cette confusion inédite, le langage *alvéolaire* du rendement et des débouchés, en émettant le diagnostic des dysfonctionnements, n'est plus adapté et voile trop souvent l'*unité* de ce qui fait aujourd'hui problème. Soumise au règne despotique du numérique (« faire du chiffre », tel est l'enjeu, qu'il s'agisse du nombre de publications pour les universitaires, du stockage concurrentiel dans les bibliothèques ou du nombre d'auditeurs dans un amphithéâtre à l'aune duquel se juge aussitôt la qualité des interventions), les plaignants reproduisent à leur insu les mêmes obsessions gestionnaires. Au temps de la critique cumulative, quantitative et fractionnelle, toujours périphérique et sceptique dans les coins, succède pour Steiner l'exigence d'une réflexion d'ensemble touchant aux racines.

Ce sont en effet les *fondations* et la *légitimité* même de l'institution qui se trouvent aujourd'hui violemment percutées. À quel appel intime, par-delà la question des rouages administratifs et des erreurs d'aiguillage ministériels, continue de répondre l'Université ? À quelle exigence ultime souscrit-elle ? Quel salut, non seulement social ou économique, mais intellectuel et même spirituel au sens de Jaspers, permet-elle de maintenir dans une société « détraditionnalisée », « déhiérarchisée », « désorientée » et « démoralisée » ?¹³ « Aussi longtemps, écrivait déjà Gusdorf, que l'on raisonne en termes de démographie ou de prix de revient, aussi longtemps que l'on opère comme s'il s'agissait de trouver le maximum de places, en cas de bombardement atomique, dans des abris munis de rations de survie, on ne met pas en cause l'Université proprement dite. »¹⁴

Ce que l'inquiétude pratique, le catastrophisme comptable, la minutie empirique liquident en réalité, à coup de zooms et d'effets loupe, c'est l'articulation même des *faits* entre eux, la manière dont ils continuent de dialoguer une fois échappés de la paillasser des spécialistes, bien au-delà de la question des ramifications marchandes des savoirs universitaires. Si la question des carrières ou de la professionnalisation n'est pas triviale en soi – au contraire –, y réduire systématiquement la crise de l'Université, sous couvert de scrupule pragmatique, serait manquer, paradoxalement, la part du réel la plus problématique, ses strates les plus profondes. La crise de l'Université n'appelle pas les débats corporatistes ou les discussions de sérail, elle n'implique pas seulement des enjeux socio-professionnels, mais se profile bien plutôt comme la caisse de résonance des périls contemporains, des périls que l'on ne saurait défier – ou en tous cas, pas seulement – à coup de circulaires, d'AG ou même de subventions. La crise de l'Université n'est pas la crise d'une caserne ou d'un atelier de production¹⁵ ; canaris miniers de la démocratie, les universités sont les

¹³ M. Gauchet, « La transformation hypercontemporaine de l'individualité et de l'éducation » in Collectif PAIDEA, *Y a-t-il une éducation après la modernité ?*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 15.

¹⁴ G. Gusdorf, *L'Université en question*, Paris, Payot, 1964, p. 76.

¹⁵ « L'Université n'est pas une usine ; l'Enseignement Supérieur ne peut être assimilé à une industrie nationalisée » in G. Gusdorf, *L'Université en question*, Paris, Payot, 1964, p. 119.

premières à ressentir les vapeurs toxiques qui menacent en réalité l'ensemble de la communauté humaine.

Poser avec George Steiner que l'Université fonctionne aujourd'hui comme une « théologie défunte », ce n'est pas regretter l'effondrement historique des religions traditionnelles, vouloir introduire l'enseignement du fait religieux comme propédeutique aux humanités ou déplorer l'effilochement du spirituel, pas plus qu'entretenir l'illusion d'une restauration possible de l'*universitas scientiarum* fondée sur l'alliance médiévale de la science et des églises. Ce n'est pas remettre en cause la « sortie de la religion » ou le principe, de mise à l'Université, de l'autonomie démocratique. Ce n'est pas non plus envelopper d'une nostalgie sirupeuse les dérobades ou les amertumes d'une philosophie du retour, en exhibant le « théologique », tel un article de foire, comme l'antidote miraculeux aux menées du néo-positivisme contemporain. C'est bien plutôt postuler et sentir qu'un puissant basculement a eu lieu ces dernières décennies, qu'un ultime désenchantement du monde s'est accompli dont la déstabilisation de l'institution universitaire est le plus puissant révélateur, si l'on reconnaît qu'elle est bien, comme Daniel Bell l'a affirmé, « l'institution la plus importante de la société post-industrielle. »¹⁶. C'est réaffirmer avec Marcel Gauchet que ce qui s'est effacé de notre monde, au cours de ce dernier quart de siècle, c'est *l'empreinte* même que le religieux avait laissée sur le fonctionnement de nos sociétés hors religion¹⁷ dans la pulvérisation des principes d'appartenance, d'autorité et d'obligation. C'est cet évanouissement des *structures* héritées de la religion et qui portaient autrefois nos espérances *laïques* dont prenait également acte Jürgen Habermas :

« [...] Aujourd'hui et pour la première fois, on observe au sein des sociétés industrielles avancées la perte des espérances en la rédemption et la grâce, qui s'appuyaient sinon plus sur une Église, du moins encore sur *des traditions religieuses intériorisées*, et cette perte est un phénomène général. »¹⁸

À la dé-théologisation de l'université entreprise par les Lumières qui avaient laissé subsister des *sacralités de substitution* succèdent aujourd'hui des formes parodiques. Plus la coquille est vide, plus l'armature institutionnelle se fait rogue et inamovible, protectrice d'un désert. Si George Steiner peut affirmer que « ce n'est pas dans l'université que se mènent les luttes décisives contre

¹⁶ D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, New York, Basic Books, INC, 1973, p. 44, trad. fr, *Vers la société post-industrielle*, Paris, Robert Laffont, 1976. Cité in T. Berchem, *Tradition et progrès. La mission de l'Université*, Paris, Collège de France-Fayard, 2004, p. 30.

¹⁷ M. Gauchet, « La transformation hypercontemporaine de l'individualité et de l'éducation » in Collectif Paideia, *Y a-t-il une éducation après la modernité ?*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 14.

¹⁸ J. Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1987, p. 49.

la barbarie et le vide »¹⁹, ou encore commentant Max Weber, relever que « le passage du savoir le plus haut et de la vie universitaire en Europe » est passé sous « la coupe d'une bureaucratie gestionnaire »²⁰, c'est que l'institution qui devait porter avec elle, du lointain passé, le sens de « l'anticipation »²¹, aurait égaré le dernier « reste », ce *shibboleth* profane qui était l'envers d'une transcendance perdue.

George Steiner, qui fait le plus souvent figure de conservateur sourcilieux ou de rabat-joie anti-progressiste ne défend pourtant aucune posture nostalgique, ne regrette aucun âge d'or flamboyant pour l'Université. Là où Georges Gusdorf contemple depuis les cimes de l'université idéale du Moyen Âge la courbe de ses désillusions face à la « dégradation inexorable »²² de l'institution, Steiner, lui, fait l'éloge – discret mais bien réel – des mouvements de contestation de 1968²³. Ce n'est pas la contre-culture des années soixante dix qui le fascine ici – il n'aura pas de mots assez durs au contraire pour disqualifier son « carnaval vengeur »²⁴ – mais le pressentiment – par-delà les travestissements idéologiques et les dérives prévisibles – que la véritable éducation, contre les scléroses mandarinales, est toujours d'essence *révolutionnaire*. On ne peut ici faire l'économie de la fameuse formule d'Arendt, mille et une fois reprise parce qu'elle s'impose sans doute de manière lumineuse comme le premier article de foi de toute critique anti-progressiste « moderne » ; il faut envisager, nous enjoignait-elle, les finalités de l'éducation sous le sceau du conservatisme pour protéger paradoxalement « ce qui est révolutionnaire dans chaque enfant ». Si Arendt, déjà, avait fustigé le « charlatanisme de la société de masse »²⁵ ou les « gadgets éducatifs »²⁶, c'est que sous le « pathos de la nouveauté » se dissimulait en réalité l'éternel retour du même. À l'identique, si le progressisme est tellement détestable pour George Steiner, ce n'est pas parce qu'il déstabilise l'ordre ancien, mais parce qu'il ruine jusqu'à la possibilité même d'un ordre, ce n'est pas parce qu'il offense de manière sacrilège les icônes du passé, mais parce qu'il fétichise les images du futur, ce n'est pas parce qu'il sème le soupçon sur les vérités d'hier mais parce qu'il révère, superstitieusement, le dernier présent qui a parlé. Steiner poursuit au fond la

¹⁹ Lettre de George Steiner à Cécile Ladjali du 24 décembre 1998, Cambridge. Cité in G. Steiner, C. Ladjali, *Éloge de la transmission. Le maître et l'élève*, Paris, Éditions Albin Michel, 2003.

²⁰ G. Steiner, *Maîtres et disciples*, Paris, Gallimard, 2003, p. 178.

²¹ « Les universités sont des *institutions d'anticipation* » in T. Berchem, *Tradition et progrès. La mission de l'Université*, Paris, Collège de France-Fayard, 2004, p. 57.

²² « Depuis le 13e siècle, l'histoire de l'Université en France n'est que l'histoire d'une dégradation inexorable qui, en dépit de quelques modestes et louables initiatives, s'est poursuivie jusqu'à nos jours » in G. Gusdorf, *L'Université en question*, Paris, Payot, 1964, p. 9.

²³ « Depuis l'après-guerre, c'est sans aucun doute, écrit Steiner, un moment d'épiphanie, d'histoire et d'espoir. » In G. Steiner, *Entretiens*, Paris, Éditions du Félin, 1992, p. 136.

²⁴ *Ibid.*, p. 200.

²⁵ H. Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, Folio-Essais, 1995, p. 263.

²⁶ *Ibid.*, p. 265.

conversation inaugurée par Leo Strauss ou certaines des figures de l'École de Francfort, autant d'entreprises critiques qui puisèrent souvent elles aussi leurs motifs dans l'expérience et/ou la tradition juive, et qui souhaitèrent conjurer les mauvais sorts du rationalisme moderne en protégeant la démocratie *d'elle-même*, en l'arrachant à son « adversité intime »²⁷, à ses propres potentialités rétrogrades, tout en se gardant résolument à l'écart de la critique des Lumières entreprise par les postmodernes, dans la mesure où leur propre critique demeurait dans l'orbite d'une critique « solidaire »²⁸.

En stigmatisant « l'amnésie planifiée »²⁹, la contamination des *missions* de l'université par les *besoins* du politique, l'effraction des horizontalités associatives dans le temple éducatif, la manière dont l'*auctoritas* des œuvres et de l'auteur a désormais cédé la place à l'*auto-gestion* du savoir, c'est à l'interne que Steiner entend dénoncer dans l'institution universitaire toutes les impasses d'une micro-société démocratique. L'*idéologie* démocratique, comme un raz de marée, a envahi l'Université. « Forme nouvelle d'humanité qui naît en se soustrayant à l'étreinte des dieux »³⁰, la démocratie a non seulement rompu le pacte des obligations sacrificielles, mais elle a aussi évincé, ce que Marcel Gauchet appelle, en une formule vague et que l'on sent pourtant fondamentale, « la transcendance pratique des savoirs. »³¹ La réflexion de Steiner est portée tout entière par le souffle de cette intuition, sous-tendue par l'obscur perception, qui guide tout (bon) pédagogue, qu'il y a dans le savoir bien plus que du savoir, que tout savoir est fondamentalement « habité par l'altérité invisible »³². Le savoir, nous rappelle-t-il, nous impose d'emblée son antériorité, nous soumet dès l'origine à sa fécondité déconcertante, sans comparaison aucune avec la stérilité qui est la nôtre en tant que dernier *accueilli* dans l'espace public. Pour le vieux professeur de Cambridge, l'obsession pédagogique des Modernes, celle qui consiste à ne pas transmettre un savoir *mort*, n'aboutirait finalement qu'au sombre absolutisme d'un droit des vivants comme droit du plus fort³³ ; apartheid invisible entre les silencieux et les bavards, les vieux maîtres raidis et les

²⁷ M. Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. II.

