

Christian RUBY

Docteur en philosophie, enseignant en philosophie de 1975 à 2014

(2016)

Tout n'est pas perdu

Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique)

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
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

Tout n'est pas perdu. Éléments d'une critique des nostalgies (Culture, art, politique).

PAC Éditions, Bruxelles, série Analyses. Début de la première publication des fiches : 2008 (1^o série = Culture), puis 2010 (2^o série = Art), puis 2012 (3^o série = Politique). Les fiches ont été publiées à raison d'une par mois. Rassemblement de toutes les fiches en un volume, sous le titre *TOUT n'est pas perdu* : 2014. Puis publication 2015-2016. Editeur responsable : Yanic Samzun (décédé depuis). Le volume complet en une petite édition entièrement vendue, juste avant le décès de l'éditeur. 2016, 167 pp.

L'auteur nous a accordé le 7 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

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''.

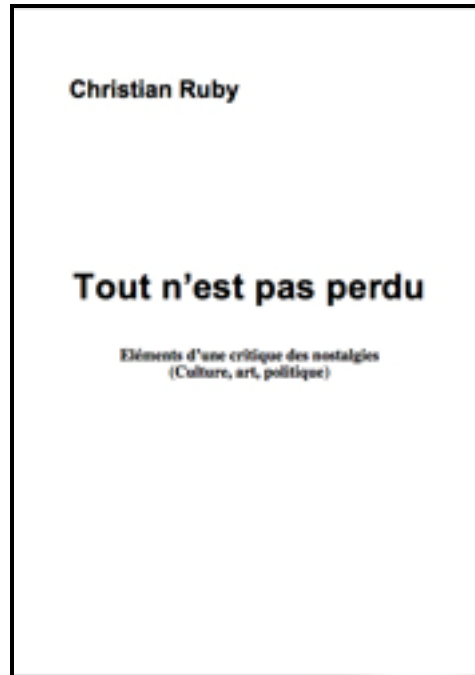
Édition numérique réalisée le 20 août 2016 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Christian RUBY

Docteur en philosophie, enseignant en philosophie de 1975 à 2014

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).



PAC Éditions, Bruxelles, série Analyses. Début de la première publication des fiches : 2008 (1° série = Culture), puis 2010 (2° série = Art), puis 2012 (3° série = Politique). Les fiches ont été publiées à raison d'une par mois. Rassemblement de toutes les fiches en un volume, sous le titre *TOUT n'est pas perdu* : 2014. Puis publication 2015-2016. Editeur responsable : Yanic Samzun (décédé depuis). Le volume complet en une petite édition entièrement vendue, juste avant le décès de l'éditeur. 2016, 167 pp.

Table des matières

Préface.

I – Culture : de la conquête au malaise.

1. La première configuration de la notion de culture : la culture élévation (XVIII^e s).
2. La culture : une sphère sociale autonome (Europe, du XVI^e au XVIII^e s).
3. L'homme, sujet de la culture (Naissance de l'anthropologie, XVII^e -XVIII^e s).
4. La construction d'un sens commun par les grands récits de la culture (XVIII^e s).
5. Anthropologie, culture et démocratie : un universalisme abstrait (XVIII^e s).
6. La culture et l'anthropologie, sources de partages (XVIII^e -XXI^e s).
7. Une critique des institutions de la culture (XVIII^e s).
8. Une reprise de la configuration : la culture-formation (XIX^e -XX^e s).
9. La révision du grand récit de la culture (XIX^e s).
10. De la critique de la culture aux travaux des sciences sociales (XIX^e -XX^e s).
11. La reconfiguration ethnologique de la culture : culture-ordre symbolique (XIX^e -XX^e s).
12. La déploration face à « la mise à mort de la culture » (1990-2008).
13. Le problème d'une culture européenne (XXI^e s).
14. L'interculturel : constat d'une interaction et/ou politique de la reconnaissance (XXI^e s).

II – Art : Esthétique et politique.

1. Art et politique : le problème.
2. La destination politique de l'œuvre.
3. Le sens de la politique dans l'art.
4. Esthétique et politique chez Walter Benjamin.
5. Quelques explorations contemporaines.
6. Instrumentalisation et interférence dans le contemporain.
7. L'art dans un nouvel espace politique : l'Europe.

III – Une affirmation politique : Les NMS.

1. La résistance politique des Nouveaux Mouvements Sociaux.
2. L'exclusion et la victime dans nos sociétés.
3. La précarité.
4. La théorie de la reconnaissance.
5. La scène intempestive de la rue.
6. De l'état de l'Europe à l'état du monde.
7. L'observation des inégalités.

IV – Philosophie de la politique.

1. Le nom de « politique ».
2. Polémiques autour de la « philosophie politique ».
3. Se déprendre du marxisme et des savoirs de la politique.
4. L'histoire ou la spatialisation ?
5. Résistance ou affirmation ?
6. Le paradigme de l'Un.
7. Le concept moderne d'État.
8. Contrat, citoyen et religion civile.
9. Des utopies ou de l'utopie ?
10. La reconfiguration de l'action.
11. Multitudes et hétérologies.
12. Démultiplier la notion de pouvoir.
13. Individualisme ou subjectivation ?
14. La démocratie en archipels.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

PRÉFACE

Susciter des compositions en archipel.

[Retour à la table des matières](#)

L'appropriation par le public des textes et propositions que l'on peut dégager d'une histoire conflictuelle de la philosophie et de la pensée est sans aucun doute plus politique par ses effets d'autoformation que la lecture des ouvrages rédigés avec célérité par des commentateurs de ce qu'il est convenu d'appeler l'actualité, surtout si la publication de ces livres trop vite rédigés est destinée à renforcer l'effacement déjà entrepris par les institutions dominantes des fractures de la société au profit de fictions d'identité, d'unité et d'harmonie.

