



n ne dira jamais assez le pouvoir des idées, dont témoignait avec à-propos cette conclusion célèbre du grand ouvrage de l'économiste John Maynard Keynes, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie* : « [...] Les idées des économistes et des philosophes politiques, à la fois quand elles sont justes et quand elles sont fausses, sont plus puissantes qu'on ne le comprend communément. À vrai dire, le monde n'est mené par presque rien d'autre. Les hommes pratiques, qui se croient à l'abri de toute influence intellectuelle, sont d'ordinaire les esclaves de quelque économiste défunt. Des fous au pouvoir, qui entendent des voix dans l'air, distillent leur frénésie de quelque écrivain académique d'il y a quelques années. [...] Tôt ou tard, ce sont les idées, non les intérêts constitués, qui sont un danger pour le bien comme pour le mal<sup>1</sup>».

## CULTURE GÉNÉRALE ET FORMATION DES CITOYENS



► **THOMAS DE KONINCK**

*Philosophe, titulaire de la Chaire La philosophie dans le monde actuel à l'Université Laval, membre de l'Académie des lettres et des sciences humaines de la Société royale du Canada, officier dans l'Ordre des Palmes académiques en France et lauréat du Prix La Bruyère de l'Académie française pour son livre *De la dignité humaine**

L'évolution des sociétés est en réalité déterminée par la culture avant tout, bien avant les modes de production ou les régimes politiques; il suffit pour s'en convaincre de constater à quel point les récents pouvoirs de communication restructurent tant l'action politique que le monde de l'économie, de la science et de la culture elle-même. Cette priorité de la culture peut avoir des conséquences dramatiques: trop souvent des hommes ou des femmes incultes, soi-disant pratiques, gouvernent en se laissant mener par une forme ou l'autre de «rectitude politique» leur échappant complètement — ils seraient incapables de la moindre critique de l'idéologie du marché, par exemple — et dont ils ignorent dès lors les implications humaines. La corruption du pouvoir stigmatisée par Lord Acton a pour conséquence (et symptôme) une «rancœur méprisante» (Kierkegaard) à l'égard de l'humain qui n'entre pas dans un calcul<sup>2</sup>.

J'entends ici «culture» en son sens le plus large et le plus classique, selon lequel l'être cultivé se reconnaît par son discernement, son aptitude à bien juger<sup>3</sup>. Le beau mot de culture dit assez déjà qu'il s'agit de la venue à maturité, de l'épanouissement de l'être humain lui-même. S'interroger sur l'utilité de la culture en ce sens, c'est comme s'interroger sur l'utilité de la santé, cette dernière étant manifestement désirable pour elle-même. Les bienfaits et les avantages d'une bonne santé sont si grands, si variés, si évidents, que jamais dans la vie concrète nous ne les contesterions sérieusement, même si nous ne saurions, la plupart du temps, lui assigner quelque utilité immédiate ou particulière. Il en va de même de la culture de l'esprit: on la désire pour elle-même d'abord. Ainsi la culture ne trouve-t-elle guère sa première raison d'être de ce qu'elle rendrait possibles telle fonction, telle profession, telle tâche, si prestigieuses soient-elles, pas plus que ce ne serait en délimitant tel travail du corps, telle tâche manuelle, qu'on définirait ce qui est bon pour le corps humain.

L'intellect humain peut évidemment se spécialiser, s'orienter dans une direction plus étroite, de même que le corps peut s'asservir à des corvées particulières. Mais exercer d'abord son intelligence pour qu'elle puisse atteindre son plein épanouissement est comparable à donner à son corps le soin et l'exercice dont il a besoin pour jouir tout simplement d'une bonne santé. Plus nous sommes en forme physiquement, plus les tâches physiques les plus diverses nous sont facilitées et nous sommes en mesure de les accomplir de manière beaucoup plus satisfaisante. De même, une véritable culture permet à chacun de s'acquitter bien mieux et plus aisément de toute tâche, quel que soit le domaine – sciences, arts, métiers, professions. Qui a appris à penser, raisonner avec justesse, bien discerner, qui a développé son imagination, sa sensibilité esthétique et éthique, l'esprit de finesse comme l'esprit de géométrie, assume forcément, avec d'autant plus de bonheur et de succès, la conduite générale de sa vie, mais aussi, moyennant l'entraînement spécifique nécessaire, toute tâche particulière qui lui sera dévolue.