²⁸ Sur l'idée de « critique solidaire », voir M. Walzer, *La Critique sociale au XXe siècle. Solitude et solidarité*, Paris, Éditions Métailié, 1996.

²⁹ G. Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, Paris, Seuil, 1973 [1971], p. 123.

³⁰ M. Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. XVII.

³¹ *Ibid.*, p. 147.

³² M. Gauchet, L. Ferry, *Le Religieux après la religion*, Paris, Nouveau Collège de Philosophie, Grasset, 2004, p. 65.

³³ Pensons aux États-Unis au slogan « DWEM » pour définir le canon littéraire méprisé par « l'avant-garde » : W pour « white », E pour « european », M pour « males », et D pour... « dead ». C'est en effet, nous dit Steiner, l'écrivain, le compositeur ou le sculpteur *vivant* qui se voit aujourd'hui invité dans les universités américaines. Non seulement le contemporain et l'éphémère ne sont plus des objets triviaux ; mais il faut désormais célébrer dans l'enceinte même des savoirs, l'*experimental*, l'*in vivo* d'une création *en train de se faire*, et agitant pour faire taire les critiques et justifier ce néo vitalisme démiurgique,

cancre gesticulant, sourde lutte des classes entre les enfouis devenus *inutiles* et les corps encore et toujours *compétitifs*. Version chic de la profanation des sépultures, barbarie sur la pointe des pieds, la filiation et les fidélités sont impitoyablement déconstruites, le texte figé comme objet de délit, pièce à conviction : à l'âge de l'incrédulité démocratique, délivré des croyances incompréhensibles, le citoyen moderne, expert en sortilèges, n'apprend plus mais vérifie, ne lit plus, sauf bien sûr entre les lignes, ne s'alimente plus à la source mais commente inlassablement l'œuvre des commentateurs, devancé en cela selon Steiner par les universitaires et leur « folie mandarine du commentaire »³⁴, très loin du bon infini herméneutique de la tradition qui continuait de distinguer l'autorité de la source vivante ou les prestiges de l'*Ur-text*³⁵ de ses produits dérivés. Les étudiants quant à eux, écartés de l'horizon austère et rédempteur de la *dienende Freude*³⁶, ne seraient plus sommés d'apprendre, mais d'exercer à l'endroit des œuvres un salutaire civisme critique. Les dés démocratiques en sont jetés : non plus recevoir – le démocrate ne doit rien à personne – mais ausculter et soupeser, savoir partout flairer l'offense, débusquer l'illusion. Rien d'étonnant, dans ses conditions, que le commerce avec les Anciens auquel nous invitait naguère Leo Strauss ne fasse plus recette. Le temps des *allégeances* est clos, l'heure est aux *contingences* tous les jours davantage mises en lumière par une rhétorique qui proclame la vérité relative, c'est-à-dire disponible, en stock, dans toutes les tailles et toutes les couleurs. Comme l'écrivait Allan Bloom dans *L'âme désarmée* :

« S'il y a une chose dont tout professeur qui enseigne peut être sûr, c'est que chacun de ces élèves, au moment où il entreprend des études supérieures, croit ou dit qu'il croit que la vérité est relative [...]. La relativité de la vérité n'est pas une intuition théorique mais un postulat moral, condition d'une société libre [...]. Il n'y a plus d'ennemi, excepté l'homme qui n'est pas ouvert à tout. »³⁷

Ce n'est pas en effet selon Steiner, d'une absence de morale dont souffrirait l'éducation moderne, ce n'est pas le seul pragmatisme de bureaucrates sans conscience qui est dénoncé, mais bien plutôt, l'excès de scrupule, l'hypertrophie de l'éthique. Notre modernité ne pense plus dans les catégories des philosophies de l'histoire et des progressismes idéologiques mais bien plutôt, à l'heure où tout « grand récit » est frappé d'obsolescence, dans les catégories d'un manichéisme *vertueux*. La modernité en effet n'implique nulle crise de la morale, n'induit en

l'épouvantail réactionnaire de la « terre et des morts ». Voir G. Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, Paris, Gallimard, 1991, p. 55.

³⁴ G. Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, Paris, Gallimard, 1991, p. 47.

³⁵ L'*Ur-text* renvoie au texte d'origine, primordial.

³⁶ Il s'agit pour Steiner de la « joie servante », la « joie de Servir ».

³⁷ A. Bloom, *L'âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, Avant-propos de Saul Bellow, traduction française de Paul Alexandre, Paris, Julliard, 1987, pp. 23/26.

aucune façon sa disparition comme on l'entend si souvent, mais provoque bien au contraire sa démultiplication tous azimuts, sa prolifération anarchique et tentaculaire. Moralisme suffocant à tous les étages, l'enseignement universitaire étoufferait sous le poids de la bonne conscience démocratique³⁸.

Mais la réflexion de Steiner autour de la question de la conciliation possible entre la dynamique démocratique et le maintien de la haute culture au sein de l'Université est en réalité plus complexe. Le critique met en effet l'accent sur une réalité d'ordre dialectique ; plus la démocratie ferait l'assaut de l'Université, via la massification des études – pointe émergente de l'iceberg – mais surtout via la *vulgarisation* des savoirs et des moyens de la transmission – vulgarisation au sens de la « vulgarité » straussienne³⁹ – plus la recherche organiserait sa résistance en calfeutrante ses positions, en devenant le dernier ghetto où l'on cause. Entre la cour des miracles démocratique, où la pagaille égalitaire empêcherait de *prendre soin* des petits princes fragiles que sont les œuvres ou les savoirs, et l'hospice élitiste d'une production des savoirs de plus en plus rétive aux lois du partage initiatique, entre la dégradation de l'enseignement dans la « culture » de masse et le retrait de la recherche dans son ermitage, entre la foire d'empoigne du relativisme culturel déguisé en universalisme et le musée mouroir de ceux qui procèdent d'ores et déjà dans leurs laboratoires à une cryogénération de la culture en attendant des jours meilleurs, George Steiner se refuse à choisir. Pour l'ancien élève du lycée français de New York, chanceux spectateur d'un théâtre d'exil où Jacques Maritain comme Lévi-Strauss, fugitifs embarqués sur la fragile arche démocratique, jouaient en ces temps de déluge comme des apparitions de l'esprit, esquissant pour l'adolescent ébloui les promesses d'épiphanies perpétuelles⁴⁰, les deux voies aujourd'hui entrevues, la confusion démocratique ou le camp retranché, Babel ou Massada, participent en réalité d'une même désolation, nourrissent réciproquement leur déraison, traduisent ce moment critique où la Raison même se retourne contre l'Éducation, complices dans l'échec, révélatrices de la même ankylose, d'un même engourdissement du muscle de la transmission.

³⁸ On peut penser ici notamment à la manière dont les enjeux historiographiques se voient de plus en plus souvent enrôlés du côté de l'ordre juridique. Plus largement, sur l'hégémonie « démoralisante » du discours éthique dans nos sociétés démocratiques, voir M. Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, PUF, 2001.

³⁹ « L'éducation libérale, écrivait Leo Strauss, est libération de la vulgarité. Les Grecs avaient un mot merveilleux pour « vulgarité » ; ils la nommaient *apeirokalia*, manque d'expérience des belles choses. L'éducation libérale nous donne l'expérience des belles choses. » In L. Strauss, « Qu'est-ce que l'éducation libérale ? », (1961), *Le libéralisme antique et moderne*, Paris, PUF, 1990 [1968], p. 21.

⁴⁰ « Le lycée, écrit Steiner, fut pour moi une expérience séminale. C'est Vichy qui le dirigeait, et certains enseignants étaient des réfugiés de génie, tous essayant de gagner un peu d'argent avant d'obtenir un poste universitaire en Amérique. Ainsi me fut-il donné de rencontrer des princes de la culture européenne réfugiée, et c'est comme cela que j'ai découvert ma vocation. » In « L'art de la critique. Entretien avec Ronald A. Sharp », *Paris Review*, 1995.

Le Temple universitaire ou l'ancienne Religion de la culture

« Quel que soit son contexte ethnique, quelle que soit la civilisation concernée, la relation de maître à disciple a toujours été profondément enracinée dans l'expérience et le culte religieux. À la source, les leçons des maîtres étaient celle du prêtre. »⁴¹

L'idée même, au demeurant, de « culture », du latin *colere*, duquel dérive aussi le « culte » (*cultus*), ne se rapportait-elle pas aux soins et aux égards qui codifiaient naguère notre relation aux Dieux ? Qu'il y ait eu historiquement entre la sphère de l'éducation et l'univers de la religion de puissantes affinités électives, la genèse même de l'institution universitaire peut en témoigner de manière privilégiée. Née à l'époque médiévale comme une corporation et comme « chose d'Église »⁴² pour s'affranchir de l'autorité séculière, l'institution universitaire fut originellement une institution au caractère mi-ecclesiastique mi-laïque, placée sous l'autorité de la papauté. Il fut ainsi un temps où le droit d'enseigner (*licentia docendi*) relevait des attributions de l'autorité épiscopale, un temps aussi où les clercs de l'université acceptaient la tonsure et même l'obligation du célibat. Rien d'étonnant dès lors à ce que les sémantiques se rejoignent si souvent ; on sait bien ainsi que le terme *clericus* qui signait jadis l'appartenance au clergé devait désigner dès le 13e siècle le « savant » ou l'« érudit ». Jacques Derrida nous rappelait pour sa part que « professer », selon l'*Oxford English Dictionary*, s'est maintenu dans un sens exclusivement religieux jusqu'au début du 14e siècle ; « To make one's profession » signifiait alors « to take the vows of some religious order »⁴³. Évoquer alors la modernisation nécessaire de l'Université, cet impératif qui prend si souvent la figure orgueilleuse du « dernier venu » de la parabole kantienne, c'est rappeler qu'avant de se définir comme un schisme inédit, une volonté toujours reconduite *ex nihilo*, la modernisation de l'institution universitaire a une longue histoire, un riche passé qui s'est d'abord exprimé dans l'arrachement, titanesque et malaisé, au modèle clérical, à cette puissante configuration religieuse qui avait coulé dans le bronze l'esprit et les structures mêmes de l'enseignement. Moment essentiel pour Durkheim déjà, qui posait en tant que sociologue mais aussi en tant que pédagogue, l'absolue nécessité, pour nous autres Modernes, de penser cette ancienne dimension ecclésiale pour comprendre l'Université qui est la nôtre.

⁴¹ G. Steiner, *Maîtres et disciples*, Paris, Gallimard, 2003, p. 183.

⁴² La formule est de Louis Liard in L. Liard, *L'Université de Paris*, Librairie Renouard, 1909, I, p. 4. Cité in A. Renaut, *Les Révolutions de l'université. Essai sur la modernisation de la culture*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 70.

