

Christian RUBY

Docteur en philosophie, enseignant en philosophie de 1975 à 2014

(2000)

# L'État esthétique.

*Essai sur l'instrumentalisation  
de la culture et des arts*

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
Professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi  
[Page web](#). Courriel: [jean-marie\\_tremblay@uqac.ca](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca)  
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"  
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi  
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, sociologue, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi, à partir de :

Christian RUBY

**L'État esthétique. Essai sur l'instrumentalisation de la culture et des arts.**

Bruxelles : Les Éditions Labor; Paris : Les Éditions Castells, 2000, 95 pp. Collection : Quartier libre.

L'auteur nous a accordé le 6 août 2016 son autorisation de diffuser en accès libre à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Christian Ruby : [chruby@club-internet.fr](mailto:chruby@club-internet.fr)

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 16 août 2016 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

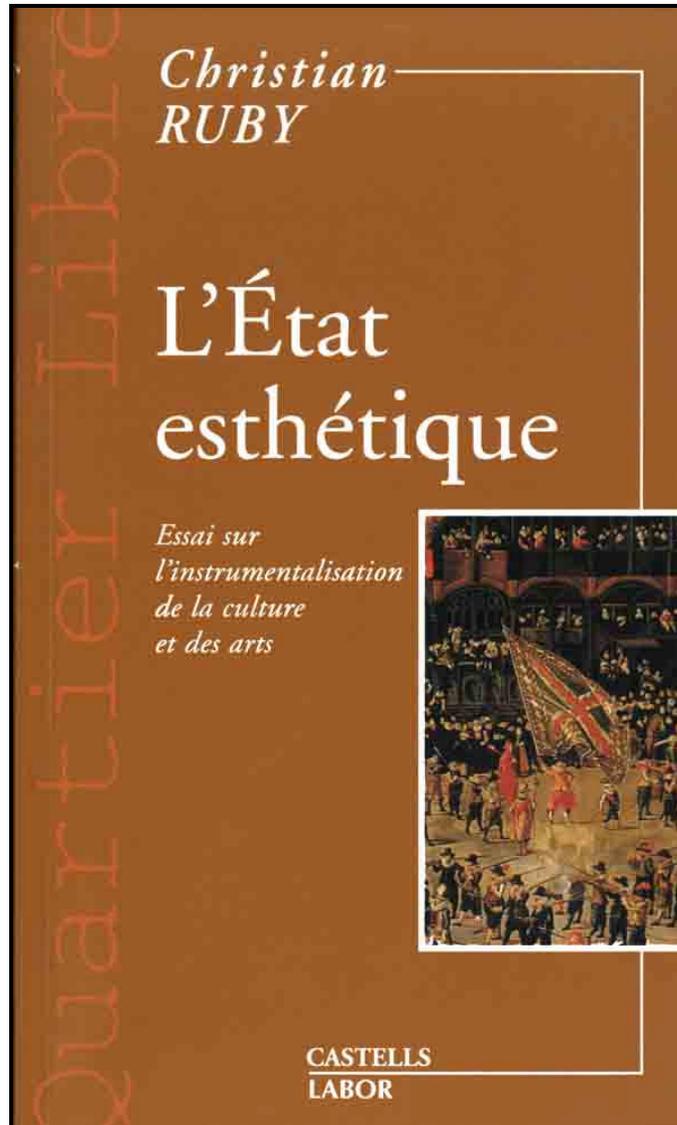


Christian RUBY

Docteur en philosophie, enseignant en philosophie de 1975 à 2014

L'État esthétique.

*Essai sur l'instrumentalisation de la culture et des arts*



Bruxelles : Les Éditions Labor; Paris : Les Éditions Castells, 2000,  
95 pp. Collection : Quartier libre.

**Note pour la version numérique** : la pagination correspondant à l'édition d'origine est indiquée entre crochets dans le texte.

[2]

Quartier libre  
Collection dirigée par Pierre Delrock

*Il n'y a pas de liberté pour l'ignorant*

Condorcet

Une quête de sens dans un projet démocratique, une collection qui donne la parole aux intellectuels, citoyens responsables, engagés dans l'action ou dans la réflexion.

Pour mieux comprendre le monde et en percevoir clairement les enjeux, en préférant l'information à la rumeur, la tolérance à l'incantation, la sérénité à la fureur.

Un espace de liberté, où l'expression du savoir ne se refuse ni l'humour, ni l'impertinence.

Mise en page de couverture : Stefan Dewel

Illustration de couverture : détail de *L'Ommegangde 1615*, Denijs van Alsloot

Imprimé sur offset remake (papier recyclé)

Pour tout pays autre que la France :

© 2000, Éditions Labor

29 quai du Commerce

B - 1000 Bruxelles

Site : <http://www.labor.be>

E-mail : [labor@labor.be](mailto:labor@labor.be)

ISBN : 2-8040-1531-9

D/2000/258/89

Pour la France :

© 2000, Castells Éditions

20 bis rue La Boétie

F - 75008 Paris ISBN 2-912587-58-1

[3]

Christian Ruby

*L'État esthétique*  
*Essai sur l'instrumentalisation*  
*de la culture et des arts*

Collection Quartier Libre

CASTELLS

LABOR

[4]

[95]

## **L'État esthétique.**

*Essai sur l'instrumentalisation de la culture et des arts*

# **Table des matières**

### Quatrième de couverture

1. L'esthétique au service de l'État [5]
2. La prégnance des valeurs et des symboles [11]
  - Replis, repères et rejets du politique [12]
  - La fonction unificatrice des symboles [15]
  - L'expédient « religion civile » [16]
  - Peut-on se dispenser des symboles ? [23]
3. L'esthétisation des relations sociales [29]
  - L'esthétisation de soi [31]
  - L'esthétisation des autres [34]
  - La mutation de la culture [38]
  - Universalité et coexistence abstraites [42]
4. L'État esthétique [49]
  - La politique esthétique civique [50]
  - La politique esthétisée [54]
  - L'esthétisation du politique [57]
  - L'esthétisation de la politique [60]
5. Le dépassement de l'État esthétique [67]
  - Une éducation par les œuvres [69]
  - Une culture vivante [72]
  - Une politique politique [75]
  - L'apprentissage dans et par l'action [80]
6. Communion ou solidarité ? [85]

Notes [91]

Bibliographie [93]

## **L'État esthétique.**

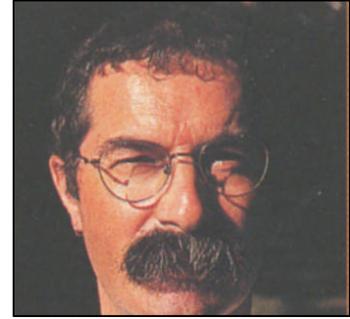
*Essai sur l'instrumentalisation de la culture et des arts*

# **Quatrième de couverture**

[Retour à la table des matières](#)

« Depuis quelques années, la culture et les arts fournissent à l'État [...] les procédés les plus féconds [...] d'une réorganisation de la coexistence des citoyens et des citoyennes. Des commémorations de plus en plus fréquentes d'événements scientifiques (la connaissance des comètes, des éclipses) ou de publications littéraires (l'année Balzac, l'année Nietzsche) visent à les regrouper. Des célébrations d'événements historiques [...] cherchent à dynamiser le consensus politique. Des fêtes publiques inusitées jusqu'alors, ou inventées pour la circonstance comme la Fête de la musique, sont inscrites dans le calendrier afin de multiplier les occasions de juxtaposition des individus. [...] Nous vivons une époque qui se nourrit de processus d'esthétisation, tous destinés à aider les pouvoirs à contourner les engagements politiques effectifs et la transformation envisageable du monde. Au sein des processus qu'il détermine et active pour se préserver de tout bouleversement, l'État instrumentalise la culture et les arts. Il dilue puis dissout les velléités de mobilisation des citoyens et des citoyennes en focalisant leur attention sur des modes, des cérémonies et des spectacles au cours desquels il n'est question que de 'sentir quelque chose de très fort. »

**Christian Ruby** est docteur en philosophie, enseignant, chargé de cours à l'Université de Paris-X Nanterre. Il est également membre du corps des formateurs de l'ARSEC à Lyon, membre de l'Institut pour l'Art et la Ville et membre du comité de rédaction des revues *Raison Présente*, *Espaces-Temps*, *Bulletin Critique du Livre français*, *Mégalopole*.



[5]

## **L'État esthétique.**

*Essai sur l'instrumentalisation de la culture et des arts*

# **L'esthétique au service de l'État**

[Retour à la table des matières](#)

Chacun d'entre nous peut le constater : depuis quelques années, la culture et les arts fournissent à l'État démocratique, dans le cadre européen notamment, les procédés les plus féconds, parce que beaucoup s'y laissent prendre, d'une réorganisation de la coexistence des citoyens et des citoyennes. Des commémorations de plus en plus fréquentes d'événements scientifiques (la connaissance des comètes, des éclipses) ou de publications littéraires (l'année Balzac, l'année Nietzsche) visent à les regrouper. Des célébrations d'événements historiques, parmi lesquelles celle de la Révolution française en 1989 n'a pas été la moins grandiose, cherchent à dynamiser le consensus politique. Des fêtes publiques inusitées jusqu'alors, ou inventées pour la circonstance comme la Fête de la musique, sont inscrites dans le calendrier afin de multiplier les occasions de juxtaposition des individus. Des journées d'art patrimonial, des expositions publiques sollicitent des identités culturelles fragilisées afin de les ramener à l'ordre du tout de la cité. Les villes sont livrées à des rénovations - au sein desquelles l'art urbain apporte sa touche particulière puisqu'il veut donner une certaine image de l'unité de la cité, tout en muant le citoyen en spectateur par une sorte d'injonction à regarder - rénovations dont le style contribue à exalter et raffermir des goûts modernisés quoique unificables.

Il n'y a rien d'énigmatique dans cette « utilisation » politique de la culture et des arts, si nous admettons deux présupposés. Le premier, celui selon lequel la sensibilité (le goût, le partage sensible momentané, les affections en commun) favorise aisément des contacts entre les

personnes [6] et peut donc être mise au service d'une politique de l'interaction. Et le second, celui selon lequel la vocation de l'État consiste seulement à préserver la cohésion sociale sans avoir à se soucier de donner aux citoyens et citoyennes les moyens de réaliser des aspirations inédites et, en fin de compte, leur histoire.

. Et si nous n'admettons pas ces deux présupposés ? Alors, une autre logique peut être restituée. Voici ce qui vient en pleine lumière : nous vivons une époque qui se nourrit d'une foule de processus d'esthétisation, tous destinés à aider les pouvoirs à contourner les engagements politiques effectifs et la transformation envisageable du monde. Au sein des processus qu'il détermine et active pour se préserver de tout bouleversement, l'État instrumentalise la culture et les arts. Il dilue puis dissout les vellétés de mobilisation des citoyens et des citoyennes en focalisant leur attention sur des modes, des cérémonies et des spectacles au cours desquels il n'est question que de « sentir quelque chose de très fort ».

L'avantage particulier de cette rectification de la manière d'organiser le diagnostic du temps présent est que ce déplacement du regard nous oriente vers l'obligation de mettre la politique au centre de nos préoccupations et de nos jugements. Il faut, en effet, souligner fortement que ces programmes d'art et de culture ne sont octroyés aux citoyens que sur la base de motifs de cohésion sociale dénués de toute considération sur les heurts et les dissentiments sociaux et politiques. Ils sont parfois justifiés par une doctrine de l'urgence, celle d'avoir à lutter contre la désagrégation de la vie collective et la violence en public - dont on ne veut pas déterminer les sources - en réveillant à leur rencontre des sentiments communs passablement assagis. Ils sont souvent appréciés pour leur capacité supposée à rappeler à chacun l'effet [7] positif que peut susciter la croyance en des valeurs « communes » faisant barrage au « déclin » des idéaux anciens et à la « dissolution » du corps politique qui s'ensuivrait. Autrement dit, ces programmes sont légitimés par une soi-disant dissolution en cours d'un « sens commun » qui aurait existé auparavant.

C'est un problème général de comprendre le sens philosophique de ces décisions et de leurs justifications. Du point de vue que nous occupons, elles contribuent essentiellement à fortifier le développement d'une ample cosmétique d'État. Cette dernière constitue dorénavant le support d'une démocratie et d'une république effrayées par le fraction-

nement réel de l'espace social et politique qu'elles n'arrivent plus à masquer (et à se masquer), et qui porte des noms multiples : exclusion, désaffiliation, anomie et dépression, dissentiment politique. Nous sommes entrés dans une époque esthétisée, une époque substituant, par des magies spectaculaires, à l'enthousiasme politique qui devrait être notre lot de citoyens, une valorisation des agitations ludiques et d'une jeunesse de supporters sportifs.

Les sentiments et les affections, les réactions épidermiques et les frémissements automatiques assurent ainsi une fonction réunificatrice dévolue à l'État contemporain. Nous appelons ces opérations « esthétiques » - en les mettant en rapport avec une esthétique généralisée, une théorie sociale et politique de la sensibilité, qui n'est pas l'esthétique spécialisée des philosophies de la réception de l'œuvre d'art - parce qu'elles visent à entretenir l'unité de la cité (et son mythe d'identité) à partir d'une sensation et d'une sensibilité colonisées, c'est-à-dire instrumentalisées et homogénéisées, par les institutions publiques. En usant et abusant des sensations et de la sensibilité, sous prétexte de « communion », l'État persévère - il l'a déjà essayé [8] avec la religion civique et la religion des sciences, au XIX<sup>e</sup> siècle - à vouloir contourner l'exercice de la parole et de la responsabilité des citoyens et citoyennes tout en croyant résoudre les problèmes sociaux et politiques de diffraction du corps politique. Le rôle de maintenir le « lien social », de pacifier la « communication » entre groupes sociaux en masquant les dissentiments et en diluant l'engagement des citoyens leur est confié. Ces opérations n'encouragent guère à interroger les causes politiques de la diffraction sociale. Elles ne portent pas non plus à la critique des valeurs suscitées par une économie soumise à la règle de l'intérêt et du profit. Elles ne dessinent aucune alternative à la situation actuelle. Elles caractérisent la naissance d'un « État esthétique », selon la notion depuis longtemps élaborée et utilisée par le poète allemand Friedrich von Schiller (1759-1805) <sup>1</sup>.

Certes, au vu de quelques exemples de « casseurs », de bousculades ou de vols, nous pouvons évidemment nous inquiéter à bon droit

---

<sup>1</sup> Friedrich von Schiller, *Lettres sur l'Education esthétique de l'homme*, 1794, Aubier, Paris, 1992. Pour une étude détaillée de cet ouvrage, nous nous permettons de renvoyer à notre article : « Esthésique, esthétique et liberté », dans la revue du CERFEE, N°17, 2000, Montpellier, direction Alain Bouillet.

de la violence publique, des incivilités ou des illégalités. Certes encore, nous pouvons nous sentir menacés par une hypothétique absence de vertus civiques chez « les jeunes », chacun répétant un tel lieu commun sans d'ailleurs proposer grand-chose à ces mêmes « jeunes » sinon de recevoir des cours d'éducation civique ! Pour autant, est-il légitime de miser sur le pouvoir de l'esthétique, de la culture et des arts, pour diminuer autant que possible les tensions qui règnent dans la société ? Les hommes d'État et leurs « experts » de l'administration culturelle, appelés désormais des « médiateurs culturels », le croient. Aussi, se décident-ils à tirer profit des attractions esthétiques, c'est-à-dire de la sensibilité, des émotions, du plaisir, de la jouissance que procurent la relation avec des œuvres d'art, des rencontres avec d'autres spectateurs et des joies collectives. Soutenus [9] par les médias dans ce genre d'opération, ils cherchent à prodiguer des sentiments d'unité à partir de fêtes, à encourager une coexistence de sensations, d'affections ou de passions - une communauté « esthétique » selon un néologisme emprunté à Paul Valéry<sup>2</sup>, et que nous reprenons à notre compte. Sous l'égide de l'esthétique, ils n'ont plus de raison de se soucier de donner un sens pertinent aux différends qui traversent le corps social et politique. Il y a, par conséquent, quelque chose de trouble et de facile dans l'ambition affichée d'enrôler des motifs d'exercices affectifs au service de la perpétuation d'un universel abstrait et réifié.

Un État démocratique unifié trouvera-t-il des garanties de communication vivante dans le développement de plaisirs esthétiques auxquels la fonction d'organiser des repères serait assignée ? L'« État esthétique » dissoudra-t-il les angoisses nées des incertitudes quant à l'avenir de la cité ? Le « beau » pourra-t-il réformer l'espace public, conférer aux lieux publics la forme d'espaces de ferveur à l'égard de l'unité du corps politique ? Telles sont les questions auxquelles nous voudrions nous arrêter dans cet ouvrage.

[10]

---

<sup>2</sup> Paul Valéry, *Discours sur l'Esthétique*, 8 août 1937, Gallimard, Pléiade, Paris, 1957, p. 1311, en cela très proche de l'étymologie du terme « esthétique », dérivé du grec *aisthesis* qui signifie d'abord « sensation » (dans son rapport à la vérité), avant son déploiement du côté de la sensibilité ou du goût et d'une théorie positive du corps et de ses mouvements.

[11]

## **L'État esthétique.**

*Essai sur l'instrumentalisation de la culture et des arts*

# **La prégnance des valeurs et des symboles**

[Retour à la table des matières](#)

Les liens entre l'État démocratique et l'esthétique, sous le prétexte d'assouplir les relations sociales grâce à des forces ludiques, ne commencent pas à se tisser sous nos yeux. Néanmoins, les rapports anciens les plus remarquables, les plus commentés aussi, par exemple ceux que l'on doit en France à la III<sup>e</sup> République, n'ont eu ni la même ampleur ni la même logique que ceux que nous voyons se déployer actuellement. Si, longtemps, des drapeaux, des défilés publics, des décorations urbaines, des effigies, des monuments ou des rituels laïques ont étendu leur influence sur les relations sociales, ils fonctionnaient avant tout comme symboles d'unité et fictions prégnantes d'une identité nationale.

Ces rapports, pour nous désormais datés, de l'État et de l'esthétique se prêtent assez facilement à l'analyse. Sans doute est-ce même, avant tout, le rôle des historiens et des sémiologues de les étudier. Moins qu'on ne le croit, cependant. Et pas sans laisser le philosophe devant une série de questions à élaborer ou à reprendre. D'autant que l'idée de recourir à des symboles afin de rétablir ou de renforcer la cohésion sociale fait encore l'objet d'âpres discussions au sein des sociétés démocratiques, et parfois fait à nouveau l'objet de discussions.