Quelle est d'ailleurs la solution de rechange? Supposons qu'au contraire nous nous limitions très vite à un domaine spécifique d'expertise. Dans la meilleure hypothèse, plus nous y concentrerons nos aptitudes, plus nous y deviendrons habiles. À mesure que le champ se réduira, nous serons davantage aptes à le remplir, voire à l'épuiser, en apparence à tout le moins. Mais il en ira forcément de même de nos aptitudes et de nos habitudes mentales: à mesure que leur champ d'exercice aura été réduit, elles iront se rétrécissant et s'amenuisant, faute d'application à autre chose, de manière proportionnelle. L'expertise ira progressant, et, partant, le domaine concerné (toujours dans la meilleure des hypothèses), mais il est évident que l'expert, lui, en tant qu'individu humain, marquera une nette régression, de plus en plus grande, à mesure qu'iront s'atrophiant, faute d'exercice, ses autres facultés, ses autres talents, et tout ce qui, chez lui, aura été laissé pour compte.

Or il se trouve que les problèmes de société s'avèrent aujourd'hui de plus en plus globaux, complexes au sens de tissés ensemble, cependant que le déploiement des connaissances va dans le sens opposé, suivant des labyrinthes toujours plus spécialisés, fragmentés, détachés du tout. Paradoxalement, de moins en moins de personnes sont préparées, par leur formation, à faire face à ces problèmes globaux. Jamais une bonne formation générale n'a été aussi nécessaire.

En ce moment l'éducation publique s'aligne sur les besoins du marché de l'emploi. Cette approche d'apparence pratique ne l'est pas du tout, elle est largement illusoire. Se concentrer sur la technologie, par exemple, générera des diplômés obsolètes. Il saute aux yeux, en pleine révolution technologique, que cela signifie enseigner ce qui sera périmé dans cinq ou dix ans - à l'instar des ordinateurs du même âge et qui ne fera par suite qu'accroître davantage encore les frustrations. Le problème n'est pas celui de créer des habiletés au sein d'une technologie galopante, mais bien plutôt d'enseigner à des étudiantes et des étudiants à penser et leur fournir les outils intellectuels qui les rendront aptes à réagir à la myriade de changements, y inclus de changements technologiques, auxquels ils auront à faire face dans les prochaines décennies. Rien n'est plus nécessaire à cet égard encore, dans le présent contexte, que la culture générale.

Qu'on me comprenne bien. Il ne s'agit pas de faire l'apologie du «généraliste» sans plus. Rien de plus déficient, à vrai dire, qu'un esprit «généraliste» qui serait dépourvu de l'expérience humaine véritable qu'un métier peut procurer. Seul qui possède un métier sait en réalité quelque chose, et donc peut savoir ce que c'est que savoir, grâce à l'expérience des difficultés réelles, de la rigueur des démarches, bref du travail authentique. Dans les excellents termes de Whitehead, il faut des êtres «possédant à la fois de la culture et une connaissance experte en quelque direction spéciale». L'ennemi par excellence, ce sont les idées «inertes», c'est-à-dire simplement reçues par l'esprit sans être utilisées, mises à l'épreuve, jointes à d'autres en des synthèses ou des agencements nouveaux. Comme l'explique fort bien ce philosophe, c'est parce que la pensée est utile que l'éducation intellectuelle est utile. Il importe au plus haut degré d'être soi-même constamment conscient de cette utilité si on veut pouvoir la faire pressentir aux autres, en particulier aux jeunes<sup>4</sup>.

Qu'est-ce-à dire? Toute démocratie dépend de la qualité de la formation des citoyens, de leur jugement, mais par conséquent aussi du langage et de la capacité de discerner, de détecter ce qui est démagogique, de tenir de véritables débats rationnels sans lesquels la démocratie périlite vite en son contraire. L'histoire l'a démontré d'innombrables fois: à proportion que la faculté d'expression, de communication, de penser dépérit dans une société, la violence croît.

La démocratie véritable est extrêmement concrète et complexe, elle implique le dynamisme constant de recherches, de découvertes, de développements, de choix en vue du bien commun, qu'on s'efforce dès lors sans cesse de réaliser de manière pratique. Elle suppose une éducation aidant chacune et chacun à se forger, de façon critique, une culture générale propre. Seule la culture générale peut sauver l'expert de son expertise, le technicien de sa technique, les sociétés humaines de la montée de l'insignifiance.