⁴³ « Professer » signifiait alors « prononcer ses vœux » in J. Derrida, *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001, pp. 34-35.

« Ce caractère de l'Université primitive méritait d'être remarqué non pas seulement parce qu'il éclaire ce que l'Université fut à cette époque lointaine, mais parce qu'il nous aide à comprendre ce qu'est normalement, ce que doit être une Université même aujourd'hui. *Il paraît, en effet, difficilement admissible qu'une institution puisse, au cours de son histoire, se dépouiller totalement d'un caractère qui était à ce point inhérent à sa nature, au moment où elle s'est constituée [...].* À partir du 16^e siècle, surtout du 17^e siècle, elle sera considérée comme un corps purement laïque. Mais on peut se demander si cette détermination plus grande ne fut pas en réalité un appauvrissement [...]. Nous aurons à rechercher comment se fit cette dissociation qui préluda à l'éclectisme si médiocre par lequel le 17^e siècle [...] crut réconcilier la raison et la foi, tout simplement en maintenant l'une à distance de l'autre, en établissant entre elles des cloisons étanches, destinées à prévenir toute communication entre ces deux mondes. Combien est plus intéressante l'époque [...] où l'on n'a pas essayé encore de séparer ces deux aspects inséparables de la vie humaine, où l'on n'a pas encore entrepris de canaliser et d'endiguer ces deux grands courants intellectuels et moraux comme si l'on pouvait empêcher qu'ils ne se rencontrent ! Combien cette mêlée générale et tumultueuse de toutes les idées et de tous les sentiments était plus vivante que l'accalmie artificielle et apparente des siècles qui suivront ! »⁴⁴

Conclusion renversante de la part de celui qu'on a souvent présenté depuis les critiques d'Agathon comme un séide du positivisme, et qui présente un double intérêt, en tant qu'analyse mais aussi en tant que témoignage. Le sociologue se faisant ici historien sait d'abord nous rappeler à quel point l'orientation religieuse a historiquement constitué le noyau de légitimation de l'institution universitaire, fécondé là, selon son expression, une véritable « cellule germinative »⁴⁵. Est-ce un hasard en effet si la Révolution française devait choisir d'abolir purement et simplement les universités ? Ce choix hautement symbolique et pour le moins expéditif – qui devait perdurer en France pendant plus d'un siècle – manifeste bien l'impossibilité radicale que les révolutionnaires ressentaient à entreprendre une quelconque régénération de l'Université, entachée par le « péché » d'origine du corporatisme d'Ancien Régime, et considérée qui plus est comme une simple « annexe de la religion »⁴⁶. On aborde la plupart du temps la différence entre les grandes écoles et le monde universitaire sous le seul angle de l'élitisme et de la sélection, c'est oublier que les premières prennent bien souvent la succession des « écoles spéciales » créées par la Révolution – pensons à l'École polytechnique ou à l'École Normale Supérieure par exemple – quand les secondes gravaient leurs exigences fondatrices dans le marbre des interrogations métaphysiques et théologiques de l'âge médiéval. Mais Durkheim ne se contente pas de retracer cette généalogie,

⁴⁴ É. Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1990 [1938], pp. 102 et 113-114.

⁴⁵ *Ibid.* p. 26.

⁴⁶ *Ibid.* p. 32.

c'est en pédagogue engagé qu'il déplore également que l'idéal éducatif de la Renaissance ait liquidé l'héritage conciliateur de la scolastique, dont le génie propre consistait précisément à faire dialoguer la Raison et ce qui l'outrepasse, un modèle qui se retrouvait selon lui dans la vocation duale de l'Université du Moyen Âge⁴⁷. Chantre incontesté de la laïcité s'il en est, peu suspect de nostalgies régressives, Durkheim continuait ainsi à ménager pour l'école et l'Université, l'*aura d'une transcendance*. À défaut de savoir désormais, suivant la parabole, « allumer le feu » ou garder « les mystères de la prière », l'éducation moderne se devait encore de transmettre une certaine « mémoire de ce qu'a pu être le sacré »⁴⁸, une exigence qui faisait encore sens pour la culture républicaine de son temps. Il est un fait que le mouvement de décléricalisation forcée de l'Université, appelée à devenir un véritable bastion du positivisme⁴⁹ sous la IIIe République, s'accompagnait aussi, de manière habilement compensatoire, et selon la métaphore qui devait faire florès, d'une *sanctuarisation* de la tâche éducative, véritable religion civile telle que la foi laïque d'un Ferdinand Buisson⁵⁰ pouvait la figurer.

Si les rêveries scolastiques de Durkheim ne furent pas toujours à l'honneur, il s'agissait bien *a minima* de poser le maître en rival du prêtre, en doublure contestataire du pouvoir religieux ; « de même, soulignait encore le sociologue, que le prêtre est l'interprète de son dieu, lui, il est l'interprète des grandes idées morales de son temps et de son pays. »⁵¹ L'École comme l'Université devenaient un nouveau Temple, fier de ses rituels et de ses utopies rédemptrices. Comme l'affirme Steiner, fondamentale y était la notion « d'une vocation civique et pédagogique *aussi exigeante* dans la sphère séculière que l'avait été celle de l'Église et de ses ordres enseignants. »⁵² Les reformulations intellectuelles qui allaient forger l'Université moderne n'allaient le plus souvent que décalquer au bénéfice de la raison les anciennes représentations théologiques de l'univers médiéval. Cette influence n'était pas spécifique au cas républicain, elle se retrouvait aussi dans le débat idéaliste en Allemagne ; si les philosophes cherchaient dans leur définition de l'université

⁴⁷ « Nous devons, en effet, déjà entrevoir chemin faisant, et nous verrons mieux dans la suite que l'Université a été l'organe de cette philosophie spéciale qu'on a appelé la philosophie scolastique. Or, ce qui caractérise la philosophie scolastique, c'est l'interprétation mutuelle de la raison et de la foi en un même système d'idées [...] C'est à ce mélange inextricable que correspond si bien le mélange parallèle du caractère laïque et du caractère ecclésiastique que nous avons retrouvé dans l'organisation extérieure de l'Université. » In É. Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1990 [1938], pp. 112-113.

⁴⁸ M. Gauchet, L. Ferry, *Le Religieux après la religion*, Paris, Nouveau Collège de Philosophie, Grasset, 2004, p. 66.

⁴⁹ Voir C. Charle, *La République des universitaires, 1870-1940*, Paris, Seuil, 1968.

⁵⁰ Voir E. Dubreucq, *Une Éducation républicaine – Marion, Buisson, Durkheim*, Paris, Vrin, Philosophie de l'éducation, 2004.

⁵¹ É. Durkheim, « L'Éducation, sa nature et son rôle » in *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 1999 [1922], p. 68.

⁵² G. Steiner, *Maîtres et disciples*, Paris, Gallimard, 2003, p. 108.

moderne à se libérer de la configuration ecclésiale de l'époque médiévale, reste que l'ambition devait demeurer en définitive fortement analogique. L'heure était en effet pour l'Université à l'élaboration d'une religion de la raison, l'esprit missionnaire se devait de perdurer sous les oriflammes des Lumières. Humboldt qui avait entrepris la critique des universités traditionnelles concevait notamment le savoir sous l'angle de la vertu civique en appelant à la « formation *spirituelle* et *morale* des citoyens », Fichte développait son idée de l'université comme une véritable figure sacerdotale, drapant de nouveau l'universitaire dans sa toge de « prêtre de la vérité »⁵³, décrivant l'université comme une Église au service de la raison, avec ses « novices », ses « réguliers », ses « associés »⁵⁴, devant sonder, même, le « parcours spirituel »⁵⁵ des étudiants ; pour Schelling enfin, l'Université avait vocation à devenir rien moins que la « figure annonciatrice de l'Esprit »⁵⁶.

Cette audace prométhéenne est aujourd'hui défunte, le ton de conviction a sombré en même temps que les derniers vestiges des sacralités de substitution qui avaient résisté à la sortie de la structuration religieuse des sociétés⁵⁷. C'est la rémanence de ces traditions religieuses, intériorisées sous la forme essentiellement d'un certain rapport à la *loi* et d'un certain rapport au *passé*, qui semble en effet définitivement éteinte. Le « buvard de la théologie »⁵⁸ nous dit Steiner est aujourd'hui pâli, son « reflet spéculaire »⁵⁹ (*Spiegelbild*) éclipsé.

« Le modèle allemand, écrit-il, était centré sur les classiques et établissait une hiérarchie dans l'importance des textes étudiés. Or, la démocratie est fondamentalement en désaccord avec la notion du canonique [...] Les axiomes de la transcendance relatifs aux arts de la compréhension et du jugement sont désormais investis dans le temporaire. »⁶⁰

À l'âge de la déliaison triomphante des individualités, du déclin de l'autorité légitimante des modèles du passé et de la pénitence généralisée de l'intelligence, nous serions devenus « des intoxiqués de l'envie, du dénigrement et du rabaissement [...] L'exercice de la révérence retourne

⁵³ Cité in A. Renaut, *Les Révolutions de l'université. Essai sur la modernisation de la culture*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 133.

⁵⁴ *Ibid.* p. 132.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.* p. 134.

⁵⁷ M. Gauchet, L. Ferry, *Le Religieux après la religion*, Paris, Nouveau Collège de Philosophie Grasset, 2004, p. 56.

⁵⁸ La formule est de Walter Benjamin. Cité in G. Steiner, *Les Logocrates*, Paris, Éditions de l'Herne, 2003, p. 41.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ G. Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 54-55.

à ses lointaines origines dans la sphère religieuse et rituelle. »⁶¹ À l'âge de l'allégresse égalitaire ou de la banalisation du sublime⁶², la « consommation » du savoir aurait remplacé l'eucharistie vivante des anciens *bookmen* ; la *mania* socratique, le « miracle du goût exploratoire »⁶³ ne seraient plus encouragés. La tentation est dès lors grande de vouloir replonger dans les eaux salvifiques du mythe républicain ou dans l'évocation des vertus éducatives de l'idéalisme allemand. Qu'il soit en réalité dérisoire et vain de vouloir aujourd'hui ressusciter ces ombres, Steiner ne le sait que trop. Nous avons désormais, pour le meilleur comme pour le pire, des sociétés organisées à partir de l'idée d'auto-institution. Pas de salut cristallin pour l'auteur, pas d'alternative héroïque. Ni retour paisible à la tradition, ni cité idéale à inventer demain. Pas de cure de jouvence pour les enfants du désenchantement wébérien. On ne guérit pas si aisément du scepticisme. Reste pourtant, pour défendre les vieillards congédiés par l'impatient postérité, à bâtir les remparts d'une mémoire adulte contre ce qu'Emmanuel Lévinas appelait la « fausse maturité des modernes »⁶⁴ : se souvenir, contre les enfants du saccage, que les hiéroglyphes oubliés ont murmuré d'autres possibles, sentir au flanc une béance, savoir reconnaître le manque. Un manque comme une mise en garde ; une gaucherie de revenant, opposant aux virtuoses du futur et à l'arrogance des vainqueurs, le mince filet de voix d'un sens toujours orphelin. Les modernes triomphent sur la scène du darwinisme social comme un possible qui a réussi, mais comme le remarquait déjà Durkheim, il n'est pas dit que les meilleurs survivent⁶⁵. D'autres intuitions, d'autres mondes, eux aussi, toujours, auraient dû survivre. Pour tous ceux là, pour tous ces futurs confisqués, le « sacrement de remémoration »⁶⁶, le Kaddish de la mauvaise conscience s'imposent. Pas de culture qui ne pleure ses morts ; et là réside peut-être la meilleure définition de la culture selon Steiner ; une culture, c'est au fond ce qui est capable de faire émerger la conscience exténuante, éprouvée jusqu'au frisson, de l'ensemble des trésors égarés. Contre le progressisme

⁶¹ G. Steiner, *Maîtres et disciples*, Paris, Gallimard, 2003, p. 184.