Aussi est-ce de ces débats qu'il importe de s'occuper en premier lieu. Ils engagent des réponses toutes faites à des questions qui ne sont jamais posées. Ils s'étaient sur des analyses jamais entreprises. Ils

flottent dans le registre de « l'évidence », et du propos convenu portant sur les cultes [12] civiques. Et, de toute manière, ils poussent à évoquer la relation la plus superficielle de l'État démocratique et de l'esthétique, même si elle constitue encore la relation la plus valorisée par une frange de théoriciens qui comprend mal combien sa validité est très largement caduque. Sans les dramatiser outre mesure, les opinions de ces partisans du symbole présentent un dispositif composé en trois temps. L'esthétique du symbole, avec ses drapeaux et ses médailles, est vouée, en effet, à servir de repli, de repère et de facteur nostalgique à la conception d'une unité-identité sociale abstraite. Il est vrai que tout symbole peut étayer une liturgie en délimitant un espace du sacré, en exposant une référence - qui finit par passer, par habitude, pour commune - propre à donner du sens à l'existence de chacun. Par son intermédiaire, chaque individu est tout à la fois transporté vis-à-vis de soi-même et identifié par ses émotions avec chacun des autres. Résumé esthétique d'un type de politique, le symbole prête ainsi sa forme à l'unité sentimentale d'une pluralité d'individus en même temps qu'il aide à l'inventer. C'est l'exploration des faiblesses particulièrement frappantes de ce modèle qui nous permettra, par la suite, de construire un véritable état des lieux du temps présent et de poser le problème de son développement sous une autre forme.

### *Replis, repères et rejets du politique*

Lorsque nous entreprenons l'inventaire des discours portant sur l'unité et la cohésion de notre société, nous ne pouvons qu'être frappés par le ton courroucé, désespéré ou accusateur que partagent un grand nombre d'entre eux. Plus exactement, nous découvrons avec un peu de stupeur qu'ils ne cessent de mettre en cause les citoyens en suspectant en eux l'effrayant dessein de dissoudre presque [13] volontairement tout « lien social ». Pour eux, nos concitoyens sont devenus « individualistes », « inciviques », par leur faute. Dès lors, ils font de la morale, et même la morale à chacun d'entre nous. D'une certaine façon, même, ils se réfugient dans la morale. S'ils posent, d'ailleurs d'une manière tout à fait particulière, le problème de l'unité de la cité, ils se donnent en vérité les moyens d'en contourner la dimension politique.

Dans ces discours, très peu d'événements, trop peu d'analyses, une absence de question réduisent les sociétés contemporaines à l'image de sommes d'individus quelconques repliés sur eux-mêmes, enfermés dans des gestes compulsifs, distingués par une absence de motivation pour ces affaires communes, qui donnent son nom, nous ne cessons de le répéter simultanément, à la République. Ces sociétés auraient perdu le sens de leur unité et de leur identité. Et chacun d'évoquer telle personne végétant devant sa télévision ou incapable de s'assigner une tâche collective. Admettons-le, bien sûr, pour telle ou telle personne ! Mais, ce qu'inspire surtout ce type de propos, c'est une question qui porte moins sur sa véracité et son mode d'argumentation que sur la satisfaction apportée à celui qui le prononce.

Ne remarquons-nous pas une difficulté semblable au cœur d'autres discours portant, eux aussi, sur l'unité de notre société ? Tout s'y passe comme si nos contemporains avaient d'un seul coup perdu le sens des valeurs, comme si nous vivions désormais dans un désert de références et de repères. Certains de ces réquisitoires mettent sur le dos de l'éclatement de la famille contemporaine la longue litanie des accusations qu'ils profèrent : indignité, violence, destruction et mille autres avanies encore. D'autres préfèrent désigner d'autres causes. La surprise passée devant cette avalanche de « bonnes » causes, il faut [14] néanmoins étudier ces philippiques. Mais, là encore, il convient de ne pas se tromper de commentaire. Plutôt qu'une hypothétique justesse du propos, ce qui doit retenir notre attention, ce sont ces formulations induisant sans cesse l'idée selon laquelle « c'était mieux avant », « de mon temps... », reposant sur des figures rétrospectives élémentaires. Plus la fréquence du vocabulaire de la « perte », du « déclin », de la « fin de... » augmente, plus un certain passé est valorisé. Autrement dit, de tels discours épousent avec précision les contours du thème de la décadence. Ils renvoient à un modèle ancien solidement ancré dans les têtes sous la forme fantasmagorique d'un « âge d'or » perdu (d'une unité-identité heureuse parce que homogène, perdue).

Considérons maintenant un troisième type de discours : celui dont l'objet est la politique, à propos de laquelle les uns et les autres estiment qu'elle ne peut inspirer que le dégoût. En marge des « évidences » de corruption que nous pouvons en effet difficilement mettre au crédit des hommes politiques contemporains, ce qui frappe là encore, c'est la manière dont ces plaidoyers exaltent des déconsidéra-

tions générales (« Tous pareils », « Tous pourris » selon l'expression qui fit les beaux jours du général Boulanger avant de faire ceux de Pierre Poujade ou de Jean-Marie Le Pen) tournant en cercle. Un discrédit est établi ; il éloigne de la politique ; il en résulte que les hommes politiques sont laissés hors de tout contrôle ; certains d'entre eux dérivent alors encore plus ; le rejet en est renforcé, etc.

Sans doute pourrions-nous atténuer tel ou tel trait de ce bref inventaire. Quoi qu'il en soit, cependant, la combinaison de ces phénomènes aboutit à une seule conclusion : ces opinions s'épuisent à faire valoir une manière assez troublante de raisonner sur la cohésion sociale. Le [15] culte du passé (d'une image du passé) et d'une image de l'unité de la cité (d'une fantasmagorie de l'identité et de l'homogénéité) en est la mesure. Son objectif est de recentrer la vie sociale sur cette image et ce passé en foulant aux pieds le nouveau, le vivant, les promotions. Ses procédures consistent à désigner, dans un vocabulaire souvent médical, des « pathologies sociales » de fractionnement destinées à justifier un « moi, je n'y peux rien », sauf à encourager la « restauration des anciennes valeurs et des anciens repères ». Sauf à affirmer, sans justification, qu'en remettant à l'honneur les symboles qui étaient censés maintenir le consensus social, nous tiendrions la clef des déboires du temps présent !

Nous en revenons ainsi à l'esthétique. Ces discours livrent les esprits à l'idée selon laquelle les « dissolutions » présentes résultent des désacralisations des symboles et d'un entretien déplorable des fictions collectives. Sans entrer dans le détail, nous pouvons saisir, grâce à eux, en quoi le dispositif symbolique renforce l'exclusion des citoyens hors de la pratique politique et du politique. Avec le symbole, en effet, nous sommes placés devant le paradoxe d'un élément esthétique qui ne peut se définir par des considérations seulement esthétiques. Pour penser le symbole, il faut atteindre directement au secret de l'alchimie politique esthétique.

## *La fonction unificatrice des symboles*

Nous nous sommes contentés pour l'heure d'indexer les grandes lignes des discours les plus fréquents portant sur un certain type d'unité de la cité et sur son maintien grâce à des symboles. Procédons maintenant à l'éclaircissement de leurs présupposés, c'est-à-dire à la mise au jour de la signification et de la fonction du symbole.

[16]

Ce nom même de symbole indique assez bien les opérations qui se jouent avec lui. Dérivé du grec ancien, le terme « symbole » désigne un signe de reconnaissance, un objet partagé, dont chacun emporte un morceau de son côté afin de pouvoir le recomposer en son entier lors d'une rencontre ultérieure. Le symbole atteste par conséquent d'une séparation et de l'espoir d'une réunion. C'est à ce double titre qu'il a reçu autrefois de la part de l'État un lot important des attributions requises par le renforcement de l'unité de la cité. Formule esthétique d'une division et d'une réunion, le symbole prête ainsi sa forme à l'unité d'une pluralité d'individus séparés en même temps qu'il aide à en inventer le sentiment.

Cependant, lorsqu'il est mué en représentation d'une unité politique à maintenir ou à engendrer à partir d'une division, le symbole intervient en pétrifiant la réflexion et les comportements. Enchâssé dans le cadre politique d'un État qui se préoccupe de sa survie, il est posé au-dessus de la foule. Sa fonction est d'appeler chacun à transcender les désagréments du réel ou du quotidien en se soumettant à ses valeurs, en occultant les multiplicités, en bridant les discussions. Sans aucun doute, on demande au symbole de permettre aux hommes de sublimer d'un seul coup leur arbitraire.

Pour autant, la sublimation de l'arbitraire individuel n'équivaut pas à sa transformation. Ici joue seulement une force d'imprégnation. Une fois mué en la figure d'une personne, par exemple sous forme de statue (un « grand homme », un écrivain, un musicien), le symbole fonctionne comme un modèle édifiant. Son référent est mis en posture d'être imité. C'est même grâce à ce désir d'imitation inspiré aux individus que le symbole favorise la sublimation de leur particularité. A

*fortiori* lorsqu'il est censé inciter à quelque préférence morale ou politique, à [17] quelque valeur qui ne dispose pas de représentation immédiate, il est mis au principe d'une mimétique abstraite. Chacun est chargé de transcrire la valeur qu'il présente dans son univers particulier. Le symbole motive, ou plus justement « émotive », chacun au cœur de ses difficultés individuelles, parce que, plus constitutivement, il émeut par séduction.

Entre autres impacts remarquables, le symbole pousse à l'extrême la concentration de la perception sur un objet, le verrouillage de l'imagination et l'intensité de l'émotion collective. Certes, il n'anéantit pas ces facultés. Elles lui sont indispensables, mais, il les émousse. Qu'il prenne la forme d'un drapeau, d'une couleur, d'une effigie ou d'un emblème imposant sa majesté à un peuple, le symbole se place au foyer d'une concentration des images et des sentiments de l'unité et de l'identité.

Parfois, d'ailleurs, pour que ce foyer soit plus énergique, des symboles y sont regroupés. Chaque groupe de symboles célèbre à sa manière telle unité ou telle identité sans faille, dans une assertion d'éternité. Bien sûr, ces groupes s'opposent en conséquence à d'autres groupes de symboles qu'ils excluent. De telle sorte qu'en cas de crise, les combinaisons, prémunies les unes contre les autres, libèrent bel et bien leur énergie, parfois jusqu'à la xénophobie.

Nous ne saurions, en somme, référer au symbole et à son usage intensif en politique sans nous soucier de comprendre avec précision le sort qu'il fait à l'imagination. Au lieu de la libérer - à l'exemple de ce qui advient à l'imagination dans la pensée politique utopique -, il rend cette force inféconde. Nous pouvons appréhender cette tendance dans la production de l'art civique républicain (monuments, édifices, statues) notamment. Cet art ne s'accorde généralement avec le symbole qu'à raison de se [18] plier à ses stéréotypes. L'art civique symbolique, qui pour certains n'a rien perdu de son utilité, combine certes adroitement la présentation de valeurs politiques et la condensation de sens et d'ancrages historiques. Il s'offre au ralliement des adhérents. Toutefois, il impose une norme unique au partage et au choix de ce qui est crédible et de ce qui ne l'est pas. En un mot, il ne participe pas en vain à la fabrication de l'identité figée du corps politique.

### *L'expédient « religion civile »*

Dans son optique propre, le symbole écarte ce qui peut séparer les individus et éloigner les citoyens les uns des autres, ou masquer les différends sociaux. C'est en quoi le symbole s'accorde avec des pratiques déterminées de la recherche de l'unité politique. Dans le cadre de la démocratie représentative, il renforce la concentration du politique sur soi-même. Puis, il assigne au politique le souci de fournir du sens et des repères à ceux qui ne sont pas appelés à agir politiquement.

L'usage des symboles implique des répétitions, des rythmes afin que soit conférée une présence plus constante au *pathos* de l'abolition de la distance entre les citoyens. À charge pour ces réitérations d'armer les esprits afin qu'ils puissent partager sans contraintes particulières quelque chose qui est situé dans l'espace transcendant ouvert par le symbole. S'il est clair qu'en général la sensibilité de la personne ne repose sur aucune durée, la retraduction de cette sensibilité dans des occupations rituelles lui prête une certaine pérennité.

La nécessité d'avoir recours aux réjouissances symboliques dans l'étoffe même de la vie publique a, par conséquent, plusieurs significations. La principale renvoie au projet d'instaurer une religion civile. La résolution d'édifier [19] une telle religion repose sur cette idée que toute société a besoin de cultiver un élément sacré, la fonction d'un irréprésentable ou d'un absolu, dans lequel chacun peut ancrer ses illuminations esthétiques. Cette fonction d'une sorte de stimulant aurait à sa charge d'aider les citoyens à surmonter les désenchantements suscités par le monde ambiant. Traduisons plus lestement : de les pousser, sans recours à une caste sacerdotale, à vaincre leur indifférence mutuelle tandis qu'ils demeurent soustraits à des relations vivantes.

De fait, les politiques du symbole et la religion civile procèdent de deux exigences. Elles aspirent à exercer d'abord la conscience à découvrir, dans et par le jeu du symbole, la limitation d'une existence quotidienne vouée à l'enfermement sur soi. Elles lui imposent d'accomplir ensuite le forçage de cette limitation en profilant l'horizon d'un idéal infini à viser et atteindre, de telle sorte que les citoyens ne cherchent pas à exsuder le malaise qui résulte de la conscience de leur

limitation dans la violence. Les actions violentes ne consentent pas à autre chose qu'à exulter des forces. Si effectivement, par la violence, on sort de soi-même, on n'aboutit pourtant à aucun acte édificateur. La vénération du symbole éviterait ces dérives, affirme le partisan de la politique symbolique. Car le symbole, précise-t-il, a une vertu cathartique de par son envergure esthétique. Dès lors qu'un individu se place sous ses valeurs, dès lors qu'on se soumet à sa manière de canaliser les excès en inclinant vers l'idéal, le symbole permettrait d'éviter la chute dans la pure violence. Il conjurerait les drames. Mais selon les voies d'une unification abstraite.

Cela étant, nous pouvons constater qu'une fois établi, l'usage politique des symboles ne cesse de se dégrader. La crédibilité des symboles s'exténue. Les contextes qui les portent n'alimentent pas indéfiniment la foi mise en eux. [20] Nous savons déjà trop bien quelles mutations subissent les symboles lorsqu'ils se font la proie des griffes nationalistes. Nous devons nous familiariser aussi avec ce qu'ils deviennent dans le tourment des crises de délégitimation, dans ces moments où les anciennes valeurs qu'ils représentent et ont contribué à figer sont désinvesties. Dans ces moments où, après avoir longtemps servi, les motifs d'action qu'ils contribuent à renforcer et la caution qu'ils apportent à la norme morale deviennent problématiques. Alors, ces valeurs se fragilisent. C'est aussi à ce moment que beaucoup leur prêtent à rebours les vertus les plus « utiles », lesquelles consistent à offrir une solution à ce que d'aucuns nomment la « perte du sens », la « disparition des repères » et des « manières », voire le « déficit démocratique »... sans jamais préciser qu'il s'agit du sens et des repères anciens.

De nos jours, au sein des démocraties européennes, la défaveur et le mépris envers des croyances instituées officiellement autour des symboles sont patents. Même s'ils sont inconstants et diversifiés. De même, en marge de motifs plus économiques, les crises sont, elles aussi, durablement installées : crise de la crédibilité des personnels politiques, crise des mobilisations autour des institutions politiques, crise de la foi mise dans le grand récit du progrès de la civilisation et dans un avenir maîtrisable, etc. Ajoutons-y l'érosion des motifs de ralliement à ce « commun », à cette unité-identité d'un corps politique dont personne ne se sent plus véritablement responsable. Bref, un certain nombre de repères et de références centraux sont plus ou moins

confusément chargés d'un soupçon de sottise. Aussitôt des discussions portant sur le manque de prégnance des symboles font l'aveu d'une inquiétude à l'égard de la solidité du « lien social » (en vérité, des formes de l'*ancien* « lien social »). Car pour beaucoup, [21] cette défaveur entraîne, à partir de maintenant, une grande incapacité à dégager du « sens » et de la cohérence dans les existences. La conclusion habituellement tirée de ces considérations le prouve. Il est prétendu, sans preuve, que les esprits, désemparés par cette succession de délégitimations, errent. Et le propos de s'achever ainsi : cherchons à faire valoir derechef des symboles, à exalter et restaurer des rites, de la foi, du sacré, du Sens !

Sans doute faudrait-il déchiffrer plus précisément les termes de ces désespoirs. Les appréhensions citées ci-dessus sont relatives à la mise en cause d'une situation particulière, sans référence à laquelle ces défiances n'ont aucune signification. Il est tout à fait inconséquent de parler en général de « perte de la foi (en la politique) », ou « d'érosion (des symboles) » et de leur vocation à éduquer les hommes, si le propos n'est pas étroitement soumis à la nécessité de comprendre comment les institutions politiques antérieures fonctionnaient « à la foi ». Autrement dit, ces remarques pessimistes et péjoratives entendues en de multiples occasions se confortent d'autant qu'elles avouent leur approbation d'un type de pratique politique dépassé (et d'une manière de s'y rapporter). Elles le conçoivent comme un modèle absolu et comme l'unique source du « sens ».

Étrange nostalgie du théologico-politique ! Ces appels incessants ne se lestent jamais d'une réflexion politique destinée à promouvoir un avenir démocratique alternatif. Ils se satisfont de réclamer la reconstitution d'un type de conscience politique périmé. En prônant la réactivation d'un sacré, le refaçonnage de dispositifs désuets adoptés jadis par l'État (drapeaux, monuments commémoratifs), ils se mettent à valoriser laborieusement des conduites et des normes devant lesquelles les conditions actuelles de la culture et de l'existence [22] se dérobent. N'est-ce pas, en définitive, une manière d'affirmer que le symbole n'a d'intérêt politique qu'à la mesure de l'autorité qu'il impose ? Le discours portant sur la crainte des délégitimations repose donc sur un aveu implicite : l'État actuel est un État mort. Il a besoin de l'artifice du symbole comme instrument médiateur, « communicant », entre l'oligarchie politique et les citoyens écartés de toute responsabilité.