Tout être humain a une culture implicite, consciente ou point, certes souvent peu critique, mais qui commande sa vie entière. Les questions les plus «brûlantes» (Husserl) sont les questions qui portent sur le sens ou sur l'absence de sens de la vie. Ces questions engagent la totalité de l'expérience humaine. Or cette préoccupation est au cœur même de la culture générale. La dignité humaine, rappelle la philosophie, signifie que chaque être humain est au-dessus de tout prix, unique au monde, devant être considéré comme une fin, et jamais réductible à un moyen ainsi que l'affirmait si justement Kant -- avec toutes les conséquences pratiques que cela entraîne. Seule la culture générale peut, dans le contexte pluraliste actuel, pleinement assurer une telle prise de conscience et la porter à maturité. Il faut se garder de la mise entre parenthèses de dimensions fondamentales de la vie humaine qui toutes doivent trouver à se dire, s'explicitier et se comprendre. Les arts, les lettres et la culture générale s'avèrent en cela indispensables.

Il importe en outre d'éveiller plus que jamais à «la connaissance de la connaissance», c'est-à-dire à l'évaluation critique du savoir, permettant de mieux prévenir la part d'illusion qui aura été si considérable dans l'histoire, s'agissant de l'être humain lui-même ou de telle forme de savoir qu'on croyait définitive alors qu'elle ne l'était pas du tout. La connaissance de la connaissance, en premier lieu la connaissance de l'illusion, revient à savoir discerner, être critique, face aux vues simplètes qui se présentent comme autant d'absolus. On reconnaît là encore une des tâches les plus aisément identifiables de la culture générale.

En d'autres termes, s'agissant par exemple de la formation pratique, il est clair que c'est au contact des questions concrètes et des problèmes que se forme l'intelligence, non pas en apprenant les solutions. Le choc de la réalité est un levier essentiel, comme le rappelle, très à propos, Michel Crozier, dans son remarquable ouvrage, *La Crise de l'intelligence*. L'apprentissage quantitatif des connaissances qui méconnaît l'intelligence créative est mal adapté à un monde de la responsabilité ayant à faire face à des situations de plus en plus inédites. Cela a toujours été vrai, mais jamais autant que maintenant, où les défis sont ceux d'une plus grande complexité et d'une plus grande liberté. De plus, «le monde change de telle sorte que la part de l'exploration, du diagnostic et du choix de problème devient beaucoup plus importante que celle de leur solution»<sup>5</sup>. Les impératifs pratiques, pourvu qu'on accepte d'y faire face, rappellent en somme la nécessité de la vraie culture. Comme le relevait Hegel, la marque d'un homme cultivé est qu'il sera conscient des «limites de son aptitude à juger». Outre l'universel, c'est le regard sur le réel, «la chose même dans sa vérité, hors de tout intérêt égoïste» qui définit la culture authentique<sup>6</sup>.

Or la première condition qui s'impose pour connaître les autres points de vue, pour éviter le jugement précipité et le point de vue unilatéral – en un mot l'abstrait au sens péjoratif – est celle de l'écoute. Plutarque faisait déjà observer qu'une majorité de gens croient qu'il importe d'abord d'apprendre à parler alors qu'on doit apprendre à écouter pour commencer, et à écouter de manière attentive, active. Aussi la participation de l'élève à l'enseignement est-elle importante; savoir bien interroger, après avoir écouté, est un art essentiel qu'il faut apprendre également. L'esprit humain n'est pas comparable à un vase qu'on remplit, mais bien plutôt à une matière combustible qu'une étincelle peut enflammer.

Dans la mesure où les réalités d'ordre éthique, écologique, économique, politique dont nous sommes responsables, dépendent de nos connaissances ou de leurs contraires (ignorances, erreurs), il y a forcément une relation de causalité directe entre la crise contemporaine de la connaissance et les diverses autres crises — éthique, économique, politique, écologique — qui secouent notre monde. Le fait qu'il y ait aussi d'autres causes n'enlève pas la part de responsabilité du connaître humain.