⁶² « Rien ne nous empêche, écrit Steiner, de faire tourner l'Opus 131 tout en prenant le café du matin. *La Passion selon saint Matthieu* est à notre disposition vingt-quatre heures sur vingt-quatre, sept jours par semaine. Les conséquences sont encore une fois, incertaines : une intimité jamais atteinte, aussi bien qu'une *désacralisation*. Nous baignons dans un sirop de sublime. » In G. Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, Paris, Seuil, 1973 [1971], p. 134.

⁶³ G. Steiner, *Les Logocrates*, Paris, Éditions de l'Herne, 2003, p. 104.

⁶⁴ E. Levinas, *Entre-nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1998 [1991], p. 220.

⁶⁵ « [...] que de succès illégitimes, que de morts, que de défaites injustifiées et regrettables ! Combien d'idées écrasées chemin faisant qui auraient dû vivre ! Les conceptions nouvelles, pédagogiques, autant que morales et politiques, pleines de l'ardeur, de la vitalité de la jeunesse, sont violemment agressives pour celles qu'elles aspirent à remplacer. Elles les traitent en ennemies irréductibles, parce qu'elles ont un vif sentiment de l'antagonisme qui les divise, et s'efforcent de les réduire, de les détruire aussi complètement que possibles. » In É. Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1990 [1938], p. 20.

⁶⁶ G. Steiner, R. Jahanbegloo, *Entretiens*, Paris, Éditions du Félin, 1992, p. 71.

conquérant des *Aufklärer*, Steiner est un encyclopédiste des ruines et des lumières trahies, un collectionneur des objets perdus. À la langue démythifiée, engagée dans les prisons de l'utilitarisme technicien ou avilie dans les égouts du marketing consumériste, à l'euphorie du scientisme, aux prestiges de l'innovation et du mouvement, le critique oppose l'art du décentrement, de la patience et de la désobjectivation, débusquant sous le clinquant des utopies éducatives, ce que Durkheim déjà entrevoyait, l'affreuse « perpétuité de la routine »⁶⁷. Abattue, en crise, l'Université, à l'image de la culture contemporaine, deviendrait invertébrée et *désœuvrée* – sans œuvres – à trop manier l'adaptation aux goûts et aux besoins du jour, épuisée par l'exercice de la toute-puissance démocratique.

Les voies démocratiques de la décomposition du canonique : de l'excommunication de la vérité du champ des humanités

Que l'Université soit aujourd'hui menacée de voir le *training*⁶⁸ managérial se substituer à l'*humanitas* des Anciens et à la *Bildung* germanique, dans un univers toujours davantage taylorisé, l'idée est aujourd'hui largement explorée. Il n'est qu'à entendre la position d'un Benjamin Barber, résumant ainsi la *corporate culture* des universités américaines. « Là où le philosophe a pu dire un jour que toute la vie n'est qu'une préparation à la mort, [le pédagogue] estime aujourd'hui que toute vie est une préparation aux affaires. »⁶⁹ La réduction de la crise de l'Université à ces logiques de domination socio-économique risque pourtant de voiler les aspects les plus problématiques : cette dérive ne provient pas seulement en effet des pressions *extérieures* dues au libéralisme économique et à l'absorption de certains secteurs de la recherche par le monde de l'entreprise, mais répond aussi à des logiques *internes* aux disciplines universitaires, s'est d'abord développée de manière *sui generis* à l'élaboration des savoirs modernes. Si l'Université ne résiste plus guère aux assauts du marché, c'est que depuis de longues décennies déjà selon Steiner, la question des valeurs et du sens de l'enseignement, des finalités de la formation du sujet, sont progressivement passées à la trappe. Il y a d'une certaine façon, nous dit-il en effet, alliance objective entre l'« illettrisme dédaigneux, voire brutal, d'un capitalisme tardif »⁷⁰ et le « nihilisme mandarinal »⁷¹ qui a destitué, au bénéfice de l'*efficacité* technique, l'ancienne *vérité* des humanités

⁶⁷ É. Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1990 [1938], p. 12.

⁶⁸ B. Readings, *The University in Ruins*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996. Cité in *Argument*, « Crise de la culture à l'Université », volume 3, n°2, Printemps-été 2001, p. 43.

⁶⁹ B. Barber, *An Aristocracy of Everyone : The Politics of Education and the Future of America*, New York, Ballantine, 1992, p. 205.

⁷⁰ G. Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, Paris, Gallimard, 1991, p. 15.

⁷¹ *Ibid.*

que l'humanisme classique nous avait léguée. Ce nihilisme a historiquement revêtu bien des visages ; la critique de Steiner s'attache à décrire un double mouvement, deux moments aussi paradoxaux que complémentaires ; d'un côté, la vague postmoderniste des années soixante et ses fictions « théoriques » découvrant les vertus du relativisme contre l'oppressive « vérité » (la vérité, nous dit-on, n'est jamais que l'instrument d'un pouvoir) : de l'autre, la radicalisation depuis les années 80 du paradigme techniciste dans les sciences de l'homme malgré toutes les croisades entreprises contre la raison utilitaire⁷², un modèle hérité de l'utilitarisme du 19e siècle plaçant la question de la technicité (et non plus de la vérité) au cœur du débat et assurant aujourd'hui ses relais jusque dans les disciplines philosophiques ; deux moments qui ont incontestablement contribué selon Steiner à désacraliser la recherche de la vérité dans l'enseignement des humanités : désormais en effet, la connaissance n'est plus censée chercher le *vrai*, elle se doit d'être une boîte à outils *opérante*, le critère essentiel pour évaluer les savoirs n'est plus celui de la *vérité* mais celui de la *validité*, les causes finales sont résorbées dans le seul champ de *l'utilité sociale*. La vérité n'est plus qu'une affaire vieillotte et dépassée, elle n'est ni un objectif idéal vers lequel tendre ni même une norme scientifique fiable à l'heure où les sciences « dures » elles-mêmes ont vu leurs belles assurances pulvérisées [van Quine, Feyerabend, Kuhn]. La question du langage, dans l'orbite de la « French theory »⁷³ et de ce que l'on a pu appeler le « tournant linguistique » de la philosophie, traduit mieux qu'aucune autre selon Steiner cette crise contemporaine de la transmission des savoirs, ensablés sous le jeu infini des interprétations, rendus inaudibles sous la cacophonie des intimes convictions, détrônés par un « essaim de sens multiples » (Lyotard) censé dissiper les « ténèbres de la métaphysique humaniste »⁷⁴. Des ambitions unitaires des anciennes humanités au morcellement des sciences de l'homme dissimulé sous les habits de lumière de la transdisciplinarité, de la conception humaniste qui entendait soumettre le monde à l'empire de la raison – une raison encore gorgée des espérances théologiques, fascinée par les vertus rédemptrices de l'initiation, de l'émerveillement⁷⁵ et de *l'Imitatio Dei* – à l'âge démocratique multidirectionnel, mobilisant les principes d'incertitude et d'équivalence, le projet de la connaissance moderne et son arsenal technique font reculer les prescriptions de l'absolu sous la logique de l'optionnel. Et de l'optionnel au facultatif, il n'y a jamais qu'un pas prévient Steiner ; si la question de la vérité semble bien devenir dans les universités une « hypothèse inutile », comme Dieu hier dans la fameuse réplique de Laplace, c'est sous le poids

⁷² A. Caille, *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte, 1988.

⁷³ F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003.

⁷⁴ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 141. Cité in L. Ferry, A. Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1988, p. 30.

⁷⁵ Voir séminaire de Yves Hersant, « Curiosité et émerveillement. XVe-XVIe siècles », Histoire et critique de l'humanisme, EHESS, 2005-2006.

conjugué d'un rapprochement insolite, d'une alliance paradoxale : les logiques subversives et relativistes d'hier conspuant le logocentrisme occidental et déconstruisant la modernité sous la poussée d'une radicalisation des appétits démocratiques se conjuguent très bien à l'évidence avec la raison instrumentale qu'elles avaient précisément dénoncée. Et ce, au moment où à l'inverse, l'héritage positiviste de la philosophie analytique⁷⁶ se voit totalement repensé dans les derniers débats « post-analytiques » qui renouent chez certains auteurs avec la thématique post-moderne et semblent conduire à travers le néo-pragmatisme (Rorty) à un nouveau relativisme... Au carrefour de ces entrecroisements, le credo volontariste de la « fin de la philosophie » déguisé en simple constat d'une faillite de l'universel et des téléologies historiques demeure, comme s'en alarme Steiner, un invariant obstiné.

De la vérité fictionnelle des philosophies du soupçon aux impératifs fonctionnels de la raison instrumentale

Pour Steiner, la crise de l'Université est d'abord une crise de l'idée de vérité et cette crise se manifeste d'abord comme un pilonnage du langage, un langage émietté par la dynamique même du « bricolage » démocratique, s'engouffrant, contre l'autorité des normes universelles, dans la spirale de la pluralité des codes et des combinatoires. Déployant la généalogie de ce désastre intellectuel, Steiner incrimine le « jargon sémantico-critique »⁷⁷ et l'ensemble des théories qui opposèrent structuralistes, post-structuralistes, méta-structuralistes et déconstructionnistes⁷⁸ qui investissent en force l'Université à partir de 1968⁷⁹, des positions qu'il avait dénoncées dès 1971 en disqualifiant l'ensemble de ces théories également réinvesties au cœur des universités américaines, qualifiant notamment Michel Foucault dans un article du *New York Times* de « mandarin of the Hour »⁸⁰.

⁷⁶ Sur la greffe des idées du Cercle de Vienne dans les universités américaines et leur radicale métamorphose, voir S. Laugier, *Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd'hui*, Paris, PUF, 1999.

⁷⁷ G. Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, Paris, Gallimard, 1991, p. 72.

⁷⁸ « La nouvelle sémiotique et les acrobaties de la déconstruction ont contribué à réclamer pour l'intelligence, ont réveillé de manière suggestive, une grande partie des ressources inexploitées [...] ces types de commentaire interprétatif et critique peuvent avoir un intérêt indiscutable. Dès lors qu'ils n'émettent pas de prétentions fictives à la théorie et au théorique, et travaillent clairement à l'intérieur de leur nature secondaire, subjective et intuitive [...] » in G. Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, Paris, Gallimard, 1991, p. 113.

⁷⁹ Voir F. Dosse, *Histoire du structuralisme. II. Le Chant du cygne*, Paris, La Découverte, 1992, p. 159.

⁸⁰ G. Steiner, « The Mandarin of the Hour », *New York Times Book Review*, 28 février 1971, suivi de Michel Foucault, « Monstruosities in Criticism » et G. Steiner, « Steiner responds to Foucault », in *Diacritics*, vol. 1, n°1 et 2 respectivement, 1971.