Réaffirmons-le clairement. Ce qui est frappant dans ces propos, c'est cette manière de consentir à traiter par des expressions morales - « perte de sens » ou « décadence du sens civique » - des manières d'être et de dire qui ont, sous d'autres angles, de précieux caractères politiques (s'ils ne sont pas « politisés », ils sont politiques). Mais le sérieux de la politique une fois écarté, comment imaginer d'autre solution pour ces problèmes que celle d'un renouvellement du recours à la fascination esthétique-politique du symbole ? Dans les termes déjà évoqués précédemment, le raisonnement s'établit comme suit : l'homme moderne, déjà isolé des autres et parfois de lui-même par fait de désenchantement du monde, ne saurait passer outre la désagrégation des repères partagés ; il cède à la violence qui le fascine. En somme, tant que des symboles existaient et qu'ils imposaient des bornes aux discours et aux actions des particuliers, tout allait pour le mieux. Les sociabilités étaient pacifiées. Depuis leur dissolution, le monde est entré en décadence, les hommes dans des pathologies de désespoir. Conséquence, en forme nostalgique : pour que le monde prenne derechef une forme admirable, pour que les hommes retrouvent leur stabilité, il faut que ces idoles abstraites remplissent à nouveau l'horizon de la conscience citoyenne.

[23]

### *Peut-on se dispenser des symboles ?*

Maintenant que nous pénétrons mieux dans le détail du système politique conforté esthétiquement par le symbole, il est de plus en plus aisé d'identifier les préoccupations stratégiques que ce dernier recouvre. Le symbole prête sa figure à une communauté imaginaire. Aussi manque-t-il à la naïveté réactive des pensées du symbole une réflexion sur les bornes de sa sphère d'action.

En revanche, c'est pour combattre ces pensées que certains philosophes, de nos jours, se sont chargés d'élaborer des théories soigneusement polémiques. Afin d'affaiblir ce primat du symbole, voire d'en suspendre la requête, ces philosophes se sont donné les moyens de penser à nouveaux frais chaque détail de la politique, dans un esprit critique refusant de se soumettre au lieu commun d'une « disparition

des repères ». Parmi ces théoriciens, le philosophe allemand Jürgen Habermas (1929- ) et le philosophe français Jean-François Lyotard (1924-1998), par exemple, chacun pour sa part et par des voies divergentes, montrent que les leçons les plus importantes des politiques esthétiques ou des politiques du symbole ont, d'une certaine façon, déjà été tirées.

Ils établissent tous deux un constat semblable. Nos sociétés ne sont pas unifiées d'emblée. Des fractures sociales les traversent de part en part. Aucun d'entre eux pour autant ne suggère d'en appeler à des réconciliations formelles. Pas plus qu'ils n'acceptent l'option des fusions symboliques, dont l'histoire moderne a produit des exemples célèbres et dramatiques. Une fois encore, ils sont même pressés d'en découdre avec les médiations esthésiques et esthétiques qui structurent la perception collective en inventant une unité-identité imaginaire dans laquelle chaque citoyen est pris et se représente la façon [24] dont les autres le voient. Ils préfèrent affronter la scission nue et renvoyer la question du sens de l'existence à des pratiques plutôt qu'à un don originnaire.

Jürgen Habermas ne déteste pas rappeler que là où se déploient les canons d'une intégration symbolique, là se trouve presque automatiquement rejeté le pouvoir démocratique qui devrait placer la délibération et la parole en son cœur. L'imitation esthétique et l'identité culturelle prisées par l'État-nation soumettent les citoyens plutôt qu'elles ne les relie à partir de « l'unité d'une procédure acceptée », à partir d'échanges de parole. C'est assez dire que pour Habermas, n'étant pas de nature discursive, le lien symbolique ouvre la porte à toutes les dérives et, par conséquent, à de nombreuses méfiances. Trop de sollicitations esthétiques qui ne consistent qu'à « jouer avec l'extase d'inspiration religieuse » aboutissent à un jeu assez grotesque dont on ne peut guère tirer de grands bénéfices démocratiques puisqu'il ne s'accomplit qu'« au prix, il faut le dire, de l'oppression et de l'exclusion de plusieurs minorités »<sup>3</sup>. Sans doute, nul plus qu'Habermas n'a si efficacement convoqué en contrepoint les procédures de la « communication » sociale et politique. Il a simultanément appelé à dissoudre une partie de ce qui constitue la confusion entre la légitimité démocratique

---

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, 1985, *L'Intégration républicaine*, Fayard, Paris, 1998, p. 69 et ss.

et l'idéologie de la nation. L'idée de nation est liée à des politiques du symbole dans lesquelles l'éveil des citoyens n'a d'autre objectif que la soumission superstitieuse à un objet de culte, tandis que la démocratie ne s'intéresse au dépassement de la particularité que sous le rapport du maintien d'une souveraineté discutée et partagée dans des actes de parole et non plus des affects.

C'est dire si cette philosophie politique ne cherche plus à se soucier du symbole en vue d'une reconversion ou d'une restauration. Les déboires dus à la délégitimation [25] du grand récit du progrès et du symbole ne sont pas compensables dans des termes identiques. Il faut y substituer une communication dont nous allons cependant rencontrer bientôt les avatars.

Dans l'esprit de Jean-François Lyotard, il n'est pourtant pas question, en revanche, de laisser enfermer la polémique contre le symbole dans l'espace de la discussion et d'une « communication » réglée. Surtout si cet enfermement risque de brider la politique en lui ôtant toute dimension pratique. Car, dans le cadre de pensée de Habermas, la fonction réductrice du droit est sans cesse valorisée. Cette fonction n'est autre que de canaliser les énergies vers l'unicité bien réglée d'une démocratie qui soumet toute activité à des procédures, et à un idéal de « communication ». Du coup, la position de Lyotard revêt de l'importance. Elle ne se contente pas de prendre à partie les politiques du symbole. Lyotard réfute corrélativement les systèmes et les doctrines politiques qui ancrent leur propos dans la sphère juridico-politique déjà présente, tout en se présentant comme les meilleures critiques des politiques symboliques. Immérgé dans cette double critique, il franchit le pas de désarticuler les éléments emboîtés les uns dans les autres et de rendre la politique à des pratiques et des expériences. Que la politique symbolique se serve des affects, c'est l'évidence, mais elle ne les enchaîne que pour les livrer au *pathos*. Cela ne signifie pas qu'il faille les éradiquer. Que la politique du droit les rejette, c'est une autre évidence, mais elle ne peut plus trouver à leur donner un statut, et se contraint au rejet des perspectives qui lui sont incommensurables. La volonté de se dispenser des symboles ne débouche pas sur l'obligation de troquer une politique de l'unité factice contre une politique de l'unité formelle. Pour rejouer la politique, il faut plutôt se donner les moyens de reconnaître [26] les compulsions pratiques de la vie sociale pour les placer en interaction générale et donner corps à un nouveau genre

d'attraction sociale dans l'hétéronomie<sup>4</sup>. En un mot, Lyotard rouvre l'espace politique en redéfinissant la politique comme action nécessaire déterminée par un sens du juste.

Avant d'achever ce bref relevé des pensées politiques qui pourraient se dispenser de recourir aux symboles, tableau destiné avant tout à livrer quelques-uns des traits de ce qu'il va falloir penser au terme de notre parcours, signalons encore que nous ne pourrions effectivement poser à nouveau la question d'une politique si elle n'est pas assortie d'une réflexion portant sur les investissements pulsionnels engagés habituellement dans les activités sociales et politiques.

Même superficielle, une radiographie des discours politiques montre que les hommes d'État et de nombreux commentateurs ont vis-à-vis de la démocratie un sentiment étrange. Il semble, qu'à leurs yeux, l'âge démocratique ne puisse pas légitimer ses orientations, et produire autour de ces dernières un consentement largement partagé, grâce aux seuls actes collectifs et à l'autoformation des citoyens au sein de ces actions. Ils se persuadent que la vitalité démocratique doit être confortée systématiquement par de nombreuses cautions. Parmi les gages envisageables, ils privilégient les symboles dont ils attendent qu'ils affectent les existences individuelles d'un indice esthétique de « sens commun ».

Ce point n'est pas sans importance. C'est, sans doute dans la réduction de la vie politique de l'action à l'imprégnation du symbole, de la responsabilité effective à la passivité des cérémonies, et sans doute encore dans la suspension de la signification effective de la politique, que se conjoignent une partie des difficultés contemporaines. [27] Contrairement à une idée reçue, le symbole est moins nécessaire en politique parce qu'il serait seul à y inscrire du sens, qu'il n'aide à renforcer l'isolement des citoyens. Il les consigne dans une fusion abstraite. En fin de compte, au sein d'un État mort ou déserté de la pratique citoyenne, il sert de substitut esthétique à une action politique absente.

[28]

---

<sup>4</sup> Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Minuit, Paris, 1983, p. 138.

[29]

## **L'État esthétique.**

*Essai sur l'instrumentalisation de la culture et des arts*

# **L'esthétisation des relations sociales**

[Retour à la table des matières](#)

Les fonctions et les significations des politiques esthétisantes, par l'intermédiaire du symbole, ont été éclairées. Sous les coups de multiples critiques, comme sous le coup des restructurations sociales, ces politiques perdent leur prégnance au point d'en déstabiliser certains (« perte de sens », disent-ils), d'en réjouir d'autres (« déclin des idéologies », affirment ceux-là), d'inquiéter les derniers (« dissolution du lien social », prétendent-ils). De toute façon, si persuadés que nous soyons de la capacité unifiante du symbole en matière politique, l'énergie dépensée pour la maintenir ne peut compenser les transformations imposées par l'histoire. La volonté de réactiver une politique du symbole n'est plus qu'une hypothèse réductrice.

Il convient, désormais, de lui céder le moins de terrain possible. Quel objectif y poursuit-on, sinon d'imposer par le symbole l'essentiel d'une formule abstraite de l'unité de la cité ? Entreprenons donc maintenant l'analyse d'autres positions. Amenons au jour des contradictions plus intéressantes parce qu'elles ouvrent des pistes de réflexion au sein desquelles le concept « d'État esthétique » peut prendre corps. Il s'agit là des positions de ceux pour lesquels il est nécessaire de contribuer à la sauvegarde d'un sens de l'existence commune et de l'unité, mais sans céder pour autant à l'esprit de réaction ni au réalisme nu laissé derrière lui par la moindre prégnance des symboles anciens.

À l'encontre des opinions réactives les plus répandues, il est effectivement possible de souligner que la violence, l'incivilité, le repli sur soi ne constituent pas, à [30] eux seuls, la chair du corps politique actuel. Ce dernier paraît plus exactement soumis au déploiement d'un

processus d'esthétisation. Qu'entendre par là ? Par là, il convient d'entendre un processus politique donnant naissance à trois effets : l'émergence d'une mentalité forgée dans l'amoindrissement du privilège d'un centre ou d'une référence unique ; l'agrandissement de l'existence individuelle en marge du politique ; l'accouchement d'une multitude de petits récits de vies pathétiques abondant en événements mêlés. Ce processus accentue l'individuation des citoyens, en même temps que le rabattement de toute perspective sociale sur la seule dimension de l'horizontalité. La signification de l'existence n'a plus d'autre attache qu'à l'intérieur de ce que chacun accomplit, ici et maintenant, sous l'égide de règles qui permettent de s'accorder avec tel ou tel autre groupe de citoyens.

En concédant à ce processus d'esthétisation des valeurs positives, nous pouvons aboutir à l'hypothèse suivante : l'exaltation des sentiments intersubjectifs ne constituerait-elle pas une bonne manière de maintenir du « lien » entre des individus désormais individualisés ? Une politique crédible consisterait alors à déployer une manière habile de gérer les sentiments impliquant des réciprocitys par réconciliation et communion. Chaque pas fait dans une telle direction, qui n'est autre que celle d'une « politique esthétique civique » sur le nom de laquelle nous reviendrons, semble accroître le maintien d'un arrangement politique qui, sans cela, se désespère. La politique esthétique civique a vocation à maintenir du « lien social » en aménageant les relations sociales du point de vue d'une esthésique et d'une esthétique si possible altruistes.

[31]

### *L'esthétisation de soi*

Et, en effet, sous nos yeux, des constructions inédites - esthétiques par leur dispositif, stratégiques par leur ambition politique réformatrice - résultent d'un processus contradictoire. Ce dernier accentue l'individuation des citoyens tout en rappelant sans cesse ces derniers au souci de maintenir entre eux des interactions et de prendre des responsabilités morales collectives. Lorsque nous pénétrons dans le détail notre actualité, du point de vue des attitudes et des comportements, n'obser-

vons-nous pas simultanément l'exacerbation des tensions provoquées par la contrainte de supporter une autorité symbolique uniforme et la multiplication de conduites plus individualisées ? Ce constat n'est pas à la portée des seuls sociologues. Ayant aussi remarqué cela, les institutions ne cessent de promulguer des règles pratiques personnalisées, non sans déployer aussi une tendance à valoriser « l'inter », l'entre-deux, bref des liens renouvelés. Néanmoins, elles persèverent dans le refus de laisser les citoyens prendre des responsabilités politiques, ce qui ne va pas sans accentuer encore les tensions sociales et politiques, même si elles ont été déplacées. Dès lors, afin d'amoindrir ces tensions, les autorités tentent de faire jouer des facteurs esthétiques.

Dans tout cela, une chose est claire : la formation générale du citoyen démocratique contemporain n'est plus identique à celle du citoyen du début de ce siècle. Commercialement, il a pris des habitudes, de l'aisance et de la compétence, et se comporte avec moins de naïveté lorsque c'est nécessaire, s'associant parfois avec d'autres pour se défendre dans des associations de consommateurs. Scolairement, il a désormais derrière lui des années de références académiques acquises (et acquises aussi par [32] des parents largement scolarisés) et de partage des savoirs élémentaires ; partage qui demeure pourtant trop souvent désœuvré, puisqu'il n'existe aucun espace public vivant au sein duquel échanger. Culturellement, il sait faire jouer le fourmillement de créativité éclectique que le système urbain répand autour de lui, en le sollicitant par mille associations. Politiquement, il a été élevé, nonobstant quelques tragédies, au sein des institutions démocratiques. Bref, c'est le citoyen d'un autre âge du rapport à soi (de l'être) et aux autres (de « l'inter »), du confort (de l'avoir). C'est un citoyen qui déploie un intérêt politique (de l'agir et de la ruse) et dispose du sentiment d'une histoire à accomplir (du devenir). Ce sont un individu et un citoyen, ou une citoyenne, qui font jouer l'individuation au cœur d'une sensibilité et d'une réceptivité spécifiques aux autres, au cœur de prédilections esthétiques ou esthésiques. Et qui voudraient bien pouvoir réaliser quelque chose ou prendre des responsabilités.

Nul ne peut plus compter sur lui pour se contenter de soutenir, réveiller ou amplifier derechef une culture du symbole. Il sait trop bien ne pas pouvoir y obtenir les responsabilités désirées. Cette culture du symbole s'obstine à interdire la valorisation de chaque citoyen, sauf pour disparition héroïque dans le service de la guerre. Elle supporte

mal le débat entre les protagonistes de la vie du corps politique. De surcroît, ces citoyens contemporains vivent dans des situations où ils n'ont désormais aucune raison de s'enraciner et dans des lieux où ils n'ont aucune raison de passer indéfiniment leur vie. Ils aspirent souvent à des activités différentes susceptibles de ne pas les entraîner à tomber dans une existence trop uniforme. Ils veulent tirer profit de leurs « personnalités » plus diversifiées et « donner leur avis ». Au demeurant, ils ne sont pas plongés dans des errances ou dans des ressentiments infinis. [33] Sans les muer en révolutionnaires, qu'ils ne sont pas - d'ailleurs dans quel modèle de révolution se penser de nos jours ? -, ces citoyens ont appris, au milieu de certaines facilités de la vie collective dans le nord-monde, à jouer avec des références éclectiques, et à se mobiliser entre eux en confectionnant sans retenue des échanges entre les valeurs et les références.

Ces individus et citoyens voudraient prolonger politiquement ces acquis. Ils sont cependant coincés entre l'impuissance, maintenue par l'État, de prendre des initiatives politiques sans tuteur et l'exultation d'initiatives particulières de liaison que la société cherche à rendre possibles pour entretenir sa cohésion. Pour soulager la tension ainsi provoquée sans la surmonter, on encourage la dérive des citoyens vers des regroupements esthésiques, des rythmes intensifs, des discussions sans portée et des ferveurs passionnées. Soutenues, entretenues par l'État, ces voies de traverse s'étendent des bouillonnements collectifs des uns dans le sport aux jeux interactifs des autres. Mais elles prolifèrent aussi du côté de l'humanitaire, du caritatif, de l'assurance.

L'État n'est pas mécontent d'offrir à ces âmes sentimentales le conseil de réaliser leurs aspirations personnelles dans la modération enjouée de la moralité. Mais, c'est d'un troc esthésique qu'il s'agit. En lui, chacun est détourné d'avoir à s'occuper de la politique et de l'État. Même si chacun persévère à maintenir la référence à un horizon global de la cité. De toute façon, cet individu-citoyen, ou citoyenne, n'est plus, à la manière du précédent, un individu isolé, soudain dépouillé de sa communauté (rurale, religieuse, linguistique), suspendu de références anciennes et perdu dans une foule anonyme. Cet individu de « deuxième génération » s'active et revendique une existence sur laquelle il veut exercer une [34] prise. Il se soucie peu de se fondre seulement dans une foule. Il a plus et mieux à réaliser. Et, plus généralement, il ne veut guère être sans cesse représenté. Comme citoyen ou

citoyenne, il veut s'installer au cœur des institutions qui l'ont formé. Il veut traverser les activités pour s'y entremettre et y intercéder. Ainsi, il est situé au centre de la sujétion que les institutions ont obtenue de lui et de ce qu'il peut vouloir des institutions. Il se connaît individu et citoyen.

### *L'esthétisation des autres*

Au sein de ces mutations, la multiplication de styles de vie éclectiques est devenue acceptable. Elle flatte la juxtaposition des diffractations et raffermis des dynamiques relationnelles momentanées. Les existences individuelles en viennent à s'articuler à des réseaux qui enrichissent les rapports à soi grâce aux passages d'une expérience à une autre sous le principe d'une interchangeabilité des exigences des uns et des autres. Cette individuation sans équivoque des individus est, au demeurant, massivement soutenue par les systèmes de consommation.