C'est ainsi que, comme je l'ai indiqué à diverses reprises ailleurs<sup>7</sup>, l'écart grandit entre le discours strictement scientifique des savants et la pensée ordinaire, laquelle est pourtant aussi le fait de chaque savant dès qu'il sort de sa spécialité, ou même lorsqu'il tente d'expliquer à d'autres son savoir professionnel, voire de situer à ses propres yeux ce savoir au regard du reste de son expérience. C'est le passage au langage ordinaire qui est révélateur. Il ne peut pourtant être évité, car il n'existe pas de langue interdisciplinaire autre que lui, et l'idiome de chaque discipline demeure impénétrable aux autres, comme en la tour de Babel. En outre, il faut bien divulguer, un jour, au moins les résultats de ce savoir et leur signification à d'autres que des scientifiques. C'est là que le phénomène de la *popular science* prend son essor — d'une vulgarisation qui est rarement à la hauteur de la science elle-même, tout en demeurant pourtant investie de toute son autorité; elle semble faire de fréquentes victimes chez les spécialistes eux-mêmes.

Aussi est-ce à juste titre qu'on dénonce, entre autres, la dissolution de l'idée de vie même chez certains de ceux dont la profession est définie par cette dernière, à savoir des biologistes; ainsi que l'élimination graduelle de l'être humain des sciences soi-disant «humaines», voire l'abandon par la culture humaniste elle-même de questions fondamentales auxquelles elle doit pourtant sa première raison d'être et qui concernent tous et chacun: le sens de la vie, le bien et le mal, la dignité humaine, la société, Dieu. C'est la rupture entre nos connaissances et nos existences, entre la réflexion et la vie, qui est alors, à juste titre, incriminée. «L'intellectuel affronte de moins en moins la résistance du réel. L'essayisme risque de plus en plus l'arbitraire, l'extravagance, l'aveuglement» (Edgar Morin). Il est trop facile de s'en tirer en récusant les idées générales, puisque cette récusation est elle-même «la plus creuse des idées générales. Et, du reste, nul spécialiste n'échappe aux idées générales: nul ne peut se passer d'idées sur l'univers, la vie, la politique, l'amour. Finalement, loin de réduire les idées générales creuses, le règne des spécialistes les accroît»<sup>8</sup>. Edgar Morin décèle en outre avec justesse un obscurantisme favorisé par la mutilation du savoir: «nos gains inouïs de connaissance se paient en gains inouïs d'ignorance». La connaissance scientifique nous révèle chaque jour de nouvelles merveilles sur le cosmos, sur la matière, sur la vie, sur le cerveau humain, et pourtant ce formidable enrichissement «apporte avec lui une formidable paupérisation de la connaissance», qui plus est «une nouvelle et redoutable ignorance». Si ces maux spécifiquement modernes que sont la pollution, la dégradation écologique, la croissance des inégalités dans le monde, la menace thermonucléaire, apparaissent inséparables des progrès de la connaissance scientifique, si les pouvoirs asservisseurs ou destructeurs issus du savoir scientifique échappent au contrôle, c'est que chacun «devient de plus en plus ignorant du savoir existant», de «ce qu'est et fait la science dans la société». Avec humour et brio, Milan Kundera a considéré comme la plus importante de son siècle la découverte que fit Flaubert de la stupidité, plus significative même, assure-t-il, que les idées les plus étonnantes de Marx ou de Freud: loin de céder à la science, à la technologie, à la modernité, au progrès, cette stupidité progresse au contraire avec le progrès. Elle consiste en un moderne *Dictionnaire des idées reçues*, dont le flot est programmé sur ordinateurs, propagé par les mass médias<sup>9</sup>.

Les fameuses prédictions d'Ortega quant à la «barbarie du spécialisme», qui permet à des «savants-ignorants» de profiter (à leur insu souvent, peut-être) de la crédulité des masses, seraient-elles inéluctables? Il faut donner raison au physicien David Bohm: «Ce dont on a d'abord besoin, c'est la réalisation croissante du danger extrêmement grand de continuer avec un processus fragmentaire de pensée». Interrogé par *Le Monde*, Gadamer déclarait que «le rôle du philosophe dans la cité d'aujourd'hui doit d'abord être de remettre en cause l'importance grandissante de l'expert, qui, pourtant, commet toutes sortes d'erreurs, parce qu'il ne veut pas avoir conscience des points de vue normatifs qui le guident»; la question la plus pressante, c'est: «comment peut-on préserver — non pas seulement en théorie ou sur le principe, mais concrètement, dans les faits — le courage de chacun à former et défendre un jugement personnel, malgré l'influence des experts et des manipulateurs d'opinion publique»<sup>10</sup>.