Avec ces auteurs en effet, et par-delà la diversité de leurs vues, triomphaient d'ores et déjà selon lui dans le champ critique mais également pédagogique – ou plus exactement « contre-pédagogique »⁸¹ – la désacralisation de la langue et la naissance d'un texte lobotomisé, réduit à une unité close et auto-référentielle, texte corvéable, soumis, sous le feu nourri de la fameuse hétérogénéité des « jeux de langage », à toutes les revendications de « mélecture créatrice ». Le critique, grand inquisiteur, ne devenait-il pas en effet le seul maître d'œuvre ? Laminoir conceptuel, la « théorie » se serait confondue avec l'ébullition sans limites et sans objets, invention d'un narcissisme de desperados soliloquant sans fin, dès lors que le signifiant aurait, sans crier gare, largué les amarres du signifié. Cherchant à définir cet objet fuyant que serait la « théorie littéraire » à l'œuvre depuis trente ans dans les départements de littérature, d'aucuns ont pu de fait la décrire comme « mystérieusement intransitive, sans autre objet que son énigme »⁸², ou encore, comme « ce qui survient quand les conventions littéraires et les définitions de la critique qu'on prenait pour acquises sont devenues les objets d'un débat systématique »⁸³. Miroir joli miroir, « parle moi de moi », invente moi un visage, efface toi pour me faire advenir, secoue tes certitudes ancestrales pour me donner foi en moi-même, telle aurait été l'injonction faite au texte par les post-modernes, geste paradoxale d'une critique du Sujet conduisant, comme on l'a depuis bien souvent montré, à l'affrontement généralisé des ego. Terrifiant « renversement de la hiérarchie »⁸⁴, charivari qui serait destiné à durer, c'est aux œuvres désormais d'attendre leur salut et leur légitimation du bon vouloir de la critique et de la théorie⁸⁵. Notons que le mot même de « théorie », comme Steiner le rappelle, a laissé choir son ancienne vocation. À l'origine, n'était-il pas chargé de « significations et de connotations à la fois séculières et rituelles »⁸⁶, ne renvoyait-il pas jusqu'avant la seconde moitié du 16^e siècle et la naissance de l'acception que nous lui connaissons aujourd'hui, « à l'acte de témoigner accompli par des légats envoyés en ambassade solennelle pour observer les oracles prononcés ou les rites accomplis lors des jeux sacrés de l'Attique »⁸⁷ ? La théorie au sens post-moderne ne fait au fond que radicaliser selon lui la dynamique même de l'*hubris* moderne ; elle n'entend plus rendre des comptes, mais en réclamer, elle n'est plus contemplative mais autocratique, elle n'est plus un miroir des possibles

⁸¹ Voir par exemple P. Dhillon et P. Standish (dir), *Lyotard : Just Education*, New York, Routledge, 2000. Cité in F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003, p. 112.

⁸² F. Cusset, *French Theory*, Paris, La Découverte, 2003, p. 110.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ A. Compagnon, « The Diminishing Canon of French Literature in America », in *Stanford French Review*, vol.15, n°1-2, 1991, pp. 106-108. Cité in F. Cusset, *French Theory*, Paris, La Découverte, 2003, p. 91.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ G. Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, Paris, Gallimard, 1989, p. 95.

⁸⁷ *Ibid.*

mais le reflet de *nos* possibles, d'emblée donc anthropocentrée et limitative ; elle n'accueille plus le monde mais lui impose ses labyrinthes de glaces, ne l'enveloppe plus que pour le corseter.

Steiner ne se contente pas d'accabler la surdité in-sensée des post-modernes ou les décibels in-signifiants de leur rodéo critique, il met aussi en évidence le lien existant entre cette pulvérisation du normatif dans le champ du savoir et l'illusion scientiste qui conduit ces mêmes conceptions sur la voie de la dérive instrumentale.

« Ceux qui proclament et qui appliquent aux œuvres poétiques une "théorie de la critique", une "herméneutique théorique", sont aujourd'hui maîtres de l'université [...] C'est qu'ils ont claironn  "le triomphe du théorique". En vérité, ils se bercent d'illusions, ou bien alors ils ont dérobé à l'immense prestige et à l'immense confiance de la science et de la technique un instrument ontologiquement inadéquat pour leur propre matériau. Ils cherchent à retenir de l'eau dans un tamis. »⁸⁸

Et de poursuivre : « Il n'existe pas de science du sens ni de théorie de la signification et de l'effet, s'il faut prendre au sérieux de tels concepts. »⁸⁹

L'introduction dans les universités de méthodes de commentaire « de plus en plus normalisées, de plus en plus "scientifiques" »⁹⁰, s'appliquant «   l'ancien comme au moderne, à la tradition comme au transitoire »⁹¹ constitue pour Steiner une forme évidente d'anéantissement de la raison, une raison réduite à sa pure dimension de *techn *. Contre ces conceptions qui développèrent une relation au langage purement utilitaire, Steiner défend l'idée d'une linguistique « transcendante »⁹², ce qu'il appelle le point de vue « logocratique »⁹³, qui part de l'affirmation suivant laquelle le *logos* précède l'homme. « Dans cette optique, l'homme n'est pas le maître de la parole, mais son serviteur. [...] Les mots ne sont pas les jetons arbitraires de Saussure »⁹⁴. Si cette question de la langue est si importante selon lui pour définir la crise de l'Université, c'est qu'un glissement imperceptible s'opère toujours de la langue désincarnée du « vivisecteur universitaire »⁹⁵ à la langue volcanique de l'idéologique. Rendu inoffensif, technique,  mascul , le langage devient la proie de toutes les appropriations partisans. Sous les revendications de *neutralité*, le langage se voit en fait *neutralisé*. D noyaut , amputé de son aiguillon critique, de sa

⁸⁸ *Ibid.* p. 101.

⁸⁹ *Ibid.* p. 111.

⁹⁰ *Ibid.* p. 55.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.* p. 25.

⁹³ G. Steiner, *Les Logocrates*, Paris,  ditions de l'Herne, 2003, p. 14.

⁹⁴ *Ibid.* pp. 14-15.

⁹⁵ G. Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, Paris, Gallimard, 1991, p. 27.

charge énigmatique, il est remplacé par une substance molle et maniable, docile aux modes, sensible aux lueurs mensongères du seul instant. Réduite à sa pure fonctionnalité, rendue transparente sous le viol répété de sa « face cachée », détachée du socle du sens, expulsée de son histoire à l'heure du post-national et de son corollaire, la fragilisation du polyglottisme dont Steiner s'est toujours fait l'avocat, la langue s'achemine vers un destin purement instrumental⁹⁶.

Si « des classiques et des œuvres de littérature contemporaine ont été expurgés, voire retirés des rayonnages des bibliothèques publiques ou scolaires au nom d'un "politiquement correct" aussi puéril que dégradant »⁹⁷, c'est que *l'effroi sacré* devant la langue et la culture avait d'ores et déjà été balayé, bousculé comme une superstition oppressive. Dénoncer l'orthographe comme un préjugé de classe – « Il faut supprimer l'orthographe pour que la femme de ménage n'ait plus à souffrir, à l'égard de sa patronne, de cette infériorité supplémentaire... »⁹⁸ – ou considérer la langue comme une belle mécanique appelant des pratiques de quantification, de codage et de formalisation symboliques⁹⁹ ne sont jamais que les deux faces d'un même enjeu, d'une même ambition : que la langue reste à sa place, qu'elle renonce enfin à nous *impressionner*. Sans cette *tabula rasa* méthodologique élaborée du sein même du discours intellectuel, l'Université contemporaine n'aurait pu devenir aussi aisément la proie de ces nouvelles « prophéties en chaire » (Weber) que sont les diverses politiques de « libération » dénoncées par Steiner, elle n'aurait pas été perméable à leur nivellement explosif dans le champ des humanités, elle n'aurait pas laissé supplanter la problématique de la vérité par la rhétorique du scandale et de l'exaspération morale. Une fois liquidés les prestiges du Verbe, foulés aux pieds les buissons ardents du texte réduit à un simple « prétexte »¹⁰⁰, moquée la « transcendance d'un sens auquel adosser notre faculté de compréhension »¹⁰¹, désengagées « les couches stratifiées des signes de leur contenu métaphysique »¹⁰², avec quel viatique en réalité résister aux sirènes de

⁹⁶ « Il s'agit que la déconstruction soit maniable, utilisable, susceptible d'applications multiples [...] Son glissement vers les discours identitaires a d'ailleurs sa source dans ce précepte *utilitariste, plus que dans un programme idéologique qui la précéderait.* » in F. Cusset, *French Theory*, Paris, La Découverte, 2003, p. 131.

⁹⁷ G. Steiner, *Les Logocrates*, Paris, Éditions de l'Herne, 2003, p. 101.

⁹⁸ G. Gusdorf, *L'Université en question*, Paris, Payot, 1964, p. 202.

⁹⁹ G. Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, Paris, Gallimard, 1991, p. 106.

¹⁰⁰ « Il existe aujourd'hui, nous assure-t-on une théorie critique. La critique domine avec la déconstruction, la sémiotique, le post-structuralisme et le post-modernisme. [...] tout texte est un « prétexte ». C'est l'un des jeux de mots les plus terriblement faux, destructeurs et brillamment triviaux jamais commis. Cela veut dire quoi ? Que quelle que soit la stature du poème, il attend le commentateur déconstructeur : il est simple occasion d'exercice. C'est pour moi d'un ridicule qui va au-delà des mots. », in G. Steiner, *Les Logocrates*, Paris, Éditions de l'Herne, 2003, p. 120.

¹⁰¹ *Ibid.*

l'instrumentalisation du savoir et au « cynisme des objectifs simplement utilitaires »¹⁰³, forts désormais de quelle soldatesque ? Si le sens n'est qu'une « écume », un « effet de surface » ou un « miroitement » (Foucault), comment ne pas réduire *in fine* les sciences de l'homme à l'étude des seuls conditionnements dont l'homme serait le triste et pédant pantin ? Une fois contestées au nom de la « Science » ou de la « Théorie » les prétentions du langage à être autre chose qu'un « assemblage d'atomes »¹⁰⁴, une fois la vérité assimilée à une fiction tyrannique, à une fable philosophique¹⁰⁵, comment résister à la vague d'un néo-moralisme multifocal décidant de considérer les œuvres, sans gouvernail autre que celui du vent de l'histoire et des intérêts particuliers, avec l'aplomb d'un *juge* ou l'irrévérence d'un *usager* ? La technicisation de la culture rend possible toutes les options instrumentales, qu'elles soient au fond idéologiques ou économiques¹⁰⁶. La « fragmentation de la langue » comme on parle de « division du travail », la « procéduralisation » de la culture et des valeurs, ce que Steiner évoque sous le terme, emprunté à Adorno, de *Kulturproduktion*¹⁰⁷, assoient le règne du libre-service, d'une raison soumise, en un mouvement hypnotique, à l'intimidation de l'usage.

¹⁰² F. Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome I. Le Champ du signe, 1945-1966*, Paris, La Découverte, 1992, p. 430.

¹⁰³ G. Steiner, *Maîtres et disciples*, Paris, Gallimard, 2003, p27.

¹⁰⁴ M. Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 296. Cité in F. Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome I, Le Champ du signe 1945-1966*, Paris, La Découverte, 1992, p. 395.