Simultanément, cette individuation a des conséquences sur les rapports des citoyens entre eux. Ces rapports ne sont plus que des relations. Et, ces relations prennent, elles aussi, la pente de l'esthétisation, ne serait-ce que sous la forme de prestations sentimentales intersubjectives, vivement encouragées par les institutions publiques. Cette esthétisation des relations aux autres, excitée sans cesse ni relâche, favorise l'émergence de bonnes intentions morales. C'est même la capacité émotive qui y est sans cesse mise en œuvre. Les drames sociaux de l'exclusion - ce qui devrait être pensé politiquement sous le registre du « transformable », à partir [35] d'une compréhension politique des dominations - sont placés sous la terminologie morale de l'« indécent », de l'« insupportable » ou de la « compassion ». En ce sens, ces drames débouchent sur un activisme moral. Cela va de l'intervention d'urgence, du soulagement de la douleur et de l'humiliation jusqu'à l'accompagnement de la souffrance et la mise en avant d'une solidarité sentimentale. Mais toujours on reste pris sous la contrainte affective ou morale. Jamais on ne se range à la dimension politique. Tantôt, c'est la sympathie (sentiment par lequel on se réjouit du bonheur ou par lequel on s'attriste du malheur d'autrui) qui constitue le trait d'union avec l'autre, en laissant miroiter la possibilité d'une sus-

pension de l'affront. Tantôt, c'est la compassion (l'intention de ressentir avec autrui sa joie ou sa souffrance) qui impose de quitter le cachot de l'égoïsme où certains se confinent. Et pour parler de la sympathie dans laquelle la souffrance endurée avec l'autre se donne pour une vertu, l'individu contemporain finit par croire y trouver un mode d'expression de sa sensibilité à la cruauté « naturelle » des hommes. Pour parler maintenant de la compassion, de celui qui veut accomplir son cœur dans une aide adéquate à la détresse des autres, l'individu contemporain finit par y voir poindre l'occasion d'user de ses compétences.

Hélas ! dans l'un et l'autre cas, les systèmes de domination sont considérés comme des bornes infranchissables. On s'obstine à en éviter la question. D'émotion en indignation, c'est seulement la valorisation d'une conscience de la veille qui est entretenue. L'esthétique de l'indignation élargit le champ des réactions. Elle tient systématiquement en alerte. Et, si possible, en commun. Elle pousse chacun à solliciter des soulagements appropriés, à se construire une vocation. Ce qui est décisif, en elle, c'est la culture de soi dans la capacité à pousser un cri d'alerte [36] avec et pour les autres - le cri du veilleur. Ainsi la conscience indignée ou vigile admet-elle sa marginalisation politique, pourvu qu'on lui concède un droit à la vigilance morale. L'individu s'y installe, d'une part, dans une parole sur la souffrance et, d'autre part, dans un déni du politique.

Qui peut s'étonner d'observer que, dans ces conditions, ce sont précisément les valeurs les plus traditionnellement objectées à la souffrance injuste qui sont complaisamment réaffirmées : l'amour, la générosité, l'humanité, l'altruisme. En dehors du fait que ces valeurs sont déjà largement partagées, elles butent sur la négligence des difficultés proprement politiques (qu'en est-il de l'État, qu'est-ce qu'un peuple, un citoyen ?). Elles sont raffermies tout en contournant la nécessité de les redéfinir, celle d'enseigner quelque chose sur d'autres existences politiques envisageables, sur les transformations nécessaires du présent et la probabilité de réaliser par une pratique politique collective une cité plus juste. Elles ne sont même pas destinées à aider à envisager d'autres manières de pratiquer la politique. Elles n'engendrent que des convictions bigarrées, des styles de vie éclectiques ou des tendresses sélectives, utilisées bien souvent par les uns ou les autres pour assurer leur propre promotion individuelle.

La limite patente de cette esthétisation de l'autre se lit dans les ambiguïtés de l'usage contemporain du vocabulaire de la « victime ». Dans la plupart des cas, ce terme ne traduit rien d'autre que des cris individuels suscités par la découverte d'une impuissance. Au demeurant, il vaudrait beaucoup mieux que la « victime » traduise une opération de connaissance attachée à un projet de modification du réel. Mais, pour ce faire, il faudrait que sa contribution à l'élaboration de questions se métamorphose en indice de pratiques politiques. Le concept de « victime » favoriserait [37] alors des refus gestateurs. Chacun devrait reconnaître qu'il n'existe pas de victime en soi, que toute victime est victime de ..., d'un rapport social ou politique déterminé ; que toute victime résulte d'un rapport de domination ; qu'on lui refuse quelque chose, ou qu'elle se refuse à quelque chose ; qu'elle se reconnaît à travers des comportements, des appels, des comportements qui sont notamment des appels à une autre configuration politique. Dans ce cadre de raisonnement qui n'est plus celui du sentiment, « victime » devient synonyme d'un système d'interrogation parce que ce concept réintroduit la conscience des fractures dans un espace social apparemment lisse. Alors que, dans le cadre de l'esthétisation de soi et de l'autre, la « victime » demeure simplement mise en spectacle. Ce dernier est étalonné à l'aune des « bons sentiments ». Par conséquent, tout souligne que l'attitude d'indignation aboutit à une impuissance politique. Si elle invite à réagir, elle n'a pas vocation à dessiner des devenirs effectifs. Elle s'identifie à un esprit de conviction morale. Elle ne s'efforce au contre-courant que dans les bornes d'une absence de volonté historique.

Par rapport à la conscience antérieure des politiques du symbole, les résultats politiques obtenus ici sont à peu de chose près similaires. Ainsi la conscience individuelle soumise au symbole admet-elle d'être soustraite à la prise de décision, y compris devant l'effort coûteux du sacrifice. De manière inverse, la conscience indignée ou vigile admet sa marginalisation politique si un droit à la vigilance morale lui est concédé. L'individu s'y installe d'une part dans une parole sur la souffrance considérée comme action ; d'autre part dans un déni du politique enfermé dans un rôle de gestionnaire. L'État mort demeure au centre des deux procédures.

[38]

### *La mutation de la culture*

Le rôle joué au cœur des relations sociales par les dispositifs d'esthétisation laisse transparaître quelques-unes des mutations actuelles des sociétés démocratiques. Sans aucun doute, ces nouvelles dispositions nous ramènent à l'objet central de cet ouvrage : un « État esthétique » est un État qui fait des relations sentimentales le ressort d'un contournement du politique. C'est un État qui organise la dérivation des activités civiques vers la morale ou la fête, pour mieux se maintenir comme tel. C'est, en somme, un État mort parce qu'il se vide de la vigueur de l'exercice citoyen. Cela dit, cet État dispose encore d'un autre moyen d'action. L'efficacité de ce dernier se remarque dans les modes d'instrumentalisation - de soumission à une dépendance externe - dont la sphère culturelle et les pratiques artistiques font, simultanément, l'objet de sa part.

Pour bien comprendre ce point, il faut accomplir un bref détour. Il est nécessaire de rappeler d'abord que les sphères culturelle et artistique n'ont gagné leur autonomie sociale et politique que depuis peu. Depuis qu'elles ont supplanté les attraits politiques du religieux, notamment. L'originalité de la modernité, à ce titre, c'est que l'homme puise en ces sphères culturelle et artistique ses raisons d'être et d'agir. Cela étant, à la suite du désinvestissement des artifices de l'unité-identité symbolique, tel que nous en avons constaté la possibilité au chapitre précédent, ces sphères ont pour nouvelle affectation de favoriser les résolutions de la politique des sentiments. Elles sont mises aux avant-postes d'une réforme de la coexistence des citoyens. La circulation des objets de culture et des manières de faire qui leurs sont attachées sert désormais à renforcer des modes de « communication ». Cette [39] circulation soutient parallèlement la promotion d'une discipline civique qui est moins contenue dans les bornes d'une nation qu'elle n'est prise dans les rets d'une exaltation de préférences individuelles disparates juxtaposables.

Ce renforcement du statut de la culture et des arts a été rendu possible par l'amplification des liens noués progressivement entre l'État et

le marché. Par ce biais, culture et arts ont quitté le piédestal sur lequel le XIX<sup>e</sup> siècle les avait posés, puis ont été investis d'une mission de pacification des relations sociales. Il est vrai que pour observer ce phénomène - puis ses conséquences - il faut s'interdire de persévérer dans des remarques peu consistantes (de nature aristocratiques) portant sur la corruption de la culture par fait de marché : le marché écrase tout, désacralise et corrompt « la » culture. D'autant plus que, pour l'heure, la culture n'est pas unilatéralement happée par le marché. Elle n'est pas uniquement soumise aux normes techniques de la profession standardisée. Nous pouvons fort bien émettre l'hypothèse selon laquelle, à un certain niveau, la culture précipite le fonctionnement du marché, voire qu'elle en alimente les excitations et les fluctuations. Par une sorte de retournement intérieur, le marché qui s'était d'abord contenté d'augmenter le taux de vente de « produits » culturels déjà conçus fructifie désormais en suscitant l'invention de produits culturels qui le mobilisent.

Devons-nous vraiment laisser croire que l'intrusion des industries culturelles et la diffusion des œuvres dans les médias industriels ne favorisent jamais rien d'autre que les stratégies nues de l'utile, alors qu'à l'évidence des biens culturels comme les livres au format de poche, le cinéma, l'extension des répertoires lyriques, les disques ou les CD-ROM, résultent d'interactions qui se règlent à partir de la confrontation entre une demande amplifiée par l'acquisition de compétences culturelles, des modes de vie qui ne [40] sont pas simplement instrumentaux, une série d'inventions sollicitées et des investissements financiers ? Alors qu'à l'évidence encore, nous devons aux techniques de diffusion la possibilité d'une accessibilité culturelle renouvelée.

Au titre des inventions, quoique cet exemple ne soit pas le meilleur, beaucoup ont déjà mis en avant l'usage publicitaire de thèmes relevant de la culture scolaire. Cet usage marchand n'est évidemment envisageable qu'au terme du long processus de scolarisation renforcé depuis 1960. Autres exemples : nul n'ignore l'existence des investissements engagés par l'État pour parfaire un œil ou une oreille attentifs à des images ou des sons ayant pénétré tout le corps social - orchestres régionaux, musées locaux, écomusées, salles de danse, etc. - ; les mélanges de genres désormais pratiqués et diffusés (cirque et art contemporain, danse moderne et hip-hop, musique contemporaine et jazz, etc.) ne peuvent exercer leur impact que sur des esprits sensibles aux

ironies ou aux traits d'humour un tant soit peu cultivés. Les produits culturels savent tenir compte de la relation entre une technique inédite et la création culturelle.

Le principal effet politique engendré par cette situation est à mettre en rapport avec la désacralisation de la norme symbolique unique et unifianche. D'ailleurs, avec le développement du marché individué, l'État contemporain ne noue plus des rapports de tutelle. Il signe, de nos jours, des contrats d'aide différenciés et multiformes. Ces contrats facilitent la multiplication des expressions. Ils officialisent la possibilité de présenter en public les émotions individuelles. L'État laisse ainsi s'exercer les fluctuations des sensibilités. Il n'hésite pas à soulager les effets de la crise de délégitimation de l'unité-identité politique à l'aide de subventions allouées aux interventions qui prêtent à conforter de la coexistence culturelle (entre publics ou entre genres culturels). Par exemple, simultanément, [41] différentes formes culturelles, mises chacune sur le même plan, et s'accommodant pragmatiquement de cette distribution : la culture postmoderne et son repli sur la répétition du « déjà-vu » (un sens commun d'habitudes), la culture moderne accédant à la sensibilité d'un nombre plus grand (un sens commun conquis), la culture médiatique vivant du comble de l'amusement sans peine (un sens commun factice), la culture-mémoire qui compense des disparitions professionnelles par les signes de la nostalgie (un sens commun nostalgique), etc.

Il y a un deuxième effet, celui qui contribue à changer le sens que l'on prêtait autrefois aux conflits entre les genres culturels. Là où se reconnaissaient des dominations et des discriminations, des juxtapositions sont consenties. Chacun est disposé à enregistrer désormais l'existence de la multiplicité des pratiques, des initiatives, des antinomies du goût. Le rôle des institutions est seulement d'inspirer la conviction que cette multiplicité résulte de la dissolution de la référence culturelle unique, mais non de la dissolution de toute référence. On doit à cet effet la naissance d'une croyance qui se substitue alors à la référence abstraite. Chacun se convainc d'être habité d'une créativité qui vaut inspiration artistique. Et toutes les créativités sont censées se valoir. D'ailleurs, elles coexistent sans difficultés. Certes toute créativité démontre au moins que nous sommes tous disposés à porter les mains sur les choses sans les sacraliser. Simultanément, elle suggère que nous pouvons nous faire violence en agissant nous-mêmes. Toute-

fois, cette créativité générale, finalement, s'enchantent surtout de modèles imités qu'elle n'interroge jamais. Dès lors, la démocratie du « tout créatif » renforce d'autant l'expansion du marché des stéréotypes, à côté de l'individuation des citoyens et de la restructuration culturelle de l'État.

[42]

Emblématiques de cette restructuration sont, notamment, l'élévation des personnels du ministère de la culture au rang de « professionnels de la culture » et la mutation des citoyens en différents « publics ». Significatifs sont aussi : les commémorations culturelles pluridimensionnelles utilisées comme facteurs de cohésion ; le renouvellement des références collectives, sans évocation de thématiques conflictuelles dans l'art public ; les investissements de l'État ou des régions dans les technologies culturelles destinées à mobiliser différents publics ; le redéploiement des lieux de rencontre culturels, concomitant du renouveau urbain, etc. Mais aussi les politiques institutionnelles par lesquelles des individus sont aidés dans la formulation et le fonctionnement de leurs projets personnels.

### *Universalité et coexistence abstraites*

Insistons davantage sur le sort des sphères culturelle et artistique devenues par cette puissance de multiplication des moments centraux de la politique contemporaine de la coexistence. Ce nouvel agencement répond à l'objectif du maintien de la cohésion politique grâce à la valorisation d'une coexistence des visibilités culturelles ; objectif politique qui ne masque pas toujours le fait que ces sphères restent frappées par des oppositions internes. Car, loin de constituer des sphères dans lesquelles les agents sociaux disposent de ressources identiques, les citoyens y sont séparés par des assignations différentes. Tel est précisément le cas de la séparation entre ceux qui peuvent rester sujets de la culture et faire fructifier leur patience à la déchiffrer, et ceux qui ne peuvent peser sur elle ou sont soumis à la prégnance des modes.

Il n'empêche que le profil de ces phénomènes préside à des débats essentiels ajustés autour de cette instrumentalisation [43] de la culture

et des arts. Une querelle, en particulier, sépare, d'une part, le discours de ceux pour lesquels « la » culture se dissout et se perd dans ce cadre, et d'autre part le discours des partisans de la coexistence neutralisante du « tout est possible » en matière de pratiques culturelles. La saisie du principe de cette querelle est sans doute d'autant moins aisée que les adversaires raisonnent en référence à deux sentiments : la crainte de la décadence de l'unité politique forgée à partir d'un universel abstrait et l'approbation innocente de l'extension d'un pluralisme infini. Dans cette opposition abstraite, on voudrait ou bien retenir ce qui a été ou bien laisser faire ; tout conserver sans avoir à interroger sous prétexte de jugement partagé ou tout approuver en éludant les difficultés imposées par les rapports de force entre les différences. Dans ce dilemme, une unilatéralité et une autre s'opposent symétriquement. Cette sorte de dilemme rend incapable de comprendre les dynamiques réelles à l'œuvre dans l'époque. Non seulement « tout » ne se conserve jamais et les jugements communs sont fabriqués, mais « tout » n'est pas non plus accueilli de façon si avantageuse.

Pourquoi faudrait-il sanctifier une ancienne norme indéfectible ou prendre pour norme un relativisme en faisant croire que nous pouvons renoncer à toute règle ? La réflexion ne nous oblige-t-elle pas à admettre qu'à tout moment des règles sont produites ? En vérité, il importe moins de disposer de normes ou de les refuser toutes que de savoir quelles règles privilégier, au nom de quoi, pour qui et pour combien de temps. Point n'est besoin de dresser des modèles abstraits dans une logique de l'unique ou d'interdire les modèles dans une logique de la juxtaposition. Mieux vaut apprendre à discerner des champs de multiplicités et à les confronter. La pureté désespérée de la célébration de l'unique a quelque chose de pathétique. [44] Mais la complaisance envers la multiplicité miraculeuse entraîne à rendre la multiplicité indifférente.

Afin de sortir de ce dilemme, il convient donc résolument d'apprendre à parler de la culture et des arts en d'autres termes. Ce qui revient à chercher à sortir du processus d'esthétisation.

Mettons brièvement au jour quelques traits alternatifs. Pour en comprendre la teneur, il convient d'accepter de définir la culture comme disposition vivante et constamment renouvelée par laquelle les hommes posent (s'imposent à eux-mêmes) et accomplissent les règles de leur existence et de leurs activités. À partir de cette définition se

dessine une dynamique des cultures pour l'avenir et non plus une religion (une fonction uniformisante) ou un éclectisme (une fonction relativisante) de la culture.

Définir une telle philosophie de la confrontation culturelle procède de sept traits.

1. Affirmer qu'il est conforme à l'idéal démocratique de chercher à donner à chaque citoyen les moyens (accès aux savoirs, circulation et diffusion des savoirs) de discerner les types de règles d'existence et de pensée qui peuvent (ou non) passer pour légitimes, et de s'appropriier des compétences en matière de règles envisagées et envisageables.
2. Confirmer qu'il est essentiel de donner à chacun les moyens de connaître (par l'histoire), analyser et comprendre, puis de travailler les figures, les œuvres, les images, les discours en usage autour de lui (appropriation de l'histoire du présent). Et cela, en s'attachant à les repenser dans l'histoire globale de la culture, et à s'en servir, sans transformer cette histoire en un héritage sacré ou bridé par un testament.
3. Soutenir qu'en transformant la culture en acte effectif d'anticipation d'un futur à partir d'un travail spécifique, [45] qu'en réconciliant par conséquent les contemporains avec leur devenir, les hommes deviennent aptes à éviter de livrer la culture à des « experts », à des « professionnels de la culture ». Ils deviennent non moins aptes à comprendre que la culture n'est pas une somme de références luxueuses à diffuser, à répéter ou à vénérer, auxquelles il faudrait simplement sensibiliser. Elle constitue un mode de la formation de soi dans un rapport aux autres à tisser constamment.
4. Exiger que, dès lors, chacun apprenne à s'attarder sur des démarches plus que sur des résultats (patrimoine et œuvres légitimes). La culture doit s'inscrire dans des pratiques qu'il convient de développer. La diversité des pratiques et des disciplines composant la sphère culturelle ne requiert pas que l'on dresse des ponts ou des passerelles entre ces formes diversi-

fiées, sur le mode de la recherche fictive de facteurs homogénéisants. Elle appelle une connaissance approfondie de ces diversités et des règles de chaque discipline. Elle requiert l'organisation d'une réflexion portant sur l'articulation la plus juste de ces pratiques à partir de leur confrontation.