Un bon exemple est fourni par ce qu'on appelle improprement la «science économique». Si on y avait fait des progrès analogues à ceux de la physique ou de la chimie, on ne lui reprocherait pas plus son inaccessibilité qu'on ne le fait à la théorie de la relativité d'Einstein, par exemple, car dans ce dernier cas les vérifications et les retombées empiriques n'ont pas manqué de corroborer la théorie. Mais ce qui marche en économie est toujours relativement simple et connu depuis longtemps, cependant que l'inaccessibilité de la «science économique» du jour s'avère à l'origine des désastres économiques et humains qu'on sait. De l'aveu d'économistes américains, des phénomènes comme le ralentissement de la productivité et l'augmentation des inégalités salariales demeurent inexpliqués par leur science encore maintenant. Le malheur est que leur réputation imméritée d'experts étend d'autant plus leur influence. Comme l'a relevé Jacques Testart, l'expert rassure et les citoyens hésitent à affirmer l'absurdité ou le cynisme d'une décision politique ayant reçu l'aval des «experts les plus qualifiés». L'hostilité de ces «idiots savants» et de ceux qui les écoutent à l'égard de la culture et de la pensée n'a rien d'étonnant. «Car rien n'est plus mobilisateur que la pensée», écrivait excellemment Viviane Forrester dans un livre polémique qui n'a rien perdu de sa pertinence. Elle ajoutait à juste titre: «Il n'est d'activité plus subversive qu'elle. Plus redoutée. Plus diffamée aussi [...]. Le seul fait de penser est politique. D'où la lutte insidieuse, d'autant plus efficace, menée de nos jours, comme jamais, contre la pensée. Contre la *capacité de penser*, laquelle, pourtant, représente et représentera de plus en plus notre seul recours»<sup>11</sup>.

Faut-il accuser la science, comme les propos suivants de Husserl sembleraient le faire? «Dans la détresse de notre vie — c'est ce que nous entendons partout — cette science n'a rien à nous dire. Les questions qu'elle exclut par principe sont précisément les questions les plus brûlantes à notre époque malheureuse pour une humanité abandonnée aux bouleversements du destin : ce sont les questions qui portent sur le sens ou sur l'absence de sens de toute cette existence humaine»<sup>12</sup>.

La science n'en est en réalité nullement responsable. Husserl ne le prétend du reste pas. Il faut accuser bien plutôt le manque de culture, qui se traduit toujours par un manque de jugement. La science n'a pas à répondre à ces questions «ultimes et les plus hautes», qui relèvent en fait de la philosophie. Car «ces questions atteignent finalement l'homme en tant que dans son comportement à l'égard de son environnement humain et extrahumain il se décide librement, en tant qu'il est libre dans les possibilités qui sont les siennes de donner à soi-même et de donner à son monde ambiant une forme de raison. Or sur la raison et la non-raison, sur nous-mêmes les hommes en tant que sujets de cette liberté, qu'est-ce donc que la science a à nous dire? La simple science des corps manifestement n'a rien à nous dire, puisqu'elle fait abstraction de tout ce qui est subjectif».

Il faut accuser plutôt, en un mot, la faille centrale de la culture moderne: l'erreur de prendre l'abstrait pour le concret, que Whitehead appelait à juste titre le «sophisme du concret mal placé» (*the fallacy of misplaced concreteness*, autrement traduit par «localisation fallacieuse du concret»). Il va de soi que les sciences particulières ont affaire, à des degrés divers, à des abstractions, puisque telle est la condition même de notre savoir. Il avance à coup d'abstractions, grâce à cette faculté prodigieuse dont nous bénéficions, non seulement de pouvoir considérer une partie ou un aspect d'une chose en les séparant des autres, mais même de fonder là-dessus toute une science: ainsi, l'univers immense et merveilleux des mathématiques, où cependant on ne sait pas de quoi on parle, selon le mot à la fois facétieux et profond de Bertrand Russell : «Ainsi les mathématiques peuvent-elles être définies comme le sujet où l'on ne sait jamais de quoi l'on parle, ni non plus si ce qu'on dit est vrai». Il est en fait plus exact d'avancer bien plutôt, avec Michael Dummett, que « c'est aux philosophes de dire non seulement, de manière générale, sur quoi porte la philosophie, mais aussi sur quoi, de manière générale, portent les mathématiques»<sup>13</sup>. L'erreur commence dès qu'on oublie l'abstraction fondatrice. Une «rationalité unilatérale» (*einseitige Rationalität*) devient un mal: «On n'a pas le droit de porter à l'absolu et d'isoler aucune connaissance partielle, aucune vérité séparée (Husserl)»<sup>14</sup>.