¹⁰⁵ Comme le souligne Jacques Bouveresse, les philosophes ont alors encouragé « la tendance à raisonner en termes de pouvoir, de domination, de rapports de force, de luttes d'influence, de stratégie, d'opportunité et d'efficacité, et surtout pas de vérité et de fausseté. » in J. Bouveresse, *Le Philosophe chez les autophages*, Minit, 1984, p. 44. Cité in F. Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome II. Le Chant du Cygne, 1967 à nos jours*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 318-319.

¹⁰⁶ La collusion de la « science » des textes et des impératifs de la révolte idéologique se voit de fait parfaitement assimilée aujourd'hui par la logique marchande. L'évolution américaine en donne aujourd'hui la meilleure démonstration, mais les universités européennes ne sont pas épargnées : l'obsession « hypercritique » est devenue une valeur très bien cotée à la bourse universitaire. La « marge » et ses slogans sont fort bien recyclés non seulement dans le monde des marques mais également dans les universités occidentales conçues de plus en plus sur le modèle de l'« industrie critique ». La virulence critique des études féministes ou des *cultural studies*, et d'une manière générale, ce qu'on a pu appeler en France l'herméneutique du soupçon, se voit convertie, à l'heure de la proclamation du post-politique, en un produit culturel comme un autre dont la seule vocation est bientôt de se constituer en critère de promotion dans l'université ou de savoir offrir ses charmes aux consommateurs étudiants. Sur cette question voir l'analyse qu'en donne François Cusset in *French Theory*, Paris, La Découverte, 2003, p. 117. George Steiner reprend pour sa part l'analyse de Veblen, suivant laquelle le culturel devient partie intégrante « de la dynamique d'ensemble de la consommation ostentatoire [...] » in G. Steiner, *Passions impunies*, Paris, Gallimard, 1997 [1996], p. 289.

¹⁰⁷ G. Steiner, *Passions impunies*, Paris, Gallimard, 1997 [1996], p. 288.

Que le mot d'ordre de modernisation porté par le structuralisme relève ainsi de la métaphore ou rende compte sous certains aspects d'une réelle opérationnalité scientifique (voir les affinités troublantes du paradigme structural avec l'actuel paradigme cognitiviste), force est de constater, si l'on considère la compulsion formaliste de la linguistique structurale ou la multiplication des modèles logico-mathématiques accomplie au nom de la scientification des sciences humaines, que l'impulsion anti-logocentrique de départ finit par aboutir à une étonnante réification des savoirs. Le thème déjà ancien de la « fin de la philosophie », simple chimère jusqu'alors de philosophes, y acquiert, pour la première fois dans l'histoire, une vertigineuse concrétude : l'heure n'est plus en effet seulement à la provocation littéraire d'un quelconque néo-dadaïsme esthétique, le désarroi n'est plus romantique mais anthropologique, le pessimisme n'est plus fiévreux mais « serein » (Lévi-Strauss) ; ce n'est plus Nietzsche qui invective, mais le conformisme *numérique* de l'avenir. Contempteurs de l'universalisme de la raison, le postmodernisme ouvrait paradoxalement grand les bras à ce nouvel esperanto techniciste. Mais si le projet était bien de débouter la philosophie et d'aligner les sciences de l'esprit sur le modèle des sciences exactes, l'esprit scientifique se voyait progressivement découplé de l'idée ennuyeuse d'une quelconque vérité positive. Comme si, une fois dégagée de la gangue métaphysique de la vérité, et mis en avant, contre le modèle humboldtien de l'Université, « un savoir immanent à lui-même »¹⁰⁸, c'est la vérité même des faits qui commençait de périlcliter. La nouvelle mixture, produit d'un relativisme tout à la fois culturel et technoscientifique, devait continuer de se développer, sous d'autres formes, à partir des années 1980.

II.2. La dérive pragmatique dans les humanités, le temps des vérités aléatoires

Il y a déjà plus de dix ans, François Dosse entrevoyait dans son analyse consacrée aux mutations contemporaines de la recherche, « l'humanisation des sciences humaines »¹⁰⁹, une humanisation qui ne renvoyait nullement au projet de l'humanisme et à ses ambitions unificatrices mais qui reposait néanmoins sur une grande promesse, « la réconciliation des rapports entre sciences exactes, sciences humaines et philosophie. »¹¹⁰ Il semble qu'il faille aujourd'hui interroger cette espérance ; en quoi a consisté au juste cette réconciliation ? Est-il si sûr aujourd'hui que les sciences humaines aient gagné à importer toujours davantage « l'*habitus* depuis longtemps caractéristique des chercheurs en sciences exactes »¹¹¹ ? Quel est l'héritage de cette

¹⁰⁸ F. Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome 1. Le Champ du signe*, Paris, La Découverte, 1992, p. 448.

¹⁰⁹ F. Dosse, *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, 1995.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 9.

« sécularisation en cours des philosophes »¹¹² qui semblait alors autoriser la reprise du dialogue interdisciplinaire ? Faut-il vraiment se réjouir de ce que les sciences humaines aient permis de « désacraliser l'entreprise philosophique »¹¹³ ? À quoi ressemble au juste aujourd'hui cette *désacralisation* qu'il fallait alors applaudir ? On a vu qu'avec le post-modernisme, la réévaluation des finalités de la discipline philosophique ne correspondait plus seulement à la fin des conceptions globales du monde et à la mise à mort de cette philosophie spéculative qui prétendait connaître la Vérité ultime comme concordance de l'idée et du monde, mais qu'il s'agissait aussi, une fois délivrés des vérités universelles, de leur substituer de simples *dispositifs*, destinés à résoudre des problèmes pratiques et devant *s'adapter* chaque fois que des questions nouvelles surgissent. Comme le montre George Steiner, l'entreprise de destitution actuelle a encore accéléré ce processus ; elle affirme, dans la lignée de la technicisation du discours relativiste post-moderne mais aussi dans l'orbite d'une accélération de la relativisation du discours scientifique traditionnel¹¹⁴, que seuls les énoncés performants méritent de survivre. C'est en ces termes que Steiner apostrophe en effet cette forme de néo-darwinisme épistémologique :

« Dans leur degré de formalisation bureaucratique et de financement, dans leur prétention obstinée à la rigueur théorique et à *la valeur des découvertes les plus récentes*, les humanités, telles qu'elles se pratiquent dans nos universités et nos instituts de recherche avancée, s'efforcent jusqu'à l'obsession de rivaliser avec les bonnes fortunes des sciences exactes et appliquées. Ces efforts, et la fallacieuse notion de recherche qu'ils engendrent, se fondent eux-mêmes sur le positivisme et le scientisme du 19e siècle. Ils singent les aspirations à une *Wissenschaft* exacte [...] telles que nous les trouvons chez Comte, chez Ranke. Les succès fantastiques enregistrés par les mathématiques et les sciences naturelles, leur prestige, la première place dont elles jouissent sur le plan socio-économique, ont hypnotisé les humanistes et les lettrés. »¹¹⁵

Dans la lignée des interrogations traditionnelles sur la légitimité à importer les méthodes des « sciences de la nature » aux « sciences de l'homme » et la question problématique de la circulation possible des concepts, Steiner permet dès lors de repenser quelques questions classiques, toujours problématiques. Pouvons-nous accepter dans la philosophie ou les sciences humaines de n'évaluer la vérité d'une idée qu'à l'aune de l'efficacité d'un résultat ? Les critères de la connaissance scientifique qui veulent qu'une vérité ne soit vraie qu'aussi longtemps que

¹¹² *Ibid.* p. 414.

¹¹³ *Ibid.* p. 413.

¹¹⁴ Voir l'exemple de Feyerabend qui après avoir esquissé sa fameuse « théorie anarchiste de la connaissance » en 1975, récidivait de manière plus radicale encore en 1987 avec *Adieu la Raison*. Voir P. Feyerabend, *Adieu la raison*, Paris, Le Seuil, 1989 [1987].

¹¹⁵ G. Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, Paris, Gallimard, 1991, p. 58.

l'expérience s'accorde à la confirmer – toute vérité scientifique est provisoire et « falsifiable » –, peut-elle guider l'exigence de la connaissance dans les humanités sans disqualifier aussitôt, tant leur ambition *critique* que leur vocation à la *transmission* qui supposent toutes deux la possibilité d'habiter la demeure de la pensée, régime de la *résidence* et non de l'*intermittence*, régime de l'*ascendance* et non de la *performance* ? Si Steiner présente les apories de la raison instrumentale dans le champ du savoir comme consubstantielles au mouvement même de la modernité au fil de la sortie du religieux – comme le rappelait Alain Caillé, partout l'utilitarisme s'est développé proportionnellement au degré de contestation de « l'ancien mode de légitimation religieux »¹¹⁶, non comme une école parmi d'autre mais comme le socle de fondation de l'ensemble de l'imaginaire moderne, « à telle enseigne que, pour les modernes, est largement incompréhensible et irrecevable ce qui n'est pas susceptible d'être traduit en termes d'utilité et d'efficacité instrumentale »¹¹⁷ – il reconnaît aussi une dimension inédite aux reconfigurations contemporaines : il serait bien réducteur en effet selon lui de n'envisager l'utilitarisme actuel qu'à la lumière de l'héritage de l'ancien positivisme. Désormais en effet, « l'esprit de laboratoire » (Peirce) n'enferme plus la réalité dans une cage de verre objectiviste ; frappées par la fragilité nouvelle qu'induisent paradoxalement leurs avancées, les méthodes des sciences exactes rendent au contraire le monde incertain et friable.

Ce mouvement, montre Steiner, n'est pas sans accélérer la dynamique même du relativisme démocratique tel qu'il se fait entendre de manière paroxystique dans le bannissement de l'idée même de vérité, cette peste brune pour les sociétés post-totalitaires qui y reconnaissent immanquablement le démon du fondamentalisme. Il y a bien en effet, nous dit-il, un effet miroir entre le « scepticisme obligé dans les sciences »¹¹⁸ et l'idéologie de « l'irrévérence »¹¹⁹ démocratique. Au relativisme cognitif paradoxalement généré dans l'orbite des sciences « dures » répond dans l'arène démocratique un même hallali expiateur destiné à congédier tout critère d'absolu, tant au niveau politique qu'à l'échelle strictement pédagogique. La vérité n'est plus, dans les deux cas, qu'un processus expérimental, soumis aux critères de révisibilité de la communauté ; elle n'est devenue pour les contemporains qu'une affaire de construction sociale collective, un *artefact*. Steiner illustre d'un seul exemple en apparence mineur cette dérive au sein de l'université : ainsi de l'invite récurrente à adopter des méthodes plus *collectives* dans l'exercice de la recherche comme si les « découvertes » dans les « laboratoires » de sciences humaines relevaient nécessairement du partenariat ou de la démarche coopérative telle que l'exige la

¹¹⁶ A. Caille, *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte, 1988, p. 21.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 9.

¹¹⁸ G. Steiner, *Maîtres et disciples*, Paris, Gallimard, 2003, p. 184.