5. Préciser que le moment de la culture, qui a besoin de confluer avec le moment du loisir, ne se confond pas avec lui. Si la culture ne se réduit ni à un problème d'utilisation des temps non contraints afin de les « rentabiliser » ni à une quelconque satisfaction de besoins vitaux, les loisirs sont toutefois indispensables au développement de pratiques et de mondes culturels.
6. Rendre compte du fait que, comme forme de la sociabilité, la culture sollicite des discussions et des mises en écho. Sans ces dernières, pas de dynamique culturelle. Il reste, au mieux, des célébrations gouvernées par des autorités, qui imposent les œuvres légitimes, ou par des taux de vente, que l'on prend pour des valeurs esthétiques.

[46]

7. Énoncer enfin que le multiple (domaines, pratiques, etc.) est vivant tant qu'il se déploie dans la confrontation. Lorsque la multiplicité ne sert qu'à fabriquer des refuges ou des protections, des particularismes fermés sur eux-mêmes ou des subjectivités sans perspectives, elle est mortifère, elle ne promet plus rien, elle enferme.

Par les dynamiques propres de l'État esthétique, les autorités politiques espèrent maintenir l'esprit d'une unité collective souple et conforme à l'objectif d'une interrelation élargie entre les citoyens. L'horizon politique n'est plus déterminé par un modèle unique de vie commune. Il est traversé par l'image d'une unité vibrant et tressaillant fortement aux sollicitations interindividuelles. Les relations entre les uns et les autres, entre les groupes sociaux notamment, sont moins traitées dans un rapport conflictuel qu'esthétisées, identifiées comme objet potentiel d'une expérience sentimentale. Elles doivent être vécues comme en un spectacle.

Il est étrange que nous ayons fréquemment du mal à nommer ces inclinations des sociétés contemporaines. Chaque fois qu'elles se sont présentées à nous, nous leur avons attribué les qualificatifs « esthétiques » ou « esthésiques ». Nous avons même cru pouvoir les faire dépendre d'un processus général d'« esthétisation ». En ce sens, nous l'avons écrit, nous appelons « esthétique » tout État démocratique qui accroît le rôle de la sensibilité et du jeu dans les relations interindividuelles, afin d'aboutir à la valorisation d'une simple juxtaposition momentanée et éclectique d'individus « différents ». Dans cette forme politique abstraite, l'instance esthétique devient le véritable médium d'une tentative de maîtrise de l'hétérogénéité des pratiques ou des comportements.. Dans ce modèle de développement d'un universel esthétique, [47] l'existence sociale ne semble plus se heurter à des conflits ou à des dominations. Elle ne paraît pas non plus avoir affaire à la question du légitime ou du différend. Elle se déploie à partir de comportements individuels placés en interface et dans une neutralisation de toute guerre sociale par réduction des oppositions à des coexistences de traits esthétiques.

[48]

[49]

**L'État esthétique.***Essai sur l'instrumentalisation de la culture et des arts***L'État esthétique**[Retour à la table des matières](#)

Pour bien intentionnées que soient les rectifications opérées ci-dessus, elles requièrent encore des assises théoriques et des justifications. Efforçons-nous maintenant d'éclairer, à cette fin, les concepts utilisés pour soutenir cette entreprise. Car la peine prise à rectifier les obstacles opposés à la compréhension du présent ne sera pleinement récompensée que lorsque nous aurons recentré l'analyse sur la place du citoyen dans cette affaire. Les citoyens y accroissent-ils leur pouvoir sur un État dont ils n'alimentent plus la flamme ?

En l'occurrence, pour que le concept d'« État esthétique » fournisse une contribution, modeste mais efficace, au diagnostic du temps présent, il convient de le rapporter à ses sources, tout en prenant des distances avec elles. Il importe aussi de le faire fonctionner afin d'asseoir la possibilité de ses variations, non sans le confronter également à ce qui lui échappe. En ce qui regarde la source, la formule - nous avons précisé cela dans notre introduction - est empruntée au poète et dramaturge allemand Friedrich von Schiller (1759-1805). Cet auteur l'utilise dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1794). L'expression y désigne le projet de constitution d'un État susceptible de réconcilier définitivement les forces antagonistes de la société grâce à la mise en selle d'une éducation centrée sur le beau. Si un tel État arrive à placer la culture et les arts au principe même d'une éducation esthétique, les citoyens pourront élargir leur conscience, ne pas se mépriser les uns les autres et développer un idéal d'égalité. Selon cet écrit de Schiller, l'État esthétique est un État qui, par le poids du « bon goût », fait apprécier aux citoyens leur autonomie pour l'éternité

et rend définitivement à l'homme son rôle de législateur [50] de soi-même. Quant à notre approche de « l'État esthétique », elle se distingue de celle de Schiller. Elle est plus critique. Nous répugnons à suggérer dans l'État esthétique la forme d'une quelconque fin de l'histoire. Nous appliquons cette expression aux seules directives et pratiques mises en œuvre par l'État démocratique contemporain dès lors qu'il tente de résoudre la crise des « repères » et du « sens » à partir de l'extension de l'empire de la sensibilité sur la société.

Cela étant, afin de mieux souligner l'apport et les limites de ce concept, comme l'apport et les limites des pratiques de l'État contemporain, il ne saurait être mauvais de présenter le système de variation des différentes combinaisons possibles entre l'État et l'esthétique. Même hâtive, une enquête portant sur le passé et le présent laisse surgir quatre arrangements, dans lesquels l'esthétique apparaît comme un élément décisif. Il s'agit du moment actuel d'une politique esthétique civique, et des moments historiques d'une politique esthétisée (III<sup>e</sup> République), d'une esthétisation du politique (Louis XIV), d'une esthétisation de la politique (le nazisme).

### *La politique esthétique civique*

Il semble que la notion d'« État esthétique » soit surtout pertinente pour parler de l'agencement de la formation politique actuelle, telle qu'elle résulte de la description opérée dans le chapitre précédent. Une telle politique épouse, en France, les grands traits de l'héritage républicain, sur lequel nous reviendrons ci-après. L'usage des symboles de la République (statuaires, drapeaux, rituels, commémorations) persiste ; le grand récit du progrès, linéaire, continu, cumulatif, est modifié, puisqu'il faut bien y inclure quelques « accidents » dramatiques (Vichy, [51] la Guerre d'Algérie), mais reste profilé ; l'idéal d'un « sens commun » immédiatement donné demeure l'horizon des institutions. Toutefois, la politique actuelle les réinterprète, les assouplit en vue des réorientations des finalités exigées par les « crises » récentes. La politique esthétique civique rapporte ses projets publics et ses spectacles à l'impératif d'inventer des solutions afin de faciliter le fonctionnement d'une démocratie traversée par ces crises et par les

diffractions dont nous avons constaté l'existence précédemment. Parmi ces solutions, elle adopte celle de placer l'esthétique, les émotions, les sentiments, la culture et les arts en posture de régler, de manière ludique, sans contraintes impératives, les relations entre des groupes sociaux et culturels disparates. Une foule de publications ministérielles, de propos publics témoignant de cette vitalité des affaires de la culture s'enivre aujourd'hui d'exalter les mises en scène des sensibilisés en les promouvant dans les lieux publics.

Cette politique ne dissimule guère son intention de favoriser l'émergence d'un sens civique (à défaut d'être « commun ») de la juxtaposition, volontiers dispensé de sacrifier au modèle d'une unité-homogénéité de la cité. Ce « sens » inédit, qui multiplie fortement les lieux et les possibilités de relation plutôt qu'il ne définit les contenus de la coprésence, se déploie dans la tension d'une contradiction : un projet d'unité (le lieu, l'espace, ou la date) conjoint à l'admission de traits pluriels (chacun s'y expose). Ses moyens ? Transmuer les questions sociales, qui divisent, en questions culturelles, qui sont juxtaposables. Favoriser l'émergence d'une sorte de voie moyenne de l'unité politique, située entre l'assimilation unilatérale et la pure et simple fragmentation. Ses conséquences ? Adapter la société à une unité formée de simples coexistences. Le « commun » et le « sens » résultent finalement [52] de l'admission formelle des autres par chacun, ou de chacun par chacun.

Si sévèrement qu'on apprécie une telle politique d'instrumentalisation de la culture et des arts, de l'esthétique, il faut prendre garde de reconnaître qu'elle répond d'une manière spécifique à une situation précise. Elle est choisie pour favoriser une certaine prise sur les circonstances et sur une histoire qu'il faut reconstruire. Elle se compose à partir d'une série de constats lucides dont elle sanctionne pourtant le contenu. D'abord, le constat de la mainmise des « experts » politiques sur l'appareil d'État. À quoi s'ajoute un autre constat : cette mainmise a pour corrélat le désinvestissement des affaires publiques par les citoyens. Puis, vient un dernier constat : les citoyens revendiquent leurs droits, deviennent indociles face aux administrations, veulent prendre la parole. Au lieu de tirer de ces constats successifs la conclusion selon laquelle la démocratie mérite d'être activée autrement, cette politique dérive vers la recherche désespérée d'une échappatoire esthétique. Elle offre à des citoyens mués en « publics » des exercices po-

tentiels de sensations et de goûts partagés, ou des exercices pluriels, dispersés et éphémères, accessibles à tous. Ceci dans l'espoir que quelque chose de l'ordre de l'interaction demeure entre ces citoyens, sans conséquence politique directe.

Les questions sociales, les questions urbaines qui en renvoient l'écho, passant par conséquent pour des questions culturelles, se traitent sur le mode d'un pluralisme dénué de transformations envisageables. Les dominations sociales et politiques s'interprètent dans des termes masquant les inégalités sous les manifestations d'aptitudes culturelles. Les conflits d'intérêts se transcrivent en expressions culturelles plurielles proliférant sur l'érosion du « sens commun » antérieur. Ces expressions se lestent [53] implicitement de demandes politiques masquées. Tantôt, elles réveillent des résistances assoupies à l'égard de la modernité et des transformations en cours ; tantôt, elles tentent de recomposer des identités afin de mieux refuser les discriminations et les relégations ; tantôt enfin, elles se donnent la vocation de soutenir des changements nécessaires. Les arts sont particulièrement appelés à féconder ces jeux de coexistence, sous le régime d'une usure des grandes croyances collectives. Néanmoins, dans ces jeux, l'œuvre d'art en elle-même - qui a changé de nature, grâce aux efforts de la modernité artistique ou de l'art contemporain - importe peu. Ce qui compte au plus haut point, c'est la labilité qu'elle rend possible dans le dessin de repères spatiaux et temporels collectifs.

Cherchant à intensifier les dynamiques culturelles afin d'esquiver les revendications de participation politique, ce mode de traitement de l'unité du corps politique - moins de symboles mais plus d'images, moins de cérémonies mais plus de festivités - dispense un pluralisme démocratique officiel sous le règne de la culture.

D'un trait, cette victoire d'un esprit de juxtaposition des citoyens se rend lisible dans l'utilisation politique des expositions d'art dont nous attendons qu'elles proposent le modèle d'une coexistence possible de significations et de repères au sein de l'absence de norme imposée. Cependant, métissages, multiplicités ou pluralismes n'empêchent pas d'observer l'émergence de quelques dangers relatifs à cette position : entre une absence de véritable politique, une manière de rendre toutes choses équivalentes, et le leurre propre à ce fonctionnement de la culture, on s'interdit de comprendre que certaines différences culturelles sont l'écho d'une critique de la structure sociale, tandis qu'on s'en sert

pour maintenir la pacification de la société grâce à des jeux de représentation des uns par rapport aux autres.

[54]

### *La politique esthétisée*

Pour bien saisir l'originalité du moment actuel, confrontons-le avec une autre combinaison de l'État et de l'esthétique, celle que la III<sup>e</sup> République a déployée. À cette autre configuration convient le nom de politique esthétisée. Une telle politique s'empare en effet de traits de sensibilité, culturels et artistiques, sans chercher pourtant à les constituer entièrement en mode de gouvernement. Elle délègue seulement à cette sphère un rôle de renforcement au sein du processus général de construction de l'unité de la cité démocratique et laïque.

En premier lieu, ce régime d'une politique esthétisée invente une sorte de passion décorative publique, au nom de tous, une soif extrême du renouveau de l'agencement de l'espace de la vie collective, du spectacle des villes et des lieux publics modernes. Parce qu'ils engendrent les dispositions requises pour en jouir, cette passion se combine fort bien avec une attention portée à un enseignement public fondé sur un principe d'égalité et à des pédagogies organisées autour d'images héroïques, mises en circulation dans les manuels et dans les lieux publics. Elle s'accroît dès que l'industrialisation contraint à recevoir au cœur ou aux abords des villes une plus grande quantité de déracinés. Elle s'enfle à mesure que les légitimations des actions par la religion sont écartées. Elle se multiplie dans la mesure où, par exemple, la démocratie représentative choisit de matérialiser dans des symboles la source dont elle procède (le peuple), au prix de l'enfermer dans le mutisme.

L'État démocratique, dans son exercice spécifique du pouvoir, ne veut ni céder à l'Église - aux rituels de laquelle il emprunte pourtant des défilés, des sermons, des catéchismes - [55] ni attendre que l'exil hors de la campagne accentue l'isolement des citoyens. Il confie aux hommes de culture et aux artistes, regroupés en corps académiques, la tâche d'élaborer une esthétique collective. Il attend de cette dernière qu'elle s'élève contre le holisme hiérarchisé des communautés (le

poids des chefs agraires ou religieux) et lui substitue l'intégration réputée « libre » des individus à sa propre unité, fût-elle formelle.

Adossé à l'idée de nation, d'un « naïtre ensemble » unifiant, l'État instaure un nouveau dispositif de liaison (« religieux » au sens étymologique d'un terme qui signifie « relier »), d'unité et d'identification. Ce dispositif intervient en lieu et place du vide d'absolu divin sur lequel la politique démocratique moderne prospère, puisque le pouvoir n'y appartient à personne. Il englobe un grand récit du progrès, de la liberté et de la raison partagée par tous - une sorte de mythe, qui fait passer pour « naturelles », légitimes, les valeurs dont la République se réclame -, s'opposant à l'ignorance dispensée antérieurement et au despotisme. Beaucoup en attendent des effets d'adhésion. Voici alors que chacune des formes esthétiques, dans lesquelles les couleurs et les figures, les lignes mélodiques et les chansons, les façades et les rues, les mots et les idées se concentrent, joue le rôle de force d'attraction en s'établissant au cœur des relations publiques, tâchant à éveiller la sensation d'une harmonie consolidée autour de la volonté de vivre ensemble.

Cette politique d'enchantement visible ou lisible et audible dans des lieux publics déterminés, à partir de sculptures, de manifestations collectives mais aussi d'exhortations, excite les ressources virtuelles des sens, offre aux citoyens des œuvres à rencontrer, auprès desquelles nourrir leur imaginaire d'unité. Afin de composer avec ces éléments des places et des carrefours fréquentables, [56] une symbolique spectaculaire est disposée dans certains lieux publics centraux. Elle combine des formes monumentales à appréhender avec les idéaux célébrés. La constitution des symboliques républicaines, des figures et des formes permettant de signifier et de comprendre les promesses de la paix républicaine, celles de la liberté et de la fraternité, devient le motif d'un travail dans lequel écrivains et artistes, artisans et faiseurs d'urbanités se jettent avec gourmandise. Moins de ravissement ou de tact cependant dans ces beautés, qu'une manière d'appriivoiser progressivement une population qui peine à s'unifier.

En veut-on un exemple ? Les hommes politiques de la III<sup>e</sup> République ont pris le parti d'encourager la production d'une esthétique aux messages uniformes. Cette production a été conçue comme l'affaire d'un État démocratique promoteur de l'égalité et de la fraternité promises par la Révolution française. Ses caractères sont aisément repé-

rables : remplacement des signes théologiques par des signes laïques, invention d'une pompe mortuaire (dont le modèle reste l'enterrement de Victor Hugo) ou d'artefacts culturels religieux-républicains, récupération des esthétiques populaires, occultation des affirmations ouvrières. Ils sont valorisés à proportion de l'attachement profond des foules républicaines au grand récit du progrès. En même temps que l'impact intellectuel de l'école, la République mesure l'impact sensible de cette esthétique lors d'événements historiques majeurs.

Est-ce au point de pouvoir affirmer que chaque département de la sensibilité y est éveillé et s'accorde à résonner avec les autres, miraculeusement ? Dans cette esthétique, tout se passe plus exactement comme si les moindres signes utilisés (les symboles officiels, l'art pompier, accessibles dès l'école élémentaire) devaient participer à l'affirmation d'un « sens » unique du « commun ». [57] C'est de la reconnaissance par chacun d'une appartenance à un même corps qu'on attend la solution du problème de la cohésion et de l'unité politiques. De toutes parts naissent les signes grâce auxquels promouvoir l'identification à une communauté « universelle », quoique simplement nationale.

L'État est éminemment favorable à l'expansion de ce genre de productions esthésiques et esthétiques dans les lieux publics. À nos yeux, il meuble encore largement les villes que nous connaissons. Nous y avons été formé au point de ne plus remarquer en nous les effets provoqués par ces formes. Notre sensibilité à l'esthétique républicaine fonctionne, dès que nécessaire. Jusque dans les domaines les plus éloignés, une sorte de ferveur peut toujours être insufflée en nous par ces muses. Ces dernières dispensent l'énergie propre à remplir des fonctions de stabilisation et d'uniformisation des goûts et des liens sociaux. De toutes ces œuvres naissent les signes visibles grâce auxquels l'État pourra promouvoir l'identification à une communauté prétendument universelle, quoique simplement nationale. De cette émotion durable, quelques contemporains sont encore mélancoliques.

## *L'esthétisation du politique*

Nous le voyons fort bien maintenant, la politique esthétique civique actuelle ne récusé pas la politique esthétisée républicaine. Elle en parcourt les limites, en modifie les accents, mais persévère dans l'idéal de détourner les citoyens de l'action politique. Faute de comprendre cet enchâssement, on se trouve dans l'impossibilité de conférer la moindre cohérence au rapport entre l'esthétisation des relations sociales et la forme de l'État contemporain. Mettons alors maintenant en évidence [58] des propriétés tout à fait différentes des rapports entre l'État et l'esthétique, afin de disposer de bornes à partir desquelles récapituler le contenu de la notion d'« État esthétique ».