Concret (de *concretere*, «croître ensemble») signifie ce qui s'est formé ensemble. Un arbre, ou n'importe quel vivant, est proprement concret en ce sens, là où une montre ou quelque autre artefact ne l'est pas, puisque les parties d'un artefact ont été mises ensemble par un agent extérieur et sont indifférentes les unes aux autres, comme d'ailleurs au tout dont elles font partie; celles de l'arbre, de tout être vivant, concourent au contraire à sa production de lui-même comme *individu*. Le tout concret vivant est dès lors irréductible à ses parties – ainsi que Kant, à qui nous empruntons les exemples de l'arbre et de la montre, l'a admirablement fait ressortir – et il est en constant devenir<sup>15</sup>.

Faire le tour d'une université en s'arrêtant à chaque discipline particulière permettrait d'additionner bout à bout les points de vue et donc les abstractions ou réductions possibles — ce ne serait à vrai dire que le début d'une série infinie — auxquelles on pourrait soumettre le même être concret, et pourquoi pas tout de suite le plus concret et le plus complexe d'entre eux, l'être humain? Physique, biologie, chimie, mathématiques, anthropologie, psychologie, sociologie, économie, sciences politiques, sciences religieuses, littérature, beaux-arts, linguistique, histoire, géographie, etc. etc., toutes ont quelque aspect indispensable de l'être humain à révéler, mais chacune n'en offre, ce faisant, qu'une part infime. Croirait-on néanmoins, en additionnant tous ces aspects, toutes ces parts, obtenir un tout qui soit enfin l'être humain lui-même? Ce serait n'avoir rien compris.

Le problème, en un mot, c'est la fragmentation. Elle gagne le monde que nous habitons, imprègne les vies d'une quantité croissante d'humains. Les meilleurs artistes ne laissent pas, depuis longtemps déjà, de nous mettre sous les yeux ou de suggérer à nos oreilles cette abstraction vis-à-vis de nous-mêmes, qui nous fait adhérer à une surabondance de faits épars, externes, plutôt qu'à la vie en nous. Il suffit de songer à Picasso, au retour du corps à la terre chez Henry Moore, aux figures solitaires, distantes, sur le point de s'éclipser, de Giacometti; à la musique atonale; à la littérature où le temps est soit fragmenté, soit disparaît tout simplement comme chez Kafka; où le personnage se dissout en mille perspectives au point d'être absent de sa propre vie, chez Beckett. «Tout cela se passe réellement sans personne» (Dürrenmatt). Le philosophe américain William Barrett et le critique allemand Erich Heller ont montré avec quel génie, comme un miroir délibérément déformant, renvoyant avec une scrupuleuse minutie une infinité de détails dont la signification échappe, l'art de notre temps sait poser la question du sens, ou du nihilisme qui en est l'envers. Au journalisme l'insolite et l'extraordinaire; la littérature s'occupe de l'ordinaire, disait admirablement James Joyce. Mais justement, «c'est le quotidien qui est abyssal [...]. C'est le mystère qui est si terriblement concret» (George Steiner)<sup>16</sup>.

En pareille perspective, le grand défi de l'éducation est de générer l'enthousiasme qui poussera les jeunes, les décideurs de demain, à dépasser les abstractions réductrices et à progresser d'eux-mêmes dans la recherche du concret, vers de nouvelles quêtes de sens et de savoir et de nouvelles questions, en n'évitant pas les questions ultimes dont nous parlions, comme celle du sens à donner à leur vie elle-même et à leur collectivité.