¹¹⁹ *Ibid.*

« *communitas* des sciences » exactes¹²⁰. Le travail d'élaboration de la pensée d'un chercheur en sciences sociales – sans même parler du philosophe – correspond-elle nécessairement aux canons du *travail d'équipe*? Si l'exemple est symbolique, c'est qu'il révèle à quel point, et fort banalement, la vérité ne se lit/e plus que comme un contrat au sens pleinement juridique du terme, fruit d'une production pluraliste. De fait, si les méthodes et la sémantique scientifiques séduisent tant les humanités, c'est parce qu'elles partagent – contrairement à l'idée reçue de l'élitisme et de l'hermétisme inhérents aux sciences – d'indéniables affinités électives avec les voies négociatrices du consensus démocratique. Souvenons-nous du pragmatisme de Dewey déjà, se félicitant tout à la fois de l'introduction du technicisme expérimental dans la philosophie et des bienfaits pédagogiques de « l'école-laboratoire », tout en défendant la démocratie, non en tant que régime *idéal* mais comme ce régime *expérimental* qui permet de s'adonner à l'auto-correction permanente. Avant les plaisirs de la ratification, la courtoisie démocratique comme la posture inhérente au pragmatisme scientifique exige que chacun s'exprime, participe, partage son petit tas de cailloux blancs, apporte son bulletin dans l'urne, y dépose sa certitude encore fragile et invérifiable, pour faire naître, à plusieurs, une vérité efficace pour le présent, définie à l'aune de ses seules conséquences pratiques. La temporalité démocratique comme la temporalité ouverte par les sciences exactes appelle le triomphe modeste de vérités éphémères, vérités d'intérim ne s'embarassant plus de la reconnaissance d'une lignée ; règne du progressisme utilitariste, elles conduisent toutes les deux au mépris du passé, assimilé au royaume de l'erreur. C'est dès lors d'un tout autre programme dont George Steiner rêve pour les humanités. Si sa critique dénonce l'hégémonie tenace du « tout théorique », l'impérialisme du quantitatif, l'affût de la dernière mode heuristique, la réduction de la philosophie à une pensée technicienne, ce n'est plus seulement au nom du vieux combat antipositiviste : l'ancien manichéisme positivisme/anti-positivisme ne semble-t-il pas voler en éclats en effet si l'on considère les re-configurations contemporaines ? Le trait culturel dominant de la recherche actuelle n'est-il pas en effet de « prôner le renouvellement incessant des idées [...] d'exiger de chaque « chercheur » qu'il propose sans cesse de nouveaux « programmes », qu'il soit « productif » et « inventif » (beaucoup plus assurément qu'« honnête »

¹²⁰ « L'entreprise des sciences théoriques et appliquées est par excellence une activité de collaboration. Il en va ainsi sur le plan pragmatique, sociologique. Il y a, dès le départ, une communauté d'investigation, de recherche et de proposition. [...] Comme les outils de questionnement, fût-ce dans les domaines les plus abstrus, deviennent matériellement plus massifs et économiquement plus voraces [...] le travail en équipe est le seul arrangement possible. [...] La somme des progrès scientifiques dépasse donc de manière exponentielle celle de ses différentes parties, si inspirées qu'elles soient par le génie personnel. Ce progrès, j'aurai l'occasion d'y revenir, est en vérité inertiel et océanique. [...] À travers le temps, et précisément du fait de la collaboration et du pluralisme naturels du processus, il est permis de dire que les théories et les découvertes scientifiques sont, au sens fort, anonymes. La vague déferle. » In G. Steiner, *Grammaires de la création*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 258-262.

et « vérace »). Et ce choix de produire de façon illimitée du discours (un discours intelligent et bien informé, mais éphémère et rendu en un sens insignifiant par sa propre prolifération) n'implique-t-il pas un renoncement implicite au rêve séculaire de la vérité ? »¹²¹

Le diagnostic apparaît particulièrement justifié si l'on considère le positionnement contemporain de cette philosophie anglo-saxonne que Steiner connaît bien. Le positivisme y est en réalité souvent mis à mal en effet, et les ambitions du Cercle de Vienne y ont été bien plutôt maltraitées. La religion des faits ne se voit-elle pas le plus souvent dissoute dans celle de l'opinion ? Ce qui demeure dès lors de l'ancien credo scientifique, ce n'est plus le goût – fût-il parfois réductionniste – de la vérité, mais la manière dont le paradigme expérimental continue de conduire les humanités sur la voie de l'adaptabilité permanente : les normes ne sont plus imprescriptibles, l'heure est aux frappes chirurgicales qu'autorisent les procédures de connaissance pragmatiques ; contre le fondationnalisme, le représentationnisme et l'essentialisme, le temps est aux –ismes amovibles, « conventionnalisme », « instrumentalisme », « nominalisme ». En réaction au paradigme contemplatif du platonisme et contre toute la tradition cartésienne et kantienne, c'est désormais à la lumière des conduites et de leurs effets, et non plus des principes *a priori* que s'énoncent les normes. Pour la philosophie pragmatique contemporaine, la vérité n'est que la résultante d'une « conversation entre sujets »¹²². Toute connaissance n'est jamais dès lors qu'une interprétation déduite de l'*action*, désormais devenue le seul opérateur de sens. La vérité est réduite à ce que la communauté décide qu'elle est, sanctionnée, non plus par la voix de la tradition, mais par l'autorité de l'avenir, seul habilité en définitive à justifier une proposition, à évaluer son échec ou son succès.

Une fois moquées les vérités révélées, ces vieilles chaînes d'un autre âge qui supposaient toujours l'aventure hétéronome de la réminiscence, subsistent des vérités de concertation, établies au seul signe de l'efficacité sociale. Pour Rorty et les adeptes du néo-pragmatisme, la fin des schémas des néo-kantiens du 19e pour lesquels « la philosophie était devenue [...] un substitut de la religion »¹²³ signe la défaite salutaire du « vrai » ; « à partir du moment où nous avons pris congé de Dieu, nous avons tacitement et progressivement commencé à prendre congé du "vrai" au sens inconditionnel du terme. »¹²⁴ Si la répudiation n'est dès lors pas nouvelle – à l'âge démocratique, les sociétés ne sont-elles pas par nature à elles-mêmes leur propre norme comme l'incarnent les différentes théories du contrat social ? – ce qui est pourtant inédit selon Steiner, c'est que la philosophie au 20e siècle avait jusqu'alors conservé un certain nombre d'exigences dont les racines étaient métaphysiques. Pensons à l'École de Francfort, qui, selon la belle formule

¹²¹ R. Quilliot, *La Vérité*, Paris, Éditions Ellipses, 1997, p. 29.

¹²² R. Rorty, *L'Homme spéculaire*, Le Seuil, Paris, 1990, p. 180.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

d'Adorno reprise par Habermas, entendait demeurer « solidaire de la métaphysique à l'instant de sa chute. »¹²⁵ Une fois éradiquée jusqu'à la « nostalgie de l'absolu », ce sont toutes les formes d'absolutisation de la vie sociale qui semblent dès lors autorisées. Contre cette assimilation de la vérité à la simple recherche d'un accord commun entre les hommes, Steiner entend défendre une dimension transcendante et régulatrice de la raison, une raison qui ne serait pas la source mais, comme l'affirmait Jacobi, l'œil qui reçoit la lumière¹²⁶. Scandale pour les Modernes, qui n'ont souhaité retenir des Lumières que leurs accents inaugurateurs et leur éloge de l'autonomie, tout autant que pour les post-modernes qui consacrent le règne de la « raison souple »¹²⁷, il rappelle que ce n'est pas l'individu qui fait la Loi mais la Loi l'individu, et continue d'affirmer qu'il y a des valeurs tout à la fois universelles et catégoriques, des normes intemporelles. Contre la parcellisation de la connaissance et une dérive relativiste qui menace l'ensemble des humanités et conduit progressivement à un utilitarisme sans objet – les procédures deviennent en effet une fin en soi et cette raison pragmatique semble s'infléchir en permanence dans le sens de l'indétermination –, Steiner manifeste son attachement à une certaine idée de la vérité, une idée indissociable pour lui des conceptions de l'ancienne métaphysique discréditée¹²⁸ et consistant à préserver à la rationalité l'espace d'un « fondement ultime », un fondement sans lequel la possibilité même d'une puissance critique des savoirs risque de se voir inéluctablement engloutie.

« Ouvrir Delphes »¹²⁹

« Moi qui suis enseignant et pour qui la littérature, la philosophie, la musique et les arts sont l'étoffe même de la vie, comment vais-je traduire cette nécessité en conscience morale concrète de la nécessité humaine, de l'injustice qui contribue si largement à rendre possible la haute culture ? Les tours qui nous isolent sont bien plus coriaces que l'ivoire. Je ne sais aucune réponse convaincante. Il faut pourtant en trouver une. Si nous voulons gagner le privilège de nos passions [...]. »¹³⁰

¹²⁵ J. Habermas, *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 2001.

¹²⁶ Cité in C. Pelluchon, *Leo Strauss, une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris, Vrin, 2005, p. 279.

¹²⁷ J. Benda, *La Trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1975 [1927], p. 86.

¹²⁸ Contre le « bricolage pragmatique » ou ce qu'il appelle encore « l'immanence pragmatique de la « poursuite du bonheur » », Steiner réaffirme continûment la dignité de cette tradition métaphysique qui fait la qualité même « de la philosophie occidentale des présocratiques à nos jours. » in G. Steiner, *Passions impunies*, Paris, Gallimard, 1997, p. 269.

¹²⁹ G. Steiner, *Maîtres et disciples*, Paris, Gallimard, 2003, p. 27.

¹³⁰ G. Steiner, *Les Logocrates*, Paris, Éditions de l'Herne, 2003, p. 109.

Dès que se trouve évoquée la question de la critique sociale et de l'engagement de la responsabilité des savants dans le champ public, George Steiner ne fait plus simplement figure de dénonciateur des pathologies de la démocratie ou de « spécialiste de la plainte »¹³¹, on l'associe aussi à la défense d'un élitisme a-cosmique, fondé sur l'éloge du « génie », cette notion douteuse, d'emblée suspecte, qui appelle aussitôt au combat les soldats vigilants de l'égalité démocratique. Le « génie » n'est-ce pas le retour détestable de l'esprit *völkisch* ? Le troublant vocabulaire du génie du sol, de la langue ou des peuples ouvrant, en son fond subjectif, à tous les délires apocalyptiques ? N'est-ce pas là l'arbitraire même de l'élection ? Peu importe aux critiques que le génie chez Steiner ne relève en réalité d'aucune catégorie biologique ou politique et rejoigne bien plutôt la veine éthico-religieuse de ces *exempla* que l'on retrouvera dans la tradition scolastique puis humaniste. Peu importe que le génie chez lui manifeste l'essence de la création, toujours accidentelle et inespérée, maladroite. Sa disqualification du structuralisme notamment continue d'apparaître à certains comme « l'expression d'une position élitaire qui rompt avec le contrat démocratique dont se voulait porteur le structuralisme »¹³². « George Steiner, nous dit-on, préfère laisser les masses devant les séries télévisées ou la loterie, pendant qu'une élite pourra savourer à loisir Eschyle dans le texte original, dans un rapport d'immédiateté qu'elle est seule à pouvoir acquérir. »¹³³ Si l'on fraternise parfois avec sa critique des dérives de l'esprit démocratique, « l'ordre sacerdotal »¹³⁴ qu'il défend explicitement pour l'Université semble en effet susciter les plus grandes réserves. Lecture bancale qui oublie que dans la logique de Steiner, la muséification de la culture n'est que l'autre versant des aberrations démocratiques, qu'une dialectique évidente lie le triomphe de la *doxa* au repli sécessionniste de l'Université.