N'existe-t-il pas aussi un régime d'esthétisation du politique ? Cette autre dénomination atteste des traits distinctifs observés dans la configuration des rapports entre l'État et l'esthétique, dont la manifestation la plus éclatante correspond au règne de Louis XIV. L'esthétique y est chargée de provoquer d'amples changements dans le mode de présentation et dans le fonctionnement de l'institution politique centrale. L'autorité politique lui attache la vocation de servir les attractions et les répulsions dans le service de l'État. Outre la mission d'amplifier la fascination suscitée par la gloire de l'État, elle vise à épuiser à l'égard de l'espace, du temps, des relations, des propos, les combinaisons les plus attrayantes des affections qu'elle peut exciter. Les êtres humains qui s'y frottent avec obstination, et notamment chaque membre de la cour, y convertissent autant que possible leurs conflits en simples tragédies de goût ou en épreuves sans conséquences de leur grandeur.

Les sentiments, les goûts, les atours, les œuvres d'art, se voient à demi confondus dans une aptitude similaire à plier les individus à vivre la politique, leur rapport à l'État, de manière scénographique. En particulier selon des conditions de curiosité, de délicatesse, d'élégance, bref selon des codes de conduite instaurés par les gouvernants, qui au besoin en rédigent les articles. Les finalités de ces codes sont celles d'une réduction des antagonismes existant entre les hommes de cour à un ordonnancement public harmonieux des passions. Ce qui frappe dans ces services rendus par l'esthétique à l'État, ce sont avant

tout les mises en scène maintes fois répétées des ressorts de la [59] sensibilité. Entre la mise en scène de soi sur le théâtre de la politique, la mise en scène de l'histoire dans des allégories, les rites d'État et les attachements dispensés par le pouvoir, les liaisons entre les hommes bénéficient d'un ordonnancement fort adroit des forces civiles. Avec méthode, le politique exerce son mécénat, exigeant d'étonnantes productions et d'époustouflants triomphes. Il travaille à étendre analytiquement sa puissance, en étendant son règne sur chaque forme de relation.

Les figures les plus visibles de ces phénomènes se rencontrent dans les innombrables théâtralisations (bâtiments, jardins et jeux d'eau, cérémonies somptuaires) dont la frénésie saisit le pouvoir. Adjoignons-y les multiples circonstances privées, les rencontres, les occasions qui se découvrent à chaque instant plus vastes, au cours desquelles se dévoilent les aptitudes des uns et des autres à se mettre en œuvre et à jouer dans l'œuvre d'ensemble. Émotions et agitations se plient à la richesse des compétitions suscitées par le pouvoir. Cependant, l'agrément retiré de ces attractions esthétiques et esthétiques n'en concerne jamais que quelques-uns. Les autres assistent, de l'extérieur, aux rites d'une fraction de la société pesant sur eux.

Après quelques essais assez fructueux de la part des Médicis à Florence - amateurs d'art et rusés politiques, mais encore trop rattachés à la Renaissance puisqu'ils maintiennent l'exercice parallèle d'un double pouvoir, celui de régenter les arts et celui de les associer au politique -, Louis XIV pousse la combinaison à son maximum d'intensité. Sur un modèle newtonien, l'intention géométrique (ordre, classement, rythme et mesure) préside aux destinées des sujets soumis à un ordre élevé de théâtralisation dont la puissance stratégique et les manœuvres optiques composent une machine rigoureuse [60] articulée autour du Soleil. Aussi pouvons-nous même la prendre en flagrant délit d'« imitation » d'un certain ordre (mécanique) de la nature.

En tout état de cause, l'unité politique est octroyée et enjolivée par le roi. En vérité, le Grand Siècle centré sur Versailles, espace d'une nouvelle Athènes prétendant recréer une véritable culture esthétique, ne concentre pas tous les paramètres de ce moment historique. Il suffit ici qu'il soit pris à témoin pour une de ses inventions. L'État s'y fait auteur et acteur d'une série d'intrigues qui mènent, combinent et tranchent des relations politiques spécifiques. L'esthétique, au sein de la-

quelle domine une doctrine des allégories accompagnée des objets destinés à célébrer les naissances glorieuses, les transmissions d'archétypes, les consolidations du présent à partir d'un passé à réitérer, y joue le rôle d'un instrument d'amplification des règles souveraines.

### *L'esthétisation de la politique*

Certainement plus sombre, il existe encore une dernière borne comparative concernant les rapports de l'État et de l'esthétique. Elle correspond à la technique d'esthétisation de la politique. C'est une forme qui a fait l'objet d'enquêtes approfondies, à la mesure des tragédies qu'elle a engendrées. Elle renvoie aux politiques totalitaires ancrant leur efficacité sur l'affection (l'esthésique) des foules. Dans ce bref commentaire, le modèle utilisé sera celui du nazisme.

Cette politique majore les attachements des foules par le recours à la fascination réglée de mythes renvoyant à une origine exclusive. Elle travaille à l'identification du « peuple » à des caractères originaires (la racine, la souche, l'esprit). En supplément des effets esthésiques et esthétiques [61] des icônes officielles, des jeux collectifs de sensations et de sensibilités, la conjonction État-esthétique prend ici une forme radicale. L'unité politique visée dans ce cas est celle d'une communion mystique réalisée dans l'idolâtrie du chef omniprésent. Elle procède d'une logique fusionnelle, commanditée par un maître de vérité. Au prix d'un délaissement total de l'exercice de la volonté des citoyens et de la définition du peuple par l'acte qui le forme. Si un tel régime politique totalitaire n'est pas encore entré définitivement dans la nuit d'une histoire déchue, nous avons néanmoins acquis vis-à-vis de lui des connaissances et peut-être des méfiances précises.

Aussi longtemps qu'on restait superficiel vis-à-vis de lui, on pouvait croire que ce régime d'esthétisation de la politique scellait surtout une alliance de l'imaginaire « romantique » de l'unité politique avec les beaux-arts. L'aspect fusionnel développé par lui pouvait suggérer une telle confusion. Mais, placés sur ce terrain, les analystes ne pouvaient pas saisir une logique globale. Au mieux, ils aboutissaient à désigner une politique esthétique simplement conservatrice. Disons une politique usurpant les fonctions de direction et de législation dans

le domaine artistique, asservissant le choix des œuvres à une norme de goût. Alors, on se contentait de noter chacun des traits par lesquels l'État-parti enrégimentait les œuvres en les plaçant sous des catégories traditionnelles. Trop facile et erroné ! Le totalitarisme n'est pas un conservatisme. Sa politique n'est pas traditionaliste. L'ambition de fondre les individus dans un « peuple » uniforme, d'imposer un langage unique, un comportement codifié, le rejet de l'« art dégénéré » dans la valorisation d'une norme artistique exclusive, l'exaltation de la « musique aryenne » et l'exténuation de toute autre musique répondent à d'autres fins.

[62]

Lorsque nous examinons ces régimes du point de vue de l'efficacité de leur formule d'unité notamment, nous pouvons observer en eux la multiplication des opérations fusionnelles dont le concept d'esthétisation rend compte. Ils veulent produire le politique comme œuvre d'art. Afin de procéder en effet à la saisie de chaque homme tout entier dans un type unique (l'aryen, par exemple) et exclusif de tout autre, jusqu'à son éradication, il convient assurément de vivifier des fonctions identificatoires. Ces fonctions sont alors conjuguées avec les dynamiques de fusion. Ceci de telle sorte que les procédés d'imitation du chef imposés à chaque individu passent pour une manifestation positive d'éducation. Ces conditions incontournables confèrent en retour au chef la posture d'une effigie, placée au-delà du réel. L'invocation répétée de cette effigie sert conjointement à mieux priver le sujet humain de son autonomie critique. Le « citoyen » devient la proie d'organisations politiques attachées uniquement, du moins sur ce plan, à susciter des applaudissements et des ovations, des étourdissements ou d'autres exubérances.

La symbolique drainée autour du chef s'installe au centre de figurations mythiques, d'inventions figurées sollicitées, d'évocations syncrétiques. De plus, cette symbolique use et abuse soit des œuvres déjà léguées par l'histoire - et qui tentaient, en d'autres circonstances, de travailler à l'identification-unification du peuple dans et par l'œuvre d'art (Richard Wagner) - soit des œuvres contemporaines, même un peu distantes (le *Métropolis* de Fritz Lang et le *Travailleur* d'Ernst Jünger, par exemple). Mais, obéissant à l'appel du politique et à ses légitimations particulières par la race ou par le sang, cette tentative esthétique de dissoudre toute autre procédure d'unification dans le dé-

sert des figurations officielles n'associe ces [63] œuvres d'art, ces concerts, ces lectures que secondairement à ses mises en scène. Ce qui compte, avant tout, c'est l'effusion des corps savamment assujettis. Ces moments fusionnels dissolvent la conscience des réalités coercitives. L'unité, c'est cette fusion.

De nombreux ouvrages détaillent désormais les éléments de ce rapport État-esthétique. Pour ce qui nous regarde, il suffisait de condenser ici en quelques mots l'un des aspects essentiels d'une telle forme politique. Cet effort n'aura pas été sans dégager le ressort d'opérations politiques et esthétiques majeures.

Quel que soit le modèle analysé, il prouve, selon ses voies propres, qu'à tous égards, l'esthésique et l'esthétique ne constituent jamais, en matière politique, de simples suppléments. Entre l'État et la sphère esthétique, des liens multiples se nouent. Les forces de l'un s'accroissent de tout ce qu'y introduit l'autre.

Hormis le modèle de la politique esthétisée, ces modèles se fixent autour de l'expérience moderne de l'État, présentant les différents moyens par lesquels les hommes ont substitué des légitimations laïques et politiques, des ferments spirituels destinés à rassembler les citoyens, aux légitimations religieuses et se sont préoccupés de confier à l'État le soin de régenter les figures et les images du « lien social ». La tâche de l'État consiste dès lors à intensifier sa capacité à produire de la liaison ou à se rendre efficace auprès des individus et des masses en distillant un attachement émotionnel, grâce à la distribution de repères et de significations communs. Les mouvements esthésiques (sensations, sentiments et émotions) mis ainsi au service de l'invention de la politique laïque lui servent à déplacer les risques de débordement social, intrinsèques à des sociétés fracturées, vers le stimulant unificateur (« religieux » au [64] sens étymologique) du monde des sens, des images et des sons.

L'essentiel maintenant demeure, qui consiste à constater que l'État s'y présente comme État mort. L'État fixe la coexistence pour fin de la vie politique, sans solliciter la prise de parole et de responsabilité des citoyens. Il fonctionne comme un État isolé par rapport à des citoyens rendus indifférents et apathiques, rejetant leurs interventions en les traitant comme des objets d'administration, excluant de céder à leurs capacités à prendre des initiatives. Il se contente d'énumérer leurs de-

voirs. Il détourne l'activité potentielle des citoyens, vers un hédonisme et une esthésique dont il espère qu'ils vont leur procurer des occupations suffisamment « créatrices », ludiques, pour que chacun y puise les ressources de ses distractions et de ses agréments. Et, certes, il ne veut pas non plus qu'arrive autre chose. L'activité des individus-citoyens se borne donc à être sollicitée dans la rue par quelques ouvrages ou à solliciter des appareils (nouvelles technologies, virtuel), c'est-à-dire à réagir et à répéter des formes déjà enregistrées (du moins tant qu'on ne sait pas les détourner).

Qui prête une attention lucide à l'usage politiquement médiateur de la culture et des arts, dans les conditions actuelles, observe que cet usage est octroyé sous le signe d'une instrumentalisation des œuvres et des pratiques, sous le signe de leur devenir décoratif et marchand dans le cadre urbain, de leur enrôlement dans des imaginaires émoussés d'un collectif sans effectuation. Jules Vallès, sous la III<sup>e</sup> République, ne le reprochait-il pas aux usages politiques de l'esthétique lorsqu'il fustigeait le risque d'un nouveau mysticisme (voir des citoyens se mettre à chanter des cantiques ou réapprendre les adorations) ? Mais l'esthétique politique [65] peut-elle être autre chose que cela : la gestion d'une série de médiations placées au carrefour de révoltes potentielles et des raisons de l'État ?

[66]

[67]

## **L'État esthétique.**

*Essai sur l'instrumentalisation de la culture et des arts*

# **Le dépassement de l'État esthétique**

[Retour à la table des matières](#)

Les manières d'exercer la politique envisagées actuellement persèverent à contourner l'exercice de la parole directe et la prise de responsabilité politique des citoyens. Elles préfèrent pratiquer le détour, ajointé à la mise en place de voies de consolation. La crainte de devoir tenir compte de l'intervention des citoyens rend les hommes politiques et les États inventifs, au point qu'ils espèrent, au-delà des crises, se donner les moyens d'une reconquête du consensus grâce au rassemblement contingent et éphémère résultant de la coexistence des expressions culturelles et affectives particulières. Une population en fête, des spectacles de rue et dans les rues, des commémorations, des défilés avec scénarii interactifs, des expositions et des festivals médiatisés, après tout, n'ont pas, jusqu'à présent, servi systématiquement et exclusivement l'État dans le cadre d'une démocratie et d'une république procédurières ou mortifères ! D'une cosmétique d'État, on peut bien vouloir tester l'efficacité à l'encontre du climat naissant de dispersion !

Notre parti pris, le lecteur l'aura compris, n'est pas celui-là. Si cet essai n'a pas cherché à délivrer une vérité toute faite, il ne souhaitait pas non plus se contenter de décrire les « choses culturelles » en les laissant telles quelles. Après avoir tenté de rendre la réalité présente intelligible, il voulait faire droit plus explicitement à deux objectifs engagés dans cette réflexion dès l'introduction de cet ouvrage : reformuler plus adéquatement la question politique et fournir quelques moyens à une relance du domaine esthétique qui n'aurait plus la vue

bornée par une politique culturelle gestionnaire. Pour nous, le [68] « déclin » de la civilité et de l'urbanité, et « l'affaiblissement » de la citoyenneté ne résultent ni d'un déficit de croyance à l'égard des symboles ni de la débâcle de la foi envers les grands récits du progrès. Outre d'autres paramètres qui n'appartiennent pas à notre champ de recherche, ils tiennent surtout à l'interdit fait à chaque citoyen d'intervenir dans les affaires publiques. Comment pouvons-nous poser le problème de la cité, de l'histoire à accomplir, de l'existence, si nous ne disposons d'aucun moyen d'expression publique, de confrontation et de délibération effective ? Il reste tout au plus à osciller entre le désengagement total, le ressentiment et la révolte spontanée.

Il est non moins clair à nos yeux que la culture et les arts ne peuvent servir de substitut à une politique absente, ou à une politique réduite à la seule gestion du présent. Certes, à condition de respecter leur autonomie, la culture et les arts nous apprennent bien quelque chose. Et quelque chose sur nous-mêmes. Ce que les œuvres culturelles et les œuvres d'art permettent de mûrir jusqu'à un certain degré, c'est que nous pouvons toujours agir, agir à plusieurs, poser des règles d'existence et repenser ou transformer ces règles. Elles expliquent finalement par elles-mêmes que : ce qui est imposé comme unique ne manifeste qu'un impérial universel abstrait ; ce qui est seulement laissé au déploiement multiple sans contact n'indique rien d'autre qu'une confondante différence abstraite. En ce sens, elles exposent aux yeux de tous que ce qui est pluriel n'est pas dépourvu de toute universalité et que ce qui est universel peut fructifier dans le pluriel.

Loin d'escamoter le débat nécessaire sur la signification et la forme de l'universel, les œuvres indiquent donc des pistes de réflexion. Une universalité concrète, en matière politique, est possible, qui ne saurait résulter que d'un [69] rapport critique des règles politiques entre elles et d'une mise à l'épreuve des règles par chacun de ceux qui par la suite s'y assujettit. L'universel peut se donner sous la forme du mouvement, sous une forme locale et momentanée. C'est ce qu'il faut montrer maintenant, pour sortir des impasses de l'« État esthétique ».

## *Une éducation par les œuvres*

Concentrons-nous d'abord sur les expériences artistiques et esthétiques qui peuvent être entreprises par chacun de nous. Par exemple, exerçons-nous à approcher la profusion artistique contemporaine dans laquelle les œuvres demeurent au principe d'une « communicabilité » mais non d'une « communication ». Par exemple encore, exerçons notre esprit à effectuer une critique esthétique sans tomber dans la sanctification des pratiques. Enfin, exerçons-nous encore à prendre au sérieux l'art contemporain. Nous constaterons alors qu'il n'est pas certain que les œuvres d'art se soumettent si aisément et si uniment aux processus politiques précédemment décrits. Approchées autrement, elles nous indiquent, sans nul doute, d'autres dispositions en nous-mêmes et d'autres dispositions à prendre que celles des politiques esthétiques civiques.