Thomas De Koninck

- <sup>1</sup> *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London, 1936, *in fine*.
- <sup>2</sup> Cf. John R. Saul, *La civilisation inconsciente*, trad. Sylviane Lemoine, Paris, Payot, 1997. Voir, par ailleurs, Martha Nussbaum, *Love's Knowledge*, Oxford University Press, 1990, p. 76-77; 81-82: Charles Dickens, dans *Hard Times* (où le personnage de Thomas Gradgrind incarne la réduction au calcul), et Henry James, dans *The Sacred Fount*, ont superbement illustré comment le concret — personnes, choses et événements — échappe complètement à un «intellect» faisant fi de l'imagination et de l'émotion. Et voir, plus récemment, les neuf études magistrales d'Alain Finkielkraut, dans *Un cœur intelligent*, Paris, Stock/Flammarion, 2009.
- <sup>3</sup> Pour plus de précisions, je me permets de renvoyer le lecteur à mon livre, *La nouvelle ignorance et le problème de la culture*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000; 2e édition, 2001.
- <sup>4</sup> A. N. Whitehead, *The Aims of Education*, New York, Macmillan, 1929; Mentor Books, p. 13 sq.
- <sup>5</sup> C. Michel Crozier, *La crise de l'intelligence. Essai sur l'impuissance des élites à se réformer*, Paris, InterÉditions, 1995, respectivement p. 158, 38, 100.
- <sup>6</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Propédeutique philosophique*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Minuit, 1963, p. 67-70.
- <sup>7</sup> Pour de plus amples développements touchant la crise de la connaissance, dont je reprends ici quelques éléments, voir mes livres *De la dignité humaine* (Paris, PUF, 1995 et 2002), et *La nouvelle ignorance et le problème de la culture* (Paris PUF, 2000 et 2001).
- <sup>8</sup> Voir Edgar Morin, *La Méthode 3. La Connaissance de la Connaissance*, Paris, Seuil, 1986, p. 13 sq.; *La Méthode 4. Les Idées*, Paris, Seuil, 1991, p. 65-72.
- <sup>9</sup> Cf. Edgar Morin, *La Connaissance de la Connaissance...*, *loc. cit.*; Milan Kundera, *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, *in fine*.

- <sup>10</sup> Cf. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, 1930, c. XII: «La barbarie del especialismo» (voir, sur ces propos d'Ortega, Erwin Schrödinger, *Physique quantique et représentation du monde*, Paris, Seuil, «Points» 1992, p. 26 sq.); David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, London, Ark Paperbacks, 1990, p. 19; Hans Georg Gadamer, in «Entretiens avec *Le Monde*», 1. Philosophies, Paris, Éditions La Découverte et Journal *Le Monde*, 1984, p. 233 et 239-240.
- <sup>11</sup> Jacques Testart (avec Jean Reich), *Pour une éthique planétaire*, Paris, Mille et une nuits, 1997, p. 45; Viviane Forrester, *L'horreur économique*, Paris, Fayard, 1996, p. 96; sur la confiscation des valeurs culturelles, «celles de l'intelligence», cf. p. 88, 114 et *passim*.
- <sup>12</sup> Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 10.
- <sup>13</sup> «Thus mathematics may be defined as the subject in which we never know what we are talking about, nor whether what we are saying is true» (Bertrand Russell, *Mathematics and the Metaphysicians*, <http://www.readbookonline.net/readOnline/22895/> ); «[...] It is for philosophers to say not only what, in general, philosophy is about, but also what, in general, mathematics is about» (Michael Dummett, *The Nature and Future of Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2010, p. 5).
- <sup>14</sup> Edmund Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, édition bilingue, trad. Paul Ricoeur, Paris, Aubier Montaigne, 1977, p. 70-71; cf. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (1925), New York, The Free Press, 1967, p. 51; 54-5; 58-9; *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (1929), Corrected Edition, New York, Macmillan, The Free Press, 1978, p. 18, 93, 94, et *passim*.
- <sup>15</sup> Cf. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 64-68; et mon livre, *De la dignité humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 62-63.
- <sup>16</sup> Cf. Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 340-341; F. Durrenmatt, *Theaterprobleme*, Zürich, 1955, p. 47; William Barrett, *Time of Need*, New York, Wesleyan University Press, 1984; Erich Heller, *The Disinherited Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1975; *The Artist's Journey into the Interior*, New York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1976; George Steiner, *Réelles présences*, Paris, Gallimard, 1991, p. 15.