Contre ces deux écueils fonctionnant en binôme, Steiner nous aide à contempler l'horizon d'une *troisième voie* possible. Encore faudrait-il pour l'entendre, savoir ne pas réduire l'écart, le quant-à-soi, la « réserve intérieure »¹³⁵ auxquels Steiner appelle la vocation enseignante, à la bouderie dédaigneuse du social, savoir distinguer la retraite de l'exil, la prêtrise de la démission, l'art de la distance de l'enseignement du mépris. Weber plaidait pour « l'aristocratie de l'esprit », Arendt disait de Jaspers qu'il avait su fonder un « royaume des esprits », des formules voisines qui pourraient rendre compte également du projet d'enseignement steinerien. Mais l'idée d'« extraterritorialité »¹³⁶ dit peut-être plus encore ce qui se joue dans sa conception du savoir. L'exercice savant ne se tient pas en réalité *au-dessus* de la piétaille comme l'idée d'aristocratie et

¹³¹ M. Walzer, *Le Deuxième âge de la critique sociale. Solitude et solidarité*, Paris, Éditions Métailié, 1996, p. 15.

¹³² F. Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Paris, Éditions La Découverte, 1992, p. 523.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ G. Steiner, *Les Logocrates*, Paris, Éditions de l'Herne, 2003, p. 28.

¹³⁵ L'expression est de Thomas Mann.

son imagerie féodale semblent le suggérer, mais en position d'extraterritorialité, point d'orgue immobile, *extra muros*. Un pas de côté, toujours. Est-ce un hasard en effet si l'université imaginaire dont Benjamin et Scholem s'amusèrent à rédiger les statuts à la fin de la Première Guerre mondiale, attablés en Suisse au *Schweizerhof Hotel* – là même où, comme dans ces histoires juives à tiroir, Scholem racontera à son tour l'anecdote à Steiner – est-ce un hasard si cette université idéale imaginée au lendemain de la grande boucherie devait s'appeler l'*Universität Muri*, du nom d'une *banlieue* de Berne ? Au lendemain du carnage et des compromissions intellectuelles, l'évidence est là ; la topographie cléricalle exige le maintien en lisière. Cette périphérie dès lors n'est pas solaire, rayonnant souverainement à distance, mais précaire, réfugiée. Le modèle n'est pas la superbe du premier de la classe qui ne participe pas à la mêlée dans la cour de l'école, mais l'enfant fragile qui sait ne pouvoir résister aux coups et à la bousculade.

Si le savoir selon Steiner doit se tenir à l'écart, ce n'est pas prétention ou arrogance mais vulnérabilité. Faite d'une autre matière, chétive, périssable, mal adaptée au monde, affublée dans sa cadence d'une lenteur congénitale, la culture traîne la patte, craint l'impitoyable tourbillon des foules. Steiner sait sa nature dissonante, disharmonieuse. Parce qu'il sent bien qu'elle n'est jamais au diapason, que le monde brutalise ses espérances, que la grâce de son anomalie rend sa survie incertaine et coupable, il aménage pour elle une cache providentielle. Ainsi pour lui l'Université, et contre toute la tradition critique post-moderne, ce n'est pas d'abord un lieu de pouvoir, mais la « planque » de la dernière chance, ce n'est pas une tribune de lumière mais l'asile donné, toujours *in extremis*, à ce qui risque sinon de déperir. Un lieu pour ce qui, jeté dans le monde, ne pourrait pas vivre et s'épanouir. Dans cette optique, l'hospitalité donnée au sein de l'Université aux *idées de son temps*, n'est pas seulement une imprudence mais une trahison ; ce n'est pas simplement d'une baisse de niveau dont il s'agit comme le répète la vulgate réactionnaire, simple dévaluation de tel ou tel acquis conceptuel ou méthodologique, mais de l'introduction, par une société revendiquant la *coïncidence* des droits et des dignités, d'une *préférence* meurtrière ; pour Steiner, la démocratie à l'Université, c'est en effet la rupture du contrat non écrit des dieux, la créature que l'on avait promis de protéger livrée à la multitude, dans la dureté du jour. Steiner pourrait reprendre la douce intuition d'Arendt ; toute vie, rappelait-elle, a besoin de l'obscurité pour parvenir à maturité... Que chaque intensité démocratique ruine par son éclat, en un instant, les clichés pieusement rassemblés du passé, qu'elle rende la pellicule illisible, voilà ce contre quoi Steiner ne cesse de lutter. Mais cette lutte n'est pas une fuite dans le monde de la pure *theoria* husserlienne, un acquiescement à l'option du « spectateur désintéressé » telle qu'elle était décrite dans *La Crise des sciences européennes*. L'Université n'est pas en effet pour Steiner un simple

¹³⁶ C'est en effet le titre même de l'un de ses ouvrages, G. Steiner, *Extraterritorialité*, Paris, Calmann-Lévy, 2002.

poste d'observation sur une colline, simple décalque de la Cité puritaine. Car le risque inévitable serait qu'à côté de ces oasis culturelles progresse dans la société l'espace du désert. Si l'Université devait devenir un reliquaire de la civilisation, soutenir dans son agonie les derniers feux de la culture classique, le pari même de l'éducation serait vain, au sens fort de cette *vanitas* romaine comprise comme vacuité¹³⁷. Après nous avoir mis en garde contre la tentation de « l'historique », Steiner nous défend contre les séductions de « l'adamique »¹³⁸. Si l'Université moderne devait devenir le repaire gelé des « archives de l'Eden »¹³⁹, cela en serait fini du « mouvement de l'esprit ». Steiner l'affirme hautement,

« La conjonction d'une élite profondément insatisfaite de son statut et de sa fonction dans un Eden de consommation de masse et d'un *profanum vulgus*, [...] se complaisant dans une suffisante passivité face à l'excellence, est, précisément, ce qui engendrerait le "conservatisme exhibitionniste", l'ostentation archivistique. [...] Les *incunabula* et les premières éditions miroitent, inertes, dans le sanctuaire feutré [...] hors de portée des mains. »¹⁴⁰

Ainsi, il apparaît bel et bien urgent que l'Université puisse vibrer dans la sphère du réel et ne pas réduire le sauvetage des œuvres à leur macabre inventaire. Il en va de la responsabilité même du système d'éducation d'optimiser ce que Steiner appelle « la surface de résonance »¹⁴¹, d'établir un « public vital », une « communauté d'écho critique »¹⁴², d'organiser la contagion sensible, l'accueil attentif du prodige : « Une culture authentique est une culture qui fait de cet ordre de réponse une fonction morale et politique première. »¹⁴³ À ceci près, et c'est une condition de taille si l'on veut que le miracle advienne, que c'est toujours au jugement savant de guider l'évaluation de l'expérience vécue, et non à la vérité de courir derrière l'Histoire comme une poupée affolée. S'il y a bien chez le savant steinérien une forme d'engagement, cet engagement est toujours tangentiel, indirect ; c'est en effet sa posture ascétique même qui suscite un effet d'exemplarité, c'est par la rigueur et le renoncement à l'époque, par l'exercice réfléchi du recul qu'il fait paradoxalement acte de présence dans le débat social.

¹³⁷ Sur cette notion et la thématique du « vide » dans la société moderne voir J.F. Mattéi, « La barbarie de la culture et la culture de la barbarie » in *La Barbarie aujourd'hui, mythe et réalité*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2005, pp. 61-77.

¹³⁸ G. Steiner, *Passions impunies*, Paris, Gallimard, 1997 [1996], p. 265.

¹³⁹ *Ibid.* p. 260.

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 300.

¹⁴¹ *Ibid.* p. 297.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.* p. 298.

C'est bien dès lors, au sens le plus exigeant du terme, d'une *cléricature* dont Steiner se fait l'apôtre, comme hier Julien Benda. N'a-t-il pas d'ailleurs un air de famille plus que convaincant avec le célèbre « misanthrope juif »¹⁴⁴ ? Il y a incontestablement chez Steiner du Benda. D'abord en termes de tonalité affective ; mêmes manières moqueuses, mêmes accents secs et colériques, même insatisfaction enfantine, même rage à rendre les coups, même insociable sociabilité qui leur permet d'épuiser jusqu'au bout le capital de sympathie de leurs contemporains. Mais surtout, c'est un même sifflement aigu à l'encontre des dévots du progrès, ce que Benda appelait fort joliment la « furie du dynamique »¹⁴⁵. Une même manière de soutenir que la pensée relève toujours d'une statique quand bien même l'objet se ferait versatile. Un même regret face à l'action de ces « éducateurs »¹⁴⁶ conviant la jeunesse « à envelopper la raison dans le linceul où dorment les dieux morts. »¹⁴⁷ Même façon, en réaction, de défendre l'étude des humanités gréco-latines en tant précisément qu'elles s'édifient dans le terreau de l'*inexploitable* et de l'*inactuel*. Un même retour enfin à l'esprit des prophètes juifs pour condamner cette humanité transformée en « une immense usine »¹⁴⁸, « n'ayant plus pour dieu qu'elle-même et ses vœux »¹⁴⁹, « flétrissant toute activité libre et désintéressée »¹⁵⁰. Évoquer les prophètes comme le fait Benda à la fin de sa vie et comme Steiner souvent aussi s'y exerce en déplorant « l'éclipse du messianique », ce n'est pourtant pas pour eux revenir au nid douillet des origines ou trouver dans la théologie les secours que l'idéologie leur refuse. La *religion* cède chez eux à une *religiosité* diffuse, miettes de sacré recueillies en irréguliers, à la nuit. « Anarchiques théologiques » aurait dit Scholem, ils gardent des héritages religieux l'idée d'une vérité que l'on ne saurait souiller dans l'indigence du présent. N'est-elle pas religieuse en effet cette manière de concevoir le savoir comme une « école d'éternité »¹⁵¹ refusant les pourboires de l'occasionnel, et dont la vérité se verrait honorée *pour elle-même* ? Religieuse aussi cette aspiration à des catégories morales qui demeurent « transcendantes à

¹⁴⁴ L. A. Revah, *Julien Benda. Un misanthrope juif dans la France de Maurras*, Paris, Omnibus, 2003.

¹⁴⁵ « La furie du dynamique conduit ses possédés à cette thèse incroyable : savoir qu'il n'y a de pensée valable que celle qui exprime un changement. » In J. Benda, *La Trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1975 [1927], p. 84. Il y a aussi de très belles pages sur les ravages causés par cette « religion de l'actuel » et la manière dont les clercs doivent coûte que coûte s'y soustraire : « le clerc peut fort bien, sans cesser d'être clerc, descendre en ce monde déchu, afin d'y introduire de ses valeurs divines »... « Mais je tiens qu'à côté de ces séculiers, il faut des réguliers, de purs spéculatifs, qui maintiennent l'idéal dans son absolu, hors des altérations qu'il doit nécessairement subir pour passer dans le réel. Je tiens qu'à côté des prédicateurs de la chaire et des directeurs de conscience, il faut des solitaires qui écrivent l'Imitation. » (p. 14)

¹⁴⁶ J. Benda, *La Trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1975 [1927], p. 94.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 295.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.* p. 125.

l'actuel »¹⁵². Religieuse encore et toujours, cette prière pour que le « temple de l'esprit »¹⁵³ ne succombe plus à la double peine de la dispersion et du retour à l'ordre, et que la culture ne soit plus ensevelie sous *l'inhumanité* du temporel. Le credo, nous disent-ils, ne sera auroral qu'à condition que les éducateurs gardent dans les universités le sens *indivisible* de leur charge, à la hauteur de la bénédiction qu'il leur revient de *partager*. De toute leur âme, c'est-à-dire, de toute leur raison¹⁵⁴.

¹⁵² *Ibid.* p. 106.

¹⁵³ *Ibid.* p. 107.

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 32.