Et, en effet, à la faveur de ces exercices, nul ne peut douter qu'il faille s'éduquer à regarder (entendre, toucher, etc.) les œuvres, chacune pour elle-même et chacune selon son genre. Il dépend effectivement d'une formation que nous apprenions à discerner, à juger les œuvres d'art, non pas de manière unilatérale à partir d'un unique consensus de goût ou d'une prétendue absence de jugement envisageable (l'exaltation de ses sentiments propres), mais de manière plurielle à partir de jugements rapportés aux types d'objets appréciés. Puisque les [70] confrontations avec les œuvres ne procèdent jamais d'une sensibilité vierge de toute culture, ou d'une adhésion spontanée à « la » culture, il dépend non moins d'une formation que nous soyons conduits à approcher les transformations qui font et défont les œuvres. D'où il résulte que nous pouvons nous laisser entraîner à la rédaction de quelques orientations en vue d'un programme d'enseignement des arts ancré dans la confrontation avec les œuvres et non dans une politique esthétique civique. Voici quelques partis pris de ce que nous pourrions appeler une « responsabilité politique à l'égard de l'éducation artistique » qui ne chercherait pas à instrumentaliser les arts :

- Apprendre à chacun qu'il n'existe pas d'approche, de jouissance, de révélation innée des œuvres ; et à l'inverse, que les œuvres ne sont jamais données au public selon l'évidence naïve ou factuelle d'une simple présentation. La disposition affective la plus immédiate ne signifie rien d'autre que la victoire de la médiation, la plus puissante (le passé figé, l'opinion dominante) ouvrant sur les œuvres ;

- Apprendre à chacun à se battre contre son propre horizon d'attente. Ce dernier pèse d'un poids très lourd sur le désir d'approcher les œuvres d'art. Ses prescriptions décident du visible, de l'audible, de l'évidence même de l'art (le consensus autour d'une définition légitime de l'art), d'une certaine idée de l'art et du beau, évidence d'une législation selon laquelle une « peinture » correspond à un « tableau », un « tableau » « représente » grâce à une perspective, un « soleil » a nécessairement une teinte « jaune », une fiction est un « récit » et un « récit » est « linéaire », etc. Évidence d'une « nature » de l'art, d'un « naturel » esthétique ;

- Apprendre que nul ne peut restreindre la relation à l'œuvre aux seules affections individuelles provoquées [71] immédiatement. Outre la nécessité de chercher à connaître sa propre sensibilité, ce qui l'emporte ici c'est la nécessité simultanée d'apprendre à lire (toutes) les œuvres à partir de la relation qu'elles instaurent avec le spectateur, de ce qu'elles rendent manifeste dans les sens. Ce n'est qu'une manière d'approfondir cette relation en se donnant les moyens de mettre son « moi » en mouvement, de se confronter à autre chose que soi, de parler l'œuvre sans se parler en elle ;

- Apprendre à étendre cette éducation à d'autres apprentissages permettant à chacun de s'extraire de sa sphère habituelle et de son tissu de vie quotidien. Par exemple, à l'apprentissage des transformations de l'œuvre, chaque fois unique mais jamais immuable dans le temps (dégradation), dans son histoire (extraction de son contexte) et dans son statut social (son devenir). À celui des transformations du rapport à l'œuvre (fabrication de cultes, fabrication du consensus et de la hiérarchie autour des œuvres majeures-mineures, revalorisation-dévalorisation des œuvres), de la lecture des œuvres, des catégories employées pour saisir les œuvres, des institutions médiatrices qui changent les significations des œuvres (et parfois laissent croire qu'elles n'ont pas d'histoire). Insistons sur l'importance qu'il y a à comprendre comment l'universalité vient aux œuvres, non par essence,

mais par conflits, relectures, revisites, polémiques sur les attributions, sur l'importance, interposés ;

- Apprendre à observer comment les œuvres entretiennent des rapports privilégiés entre elles. Qu'il s'agisse de rapports de répétition ou de critique, voire d'interrogation, les œuvres se tiennent les unes vis-à-vis des autres en rapport d'écho. En cela, il importe d'apprendre à les observer en construisant des liaisons entre elles. Il est essentiel de les entendre en organisant des rebonds d'une [72] œuvre à une autre. De la même manière, les œuvres instituent des relations critiques avec les savoirs (en outre des savoirs propres de chaque pratique artistique) et les autres domaines de la culture ;

- Apprendre que l'essentiel du jugement de goût réside moins dans une affirmation immédiate que dans les confrontations dans lesquelles il peut être investi. Au sein de ces confrontations, les spectateurs se transforment. Ils modifient leurs affirmations premières grâce à la discussion avec d'autres jugements et des jugements étayés. Ensuite, ils peuvent passer de cette rencontre à l'échange de propos au cours desquels les discussions amorcées composent autant de métonymies d'une cité vivante. Une sorte d'espace de discussion se constitue ainsi dans lequel chacun apprend que nous avons nous-mêmes à produire aussi le contenu de notre temps.

Autant, donc, il n'y a guère de transparence communicationnelle ou consensuelle à attendre des relations ainsi établies, autant chacun doit s'occuper de savoir ce qu'il peut dominer, et comment, dans ce qu'il voit, entend, etc. D'ailleurs, nulle doctrine générale ne saurait se substituer à l'exercice entrepris à l'occasion de la fréquentation des œuvres.

### *Une culture vivante*

Comment ne pas pressentir par là qu'un déplacement s'accomplit ? Plus nous progressons dans cet essai, plus il est clair que l'instrumentalisation de la culture et des arts, puis les controverses suscitées par elle et portant sur l'universalisme ou le relativisme de la culture, nous livrent des réponses politiques insatisfaisantes. Tel est d'ailleurs dans

ses grandes lignes l'enjeu des débats contemporains que les impasses de plus en plus flagrantes des positions [73] déployées vis-à-vis du monde tel qu'il va doivent donner lieu maintenant à des rectifications. Le caractère unilatéral des positions adoptées, l'universalisme et le relativisme abstraits, ne peuvent plus convaincre de leur bien-fondé. Il devient même urgent d'éclairer et de réorienter les formes de désespoir nées à la suite de leur énonciation.

Les essais, les expériences, les pratiques en archipel de la culture et de l'art contemporain ont d'ailleurs pour propriété de déstabiliser ce genre de controverses et d'ouvrir la porte à des développements sans précédent. Tout à fait en marge des inquiétudes nostalgiques des universalistes ou des cynismes des relativistes abstraits, les arts n'hésitent pas à persévérer dans un travail vivant qui n'a besoin pour se soutenir ni d'amertume ni de dérégulation. Ils redonnent plutôt espoir en une histoire qui demeure à accomplir en dessinant des positions critiques vis-à-vis des instrumentalizations.

Au cœur, par exemple, de ce que nous appelons l'art contemporain - c'est-à-dire au cœur de pratiques artistiques qui travaillent actuellement les sociabilités, les manières d'être au monde et les dispositions des sentiments -, une multitude de travaux dit qu'il est encore possible d'œuvrer, de travailler à faire advenir quelque chose. L'art contemporain, dans ses formes, ses dispositifs, ses multiplicités, ne cesse de nous réapprendre à prendre des distances salutaires avec ce qui est et à élaborer des sociabilités différentes.

En lieu et place d'une médiation culturelle et artistique passive, pourquoi ne pas délivrer des médiations qui activeraient les esprits en délaissant les modèles ? Ce type de médiation chercherait à :

- se défaire de la mystique culturelle patrimoniale en prenant avidement fait et cause pour des pratiques vivantes ;

[74]

- montrer sans cesse des changements d'orientation dans l'histoire des œuvres, en confrontant ce qui est reçu et ce qui s'accomplit ;
- rappeler que rien n'est donné si rien ne s'engendre ;

- apprendre à chacun à accepter de venir devant les œuvres pour s'y affronter au poids de ses habitudes ;
- reconnaître et mesurer l'ampleur des problèmes posés par les œuvres, en mettant sans cesse en contact les milieux de la recherche (historiens d'art, sociologues, etc.) et le public ;
- inciter promptement à discuter des œuvres, à rencontrer les goûts des autres et à multiplier les sociabilités puisque l'art n'est pas une affaire purement privée ;
- concevoir ces discussions comme des manières de prendre ses distances avec les goûts imposés, les références obligatoires, les lieux communs toujours disponibles.

Une telle médiation différenciée, selon les œuvres et selon les publics, aboutirait finalement à obliger chacun à repenser la question politique en la dissociant de ses rapports avec les effets esthétiques. La politique ne renverrait plus ni à la volonté d'instaurer une religion des arts ni à celle de laisser faire toutes choses arbitrairement. Elle déterminerait des approches chaque fois spécifiques, par l'intermédiaire desquelles se confirmerait la nécessité de réclamer la formation de citoyens disponibles et attentifs à leur ouverture sur un avenir dont ils sont les seuls à pouvoir définir les règles.

Sans doute le déroulement de cet essai a-t-il permis à chacun de se faire une idée des éléments centraux constitutifs de notre position. Si les politiques esthétisées examinées jusqu'ici ont, chacune à un titre ou à un autre, visé à instrumentaliser la sensibilité, la culture et les arts, à mettre des faveurs sentimentales au service de l'unité figée du corps social et politique ou à soumettre les valeurs à l'agencement d'une coexistence entre les citoyens, il [75] convient d'indiquer maintenant par quel biais une politique non esthétisée peut être prise au sérieux et développée. En l'occurrence, une telle politique sans régulateur moral ou esthésique demeure plausible. L'ère de la politique esthétisée peut en conséquence prendre fin. Et avec elle le mythe d'une culture immédiatement universelle ou le détournement du champ artistique en vue de lui faire incarner les missions de la politique.

## *Une politique politique*

Alors, qu'en est-il en définitive de la politique, si nous décidons de l'aborder de front ? Si nous décidons de ne plus la contourner en imposant à chacun le surplomb d'un monde commun prédéfini, des dogmes portant sur un « lien social » non-interrogé, la fascination des esprits ou la coexistence dans le bien-être culturel, le beau public ou les fêtes officialisées ?

Il nous faut maintenant chercher à définir les traits d'une politique qui ne placerait plus les légitimations sous l'emprise de la médiation esthétique. D'une politique qui les placerait plutôt sous le signe de vifs débats et de différends. Cela revient à cerner, si possible, un univers vivant de la politique qui n'aurait plus vocation à substituer formellement des œuvres au désœuvrement social et politique, qui n'aurait plus à tenter de substituer des citations d'œuvres aux grands récits désagrégés. Qui aurait encore moins à aliéner les citoyens dans l'assurance naïve d'une grande transparence de la « communication », mais qui, en revanche, aurait à faire droit à des paroles et des actions, à des conflits maîtrisés, à des expériences et des projets, à une histoire qui reste sans cesse à engendrer.

Ce que beaucoup croient constater en usant des expressions tapageuses de « désaffection du politique », [76] « déficit démocratique » - et qui relève du processus d'esthétisation - est entièrement apprécié à partir du présupposé d'une situation antérieure idyllique. De leurs propos se dégage une étrange faiblesse du jugement politique. Ce jugement ne cherche jamais à dessiner l'espace d'un engendrement ou celui d'une parole qui rendraient intelligibles des existences souvent dominées. Il se satisfait de justifier ce qui a déjà eu lieu, en prenant pour ligne de conduite l'impératif de laisser en l'état les désespoirs intenses, les déceptions immenses, les pressentiments funestes, les résistances ou les critiques envers ce modèle antérieur. Il est la proie de l'état de fait. Il se contente de substituer des idoles rafraîchies aux précédentes déchues. Il s'abandonne ensuite à des consolations et en appelle par exemple à la régénération de l'instruction civique ou des va-

leurs éducatives pour résoudre des problèmes de pratique politique, sans engager par ailleurs de redéfinition critique de ces valeurs.

Certes, les confusions de la situation actuelle et les conditions de la vie contemporaine aident peu à appréhender comme ébranlables les pouvoirs, les organisations, les valeurs, les habitudes qui paraissent résister aux instabilités du temps. Les confusions politiques les plus entretenues conduisent même à dénoncer comme terroristes toutes visées pratiques de transformation des divisions sociales. Nous pouvons, à d'autres égards, nous appesantir sur les fragilités induites par la crise économique, les mutations dans le travail, le chômage et les exclusions sociales, les conditions de l'intrusion du marché mondial et les égarements de la société civile, pour justifier certaines passivités et certains ressentiments. Nous interdirons-nous pour autant la démarche de poser politiquement les problèmes politiques, en l'occurrence, ici, des problèmes qui sont à la fois spécifiquement politiques et ceux de la politique ?

[77]

Qu'en est-il, en effet, de l'exercice de la politique s'il ne consiste guère, précisément, à affirmer des possibles dans les domaines où se confrontent les citoyens et les citoyennes : la ville, les instances de pouvoir, etc. ? Des possibles qui peuvent faire l'objet d'initiatives. Pour nous, la politique doit avoir horreur de la gestion, fût-elle « rationnelle », dans la mesure où cette pratique d'un État mort dissout toute difficulté sociale dans une réponse technique, quand elle ne la soumet pas aux rythmes, par avance acceptés, des « contraintes » économiques. Il n'y a d'ailleurs qu'un seul critère pertinent pour juger d'une politique, celui de sa légitimité à accomplir un dessein. Ce ne saurait être celui de sa réussite à maintenir ce qui est, car, dans la politique, il y va du juste. Or celui-là n'est jamais satisfait. Il y va également d'un fléchissement du présent en direction d'un autrement que nous pouvons au moins faire l'effort de mettre à l'essai. Il y va enfin de la nécessité de rappeler constamment que tout ne se vaut pas et que les consensus se fabriquent souvent à coups d'artifices.

Au demeurant, le possible lui-même, une fois essayé, ne doit pas répugner à sa propre remise en cause. S'il tend à déboucher sur le choix du souhaitable, il se fait en outre saisie de ses propres limites afin de mieux appeler leur dépassement. Le possible structure la rai-

son pratique en l'appelant à rompre à chaque moment avec ce sommeil qui s'accorde à la préservation des situations acquises. En se muant en projets, il nous presse de rejouer le politique, c'est-à-dire de rappeler opportunément que la cité est une construction à réengendrer sans fin. Après tout, que veut-on et que faut-il vouloir ici ?

En premier lieu, il faut sortir de l'hypothèse selon laquelle la coexistence citoyenne pourrait passer pour une forme politique éminente. La coexistence ne fait ni une [78] société ni un État vivant. La coexistence entre les citoyens et les citoyennes n'est même pas entièrement à construire à partir d'un hypothétique isolement ou enfermement sur soi. La coexistence existe déjà. Chacun peut apprendre à découvrir sa réalité historique, puisque nous sommes et demeurons des êtres sociaux et politiques, indissociables des rapports avec les autres. Mais cette coexistence ne fait pas, politiquement, société. Il faut ensuite se détacher du mépris dans lequel beaucoup tiennent désormais l'action politique, se distancier encore de l'état de confusion dans lequel la politique est tenue, en montrant au passage que la condamnation nécessaire de certaines politiques ne peut signifier la condamnation de toute forme de politique, sinon à renoncer à la citoyenneté même. Il faut enfin reconnaître que l'action politique constitue le moyen le plus efficace d'une assomption de la coexistence immédiate, par transformation, à la dimension de formes politiques concrètes et légitimes.

Une telle investigation est-elle si éloignée des principes de réflexion que [Jean-Jacques Rousseau](#) (1712-1778), par exemple, appliquait à des considérations assez semblables aux nôtres ? N'a-t-il pas entrepris une critique féroce des médiations esthétiques abstraites dans le cadre de l'esthétisation du politique, en valorisant à son encontre des pratiques politiques démocratiques ?

Nous trouvons, il est vrai, toute une série de remarques sur ces thèmes dans des textes divers, rédigés par Rousseau. Bornons-nous pour l'heure à une référence à la *Lettre à d'Alembert sur son article Genève*, dans le VII<sup>e</sup> volume de l'*Encyclopédie* (1758). La mise en question des spectacles royaux, qui par ailleurs sont pour la plupart privés, y est encadrée par la critique d'une politique qui soumet une multitude, fait des sujets (du roi) des serviteurs, et du sens de l'existence une valeur religieuse. Ne [79] peuvent être encouragés et soutenus, écrit Rousseau, que des spectacles dispensés dans un cadre répu-

blicain, car là seulement les sujets sont concrets, citoyens, législateurs et agents d'eux-mêmes et du sort de tous. Alors, le spectacle convient parce que le spectateur se reconnaît dans le spectacle qui le reconnaît à son tour. En libérant ainsi la politique et le spectacle l'un de l'autre, l'un de l'instrumentalisation par l'autre, Rousseau opère une double torsion. Il donne sans doute à la politique une chance de réaliser un régime politique seulement possible. Il donne simultanément à l'esthétique une chance de se consacrer vraiment à l'éducation de la sensibilité.

La « république », ajoute Rousseau, n'instrumentalise pas les arts. Elle les requalifie dans la mesure où ils favorisent non l'amour-propre mais une pure joie dont l'objet n'est pas substitutif. Dans la « république », ce sont les citoyens eux-mêmes qui ne souffrent plus les spectacles octroyés. Ils veulent organiser eux-mêmes le seul vrai spectacle qui convienne : le « peuple » s'apparaissant à lui-même dans l'acte qui le fait tel (et le sépare de la foule ou de la masse) et retrouvant dans le spectacle de lui-même quelque chose de sien. Cette création du peuple (le peuple se créant et créant son spectacle et lui-même comme spectacle) n'a rien à représenter sinon la liberté elle-même. Le peuple associé se donne en fête : « Donnez les spectateurs en spectacle ; rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis. » Par son action et sa parole, il donne lui-même sens à son existence, parce que cette action favorise la réalisation du juste qui n'a aucun rapport avec la soumission de la multitude.

Grâce aux attendus de cette intervention, nous voici donc nous-mêmes placés à un tournant. La pratique politique, et son potentiel de confrontation, est bien remise [80] en avant. L'esthétique n'y joue ni le rôle de supplément ni le rôle de médiation extérieure. Elle donne aux relations démocratiques la forme libre de l'unité voulue. La politique rassemble autour d'un projet commun et l'esthétique fournit l'une des images des réalisations possibles de ce projet. Cela est acquis.

Il n'empêche que, pour autant, Rousseau nous laisse devant une difficulté. Le type de joie publique circonscrit tient au présupposé (rousseauiste) d'une unité originaire de la cité démocratique (transparence, ouverture, réciprocité) ressaisie dans l'unisson festif des cérémonies républicaines. Ce qui frappe alors dans la perspective qui se projette ainsi, c'est que le recadrage politique impose assurément une

conception de la société qui n'est pas la nôtre, puisque nous savons cette dernière divisée.

### *L'apprentissage dans et par l'action*

L'inconvénient le plus caractéristique des politiques précédentes se condense dans le projet de réinventer constamment du sacré afin d'écarter la part obscure des individus et des foules, dans l'imposition aux intérêts de sublimations violentes. Lorsque nous en décrivons les symptômes (sacrifice, conversion, adhésion, foi), ce sont essentiellement des vénérationes qui sont circonscrites. *A contrario*, ce qui devient fondamental, c'est donc de reconstruire le problème politique, celui de la cité et de la citoyenneté, à partir d'un plan d'immanence, d'arriver à définir des représentations et des formations politiques qui ne prétendent transformer la particularité de chacun par aucun des biais répertoriés : la religion du politique, la nation, l'appel du sens, un sens commun uniforme. L'option ainsi dessinée, celle d'une modification de soi dans l'action, vise à fonder les pratiques des citoyens et [81] des citoyennes dans les pratiques elles-mêmes et les transformations dans un travail sur soi. Elle rend le recours transcendant ou l'universalisme abstrait futiles, sans pour autant échouer dans le pragmatisme ou le relativisme.

En quoi consiste la tâche centrale du moment présent sinon à penser, par conséquent, l'engendrement du citoyen et de la citoyenne à partir de l'individu sans mention d'un élément transcendant, sans regretter que l'humain soit aussi un individu affecté, ni l'abandonner à une forme de vie utilitariste, valorisant les seuls bénéfiques comptables ? Elle consiste à penser la modification du citoyen sans risquer de l'enfermer dans une morale civique du devoir et de la contrainte ou sans le brider dans des systèmes de consolation abstraits. Bref, la tâche comprend la considération positive des affects, l'augmentation de la force de certains d'entre eux et la connaissance de la manière de les rendre cruciaux pour une pratique politique développant des rapports interindividuels. Peut-on d'ailleurs enseigner longuement à chaque citoyen qu'il importe de désirer « penser (effectivement) par

soi-même » tout en refusant d'attribuer à chacun les moyens de réaliser cet engagement ?

Cela affirmé, n'est-ce pas l'action elle-même qui peut provoquer un tel engendrement ? Que constatons-nous, en effet, dans le moment même de l'action ? Le désordre des agitations ne reste pas sans mesure. Des clarifications s'opèrent au cours des confrontations avec le monde et les autres. Des dispositions réciproques se lient entre elles. La combinaison des actions dessine enfin un champ de forces, au point que chacun s'y oblige en permanence à moduler ses désirs, à ajuster ses prétentions, à façonner ses hardiesses. Entre les oppositions, ou les liaisons activées, et les contradictions déployées, ou réellement vécues par les consciences qui agissent, s'organisent de subtils [82] échanges qui ne cessent d'abord d'inspirer à chacun le sentiment de modifications de soi nécessaires, puis l'idée de transformer sa propre trajectoire et celle de tous. Le sujet de l'action s'apprend dans les changements que lui imposent les actions réalisées avec les autres, démontrant ainsi, qu'à l'évidence, l'apprentissage concret des responsabilités a largement autant, voire plus de poids sur les modifications de soi que les appels à une transcendance. Dès lors qu'on ne dissocie pas l'action, le sujet de l'action et ses opinions pratiques, les mutations prescrites à l'agent épousent les transformations imposées par l'action au réel. La différence de nature entre les deux plans n'interdit pas de comprendre qu'en vivifiant les efforts de l'esprit (délibérations, mesures, raisons communes), l'action peut devenir elle-même le « moteur » d'un dépassement de chaque particularité.

Présentons plus précisément cette formation intrinsèque à la sociabilité pratique. Chacun observe que la sphère de l'action politique et historique contraint à rencontrer la critique incessante des règles factuelles et plus particulièrement des règles muées en décrets immuables. Par conséquent, cette sphère alimente une opposition chaque fois constatable entre ce qui est socialement admis et ce qui est en cours de formation, entre ce qui est et ce que l'on peut accomplir, au détriment de la confusion habituelle du réel avec l'idéal, afin de le rendre immuable. De l'action ne cesse d'émerger la catégorie du possible, catégorie de la pratique et non catégorie de la théorie. Le possible, ce sont d'autres règles à élaborer que celles qui ont cours, des distorsions à faire valoir, des distances à prendre. Ce sont des confrontations à renouveler, des jeux de domination et d'exclusion à maîtriser,

des perspectives à essayer. Ne débouche-t-on pas ainsi sur une saisie des enchaînements envisageables malgré les résistances, sur [83] une pratique de la décision qui distingue des préférences parmi les possibles et désigne, dans l'action organisée en archipels de citoyens, l'ultime auteur de l'histoire ?

Nous sommes conduits par là à reconnaître que c'est au sein même de l'action et du désir d'action que l'individu rencontre au plus près l'ensemble de la société et peaufine sa citoyenneté. En quoi, il n'est guère besoin de solliciter abstraitement la part de la société en l'individu. L'action publique et civique procède par elle-même à la mise au jour des sociabilités et des différends à partir desquels elle est amplifiable. Par son rôle intégrateur, elle incline à pousser plus loin le désir d'intervenir dans les affaires publiques, tout en maintenant la vigueur des oppositions, des luttes internes, des pratiques diverses de socialisation, dans la solidarité collective.

Certes, l'action publique n'a pas cette vertu individuelle de dépassement de soi sans douleur ni difficulté. Et le désir individuel ne se convertit entièrement à cette dynamique que si elle peut déboucher sur des bénéfices pour tous et pour chacun. Nous savons expressément que l'action ne constitue une véritable libération par rapport à l'univers restreint du « moi », de la famille, etc., qu'à ce prix. Seule l'action publique qui emprunte à l'universel accroît le sens de l'existence particulière. Il n'y a pas d'autre médiation politique positive.

D'une certaine façon, nous pourrions dire que nous avons de la chance. La chance de pouvoir articuler nos réflexions et nos actions à des terrains plus favorables que ceux dont disposaient nos prédécesseurs. Les facteurs de prédominance d'une procédure de légitimation des pensées et des actes sur les autres s'amoindrissent. Les différentes possibilités d'engager des procédures de légitimation se heurtent plus vivement. Les affirmations théologiques, les orientations absolues, sont reléguées au [84] service de fossiles idéologiques et de succédanés de la religion. Du coup, ce qui prévaut, c'est le discutable en tant qu'il a à nous garantir contre les asservissements et contre la prédominance toujours concevable de la force. En un mot, les citoyens, après avoir assisté à la déroute des abstractions, doivent se charger de repenser et redéfinir le juste en s'affrontant et en polémiquant, du moins sans se contenter de céder à des accords fortuits.

Comment ne pas voir que nous avons atteint un nouveau palier, un nouvel âge de l'existence, dont la force est de se défaire encore de la prégnance du théologique, fût-il laïque ? La théorie de l'État, les recours esthétiques, les relations des citoyens entre eux, demeureraient, jusqu'à une date récente, imprégnés de théologie sécularisée. Et certains veulent les maintenir ou les redéployer autrement.

Nous pouvons décider d'en sortir définitivement. Alors, aussi loin que se déploie devant nous un abîme de douleur, c'est tout le sens de l'existence qui vient au jour. Un sens qui n'a pas à surplomber l'existence, à conduire les hommes de l'extérieur. Un sens de ce qui est à accomplir.

[85]

**L'État esthétique.***Essai sur l'instrumentalisation de la culture et des arts***Communion ou solidarité ?**[Retour à la table des matières](#)

En circonscrivant cette question de « l'État esthétique », nous avons fait l'effort de présenter les apports de cette orientation de l'État contemporain. Mais aussi les impasses dans lesquelles elle nous enferme. Afin de sortir de ces dernières, nous avons montré que la culture et les arts ont des choses - sans doute plus « politiques » par ailleurs - à nous apprendre, qui ne consistent pas en une simple réconciliation ou communion du « peuple » avec l'État. Cela étant, nous avons non moins expliqué que l'univers de la politique doit être simultanément repensé. Pour nous, la politique, en effet, n'a pas pour vocation de substituer formellement des œuvres au désœuvrement social et politique, de substituer la citation d'œuvres aux grands récits désagrégés de l'histoire ou de dispenser l'assurance naïve qu'une « communication » étendue peut raffermir le « lien social ». Soumise à ces pratiques, elle ne correspond à rien d'autre qu'à une technique de gestion des bonheurs consommatoires. Ce que nous appelons la politique définit plus exactement le moment, toujours renouvelé et extensible, où les citoyens font droit à des expériences et des projets, à une histoire qui est encore à accomplir.

Car quoi ? Par la grâce des fêtes, des commémorations, des célébrations, des œuvres d'art public, serions-nous donc définitivement heureux, égaux et justes ? Ces rituels réussissent-ils à ce point à nous permettre de fuir devant la réalité ? Au point de nier qu'il faille transformer autant que possible les situations de souffrance et d'injustice criantes qui se déploient devant nous : redistribution des violences faites aux victimes, exclusions et racismes, [86] imposition de direc-

tives absurdes sous prétexte de « nécessité », sacralisation des particularismes, mais aussi crise de la citoyenneté et de ses rapports avec la nationalité ? Les rapports de force et de domination n'ont pas disparu malgré l'insensibilité aux injustices, malgré des instances de contrôle de la violence (organisations nationales et internationales) qui ne font rien d'autre que de maintenir une chape de plomb sur les protestations, malgré les effets de l'esthétisation des relations sociales.

En dépit des discours satisfaits ou des ignorances, nous répugnons à croire que nous ne pouvons rien à l'ordre actuel du monde. Dans les impasses de la voie esthétique, se loge la nécessité de faire toute leur place à la politique et à la justice. Sur ce plan, nos contemporains manquent sans doute moins d'affirmations péremptoires - nous croulons en effet sous les impératifs normatifs et les imprécations - que de moyens conceptuels de discernement. Nos contemporains ne souffrent guère d'un abandon du sens, d'un déficit d'orientation. Ils manquent de moyens de réflexion et d'analyse, de moyens de distinction rationnels susceptibles de les aider à déterminer par eux-mêmes l'orientation de leur vie. On ne cesse de définir à leur place le bon choix et d'en imposer les termes. Cet essai, avec ses impasses et ses limites, s'est attaché à proposer de renverser la perspective. Il a ouvert des pistes de réflexion, élaboré des agencements et des rapprochements concrets, afin de rendre ses droits aux débats portant sur la définition du juste dans les règles de l'existence collective.

En rassemblant systématiquement les multiples données éparses dans cet ouvrage, nous aboutissons à un enseignement qui, pour n'être sans doute pas révolutionnaire au sens où ce mot était employé il y a peu de temps encore, débouche sur l'énoncé de propositions à mettre [87] en œuvre. D'une façon générale, notre projet voulait contribuer aussi à réveiller, à redonner sens à l'action dans un monde devenu postmoderne, c'est-à-dire un monde qui prospère dans le laisser-faire réifiant. L'action n'est-elle pas, par excellence, une catégorie concrète ? De toute évidence, il s'avère qu'on traite grâce à elle le monde humain comme une œuvre et l'humain lui-même comme une œuvre de lui-même. Quant à l'appropriation de l'action rationnellement organisée par les citoyens, elle renvoie à un sens de la règle collective qui conduit à assigner au sens de l'existence un statut incompatible avec celui qu'on lui prête dans les opinions habituelles. S'approprier quelque chose, cela ne revient pas à se soumettre à une autorité. La

question du sens de nos règles, et donc du sens de notre existence, ne saurait se réduire à ces manières névrotiques de requérir du sens, c'est-à-dire de requérir un sens qui rassure seulement. Le sens de l'existence, autrement dit le sens de la règle que nous nous donnons, se construit dans l'immanence de l'action. Il est toujours à ressaisir, à reprendre et à reconstruire.

Le sens est dans ce qui s'accomplit, dans le possible qui s'ouvre à chaque instant à partir de ce que nous faisons dans la cité. Force est de constater, par exemple, que l'action produit de la discontinuité par rapport à ce qui est seulement. En redessinant les situations concrètes, elle nous conduit à des associations avec les autres, au sein desquelles nous éprouvons la légitimité des changements que nous souhaitons imposer au monde qui est le nôtre. L'action ne se déploie pas n'importe comment. Elle se distingue de l'agitation arbitraire. Elle se structure dans la confrontation et se jauge par rapport à ce qu'elle vise. Non une efficacité, mais un contenu de légitimité.

Ceci compris, les accusations portées contre nos contemporains tombent une à une. Ils se débattent dans [88] des situations sur lesquelles leur prise est limitée. Y compris et surtout en ce qui regarde l'avenir. De là, très souvent, leur peur de cet avenir. Arrêtons-nous brièvement sur elle, pour rappeler que cette peur du « vide de l'avenir » - c'est-à-dire d'un avenir que l'on ne fait pas soi-même - est à la mesure du traitement qu'on lui inflige. Moins on prend part à des réalisations, plus la peur hante les mentalités. C'est alors que l'*ad-venir* est conduit par d'autres.

Le ressort propre de l'action introduit ensuite à la perspective de la solidarité. Si nous pouvons, de nos jours, nous enthousiasmer pour cette dernière, c'est que la solidarité ne renvoie pas préalablement à une bonne volonté morale, à un sentiment de solidarité, comme il en allait plus haut. La solidarité, dont nous parlons maintenant, est d'abord immanente à l'action. Elle a l'ambition de fédérer dans et par l'action des êtres immédiatement dispersés. Elle ne cesse simultanément de fabriquer du renforcement entre les actions. Dès lors, la solidarité ici en question favorise l'accès de chacun à un devenir qui ne ressemble pas à un enchaînement mécanique de situations imposées. Ce devenir opère dans le champ même des essais, dans l'élan en faveur d'un monde à construire, dans la recherche de règles destinées à l'existence collective. Parmi les grandes directions ouvertes ici, la pra-

tique de la solidarité, moteur d'une politique, donne sans doute quelques gages à une politique qui n'a plus besoin d'user et d'abuser d'autres dispositifs en les soumettant à ses directives pour son salut.

Cette solidarité renvoie à la construction d'archipels de formation et de confrontation à partir desquels la conquête, par chacun, de la maîtrise de l'existence collective peut être entreprise. Un archipel n'est ni une secte ni un parti. C'est une compagnie de citoyens et pour [89] ainsi dire une association qui convient de mettre en délibération ce qu'elle entreprend et de s'employer à construire des orientations collectives. Ce n'est ni un réseau de soutien ni un flux alimentant des passages ni encore une manière de saisir des occasions pour se dissoudre ensuite. C'est une politique de l'essai appuyée sur une théorie de l'histoire conçue en termes de possibles. Une pratique politique en archipels ne cesse pas de dénoncer les dominations. Elle cherche surtout à ouvrir des terrains d'expérience collectifs.

Les archipels dessinent des formules d'action pour notre temps, des propositions d'existence que le philosophe fait siennes et présente à chacun. La notion d'archipel délimite un ensemble de pratiques diversifiées qui se distribuent en autant de tentatives pour substituer à la platitude de la consommation disséminante et d'un État mort des actions qui promeuvent des formes sociales autres, qui fassent reculer les limites du possible actuel.

[90]

[91]

**L'État esthétique.**  
*Essai sur l'instrumentalisation de la culture et des arts*

**Notes**

[Retour à la table des matières](#)

Les notes en fin de texte ont toutes été converties en notes de bas de page dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales afin d'en faciliter la lecture. JMT.

[92]

[93]

## **L'État esthétique.**

*Essai sur l'instrumentalisation de la culture et des arts*

## **Bibliographie récente**

[Retour à la table des matières](#)

BODT (de) Roland, *Le Cercle ouvert*, Racines-Textes, Mons, Belgique, 2000.

BOURDIEU Pierre, HAACKE Hans, *Libre-échange*, Seuil, Paris, 1994.

BRAUD Philippe, *L'Émotion en politique*, Presses de Sciences Po, Paris, 1996.

BUREN Daniel, *À force de descendre dans la rue, l'art peut-il enfin y monter ?*, Sens et Tonka, Paris, 1998.

CAUQUELIN Anne (sous la direction de), *L'Esthétique de la rue*, Colloque d'Amiens, L'Harmattan, Paris, 1998.

DEBORD Guy, [\*La Société du spectacle\*](#), Gérard Lebovici, Paris, 1987.

FINKIELKRAUT Alain, *La Défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987.

GARCIA Patrick, *Le Bicentenaire de la Révolution française*, CNRS Éditions, Paris, 2000.

HEIMONET Jean-Michel, *Tocqueville et le devenir de la démocratie*, L'Harmattan, Paris, 1999.

IHL Olivier, *La Fête républicaine*, Gallimard, Paris, 1996.

JEUDY Henri-Pierre, *Usages sociaux de l'art*, Circé, Paris, 1999.

KONINCK (de) Thomas, *La Nouvelle ignorance et le problème de la culture*, PUF, Paris, 2000.

LACOUÉ-LABARTHE Philippe et NANCY Jean-Luc, *Le Mythe nazi*, Éd. L'Aube, La Tour d'aiguës, 1991.

MONNIER Gérard, *L'Art et ses institutions en France, de la Révolution à nos jours*, Folio-Histoire, Gallimard, Paris, 1995.

MICHÉA Jean-Claude, *L'Enseignement de l'ignorance*, Éd. Micro-Climats, Castelnau-le-Lez, 1999.

MURAY Philippe, *Désaccord parfait*, Tel, Gallimard, Paris, 2000.

[94]

POIRRIER Philippe, *L'État et la culture en France au XX<sup>e</sup> siècle*, Livre de Poche, Librairie générale d'édition, Paris, 2000.

RANCIÈRE Jacques, *Le Partage du sensible*, La Fabrique Éditions, Paris, 2000.

ROCHE Sébastien, *Le Sentiment d'insécurité*, Seuil, Paris, 1994.

RUBY Christian, « L'Esthétisation de l'espace public », en collaboration avec Kevin Nouvel, *Revue de l'Institut pour l'art et la ville*, N°2, Janvier 1993 ; « Le Recours esthétique », in *EspacesTemps*, N°55-56, 1994 ; « Art en public ou art public ? », in *Le Débat*, N°98, Janvier 1998 ; *L'Art et la règle*, *Ellipses*, Paris, 1998 ; « L'Esthétique dans la politique et l'État », in *Raison Présente*, N°133, 2000 ; *Les Résistances à l'art contemporain*, *CitéPhilo*, Paris, 2000.

SADOUN Marc (sous la direction de), *La Démocratie en France*, tome I, *Les Idéologies*, Gallimard, Paris, 2000.

STEINER George, *Dans le Château de Barbe-Bleue, Notes pour une redéfinition de la culture*, 1971, Folio, Gallimard, Paris, 1990.

TAGUIEFF Pierre-André, *Les Fins de l'antiracisme*, Éd. Michalon, Paris, 1995.

URFALINO Philippe, *L'Invention de la politique culturelle*, La Documentation française, Paris, 1996.

[95]

## **L'État esthétique.**

*Essai sur l'instrumentalisation de la culture et des arts*

# **Table des matières**

1. L'esthétique au service de l'État [5]
2. La prégnance des valeurs et des symboles [11]
  - Replis, repères et rejets du politique [12]
  - La fonction unificatrice des symboles [15]
  - L'expédient « religion civile » [16]
  - Peut-on se dispenser des symboles ? [23]
3. L'esthétisation des relations sociales [29]
  - L'esthétisation de soi [31]
  - L'esthétisation des autres [34]
  - La mutation de la culture [38]
  - Universalité et coexistence abstraites [42]
4. L'État esthétique [49]
  - La politique esthétique civique [50]
  - La politique esthétisée [54]
  - L'esthétisation du politique [57]
  - L'esthétisation de la politique [60]
5. Le dépassement de l'État esthétique [67]
  - Une éducation par les œuvres [69]
  - Une culture vivante [72]
  - Une politique politique [75]
  - L'apprentissage dans et par l'action [80]
6. Communion ou solidarité ? [85]

Notes [91]

Bibliographie [93]

[96]

Achévé d'imprimer  
en septembre 2000  
pour le compte des Éditions Labor  
sur les presses de l'Imprimerie Campin  
à Tournai (Belgique)

**Fin du texte**