Tel est le but visé par la remise entre les mains du public de ces séries de brèves notes philosophiques ¹ destinées à accompagner et nourrir des confrontations publiques, des dissensus entre citoyennes et citoyens, au sein desquels chacun pourrait trouver à exercer sa capacité à parler et à exposer ses désaccords ². Elles ne remplissent pas la

¹ Publiées par groupes thématiques, aux fins de formation, entre 2007 et 2009 et éditées par PAC dans différentes séries de Points de vue.

² Nous souffrons de nos jours d'entendre le débat public colonisé par un esprit de consensus. De Jean-Jacques Rousseau (*Lettre à d'Alembert*, 1758) à Jürgen Habermas, aujourd'hui, en passant par Immanuel Kant, on exalte les principes communs, les évidences communes, et les vertus apaisantes du langage à destination du débat public. Sur de tels prémices, les médias se font fort d'écarter toute dispute. Que reste-t-il alors de l'espace public

fonction autoritaire de ces pages si courantes dans lesquelles des experts affichent « la » vérité qui doit être crue, parce qu'émanant d'un professionnel disposant du privilège d'un savoir que les « autres » auraient à contempler de loin, à apprendre sans le discuter, à accepter sans sourciller et auquel ils auraient à se soumettre en croyant ne pas être capable de le comprendre et de le réélaborer. Pas plus qu'elles n'offrent des leçons auxquelles adhérer.

D'autant que ces séries de notations témoignent, en premier lieu, de ce que rien ne peut jamais être figé en ces questions dont elles traitent – la culture, les arts, les luttes sociales et la politique – dans un dogme ou une conviction quelconque. Le nombre des textes de référence, sur de tels objets, n'est pas non plus restreint, autorisant dès lors de nombreuses combinaisons grâce auxquelles faire surgir des perspectives inédites ou des croisements mettant en question les lieux communs de l'époque et la manière d'y consentir.

Chacun peut donc les parcourir et les critiquer, doit en vérifier le propos, et surtout rebondir sur elles à sa manière, en leur opposant ses propres chemins de pensée, en arpentant dans ce travail une multiplicité de directions d'action et de pensée, à partir desquelles saisir des compositions possibles³ et renforcer sa propre trajectoire, là même où justement nul expert ne saurait intervenir, sinon pour en étouffer le savoir.

Au vrai, en second lieu, la pensée, pour exister et fructifier, a besoin de se déployer dans des actions et des discussions qui constituent avant tout des moments de déprise de soi, des modalités de culture de soi, au sein desquels se modifie ce que l'on énonçait d'abord, et se construit un monde de pensée qui a autre chose à proposer à tous que la répétition de ce que chacun peut entendre partout autour de lui et a surtout des inquiétudes à proposer aux lecteurs qui s'engagent dans un processus d'émancipation, lequel, sur ce plan, doit consister à redessiner constamment le champ du possible, du dicible et du pensable.

Depuis longtemps, les philosophes n'ont plus à chercher à fournir à la conscience les moyens de sa révolte, au public les instruments de

³ S'il n'est pas juste de donner sa mesure pour règle à celle des autres, il demeure essentiel que nous apprenions à composer nos puissances d'agir et de penser. Que l'on appelle cela « solidarité », « enthousiasme » ou « exercice de soi », il y va évidemment du sort de tous.

son jugement, à l'humanité les manières de s'éclairer. Ils cherchent plutôt, désormais, à rendre à chacun son aventure intellectuelle en proposant simplement, avec leurs limites et dans les bornes de leur champ de travail, des parcours philosophiques à partir desquels des compositions inédites des différentes trajectoires humaines deviennent possibles. Nous appelons de telles compositions des compositions en archipel en ce qu'elles se réalisent à partir de l'affirmation du deux et de l'entre-deux dans lesquels de la pensée chemine.

Je n'ignore pas combien cet ensemble est loin d'être complet ou encyclopédique. Tel me disputera pour n'y pas retrouver telle ou telle citation ou tel ou tel auteur. Pourtant, ce qui compte infiniment plus, c'est que chacun, partant de ses sentiments d'indignation soulevés par les conditions présentes de nos existences, puisse les articuler à ces contributions, afin de choisir par lui-même comment devenir *contemporain*⁴ de ce monde.

Enfin, si l'ensemble ainsi formé s'ouvre par la question de la culture ainsi que celle du statut des œuvres d'art, c'est qu'elles font actuellement l'objet de batailles acharnées, et que prendre position dans cette bataille rend possible un des chemins qui conduit à reconsidérer la question de la politique. De malentendus en mésententes portant sur la signification du terme « culture », de sacralisation en critique du fonctionnement de la sphère culturelle, cette question conjugue de surcroît, et à juste titre, la divergence des opinions sur ce qu'elle est ou ce qu'elle doit être avec la divergence des opinions politiques. De toute manière, qu'on soit saisi ou non par lui, l'amour de la culture ne suffit pas à masquer le fait que sous les œuvres s'agitent des humains, des intérêts et des conflits. Les modes, les réputations, les renommées, les faveurs publiques finissent d'ailleurs souvent par prendre le pas sur la question elle-même.

Ajoutons encore un mot. Nous poursuivons ces publications avec une série (future, 2010) portant sur l'éthique (dans sa différence avec la morale et son opposition au moralisme). Elle sort pour l'heure de cet ensemble. Cela dit, l'articulation de ces différents examens (culture, Art, politique, éthique) souligne que le problème majeur d'une philosophie *contemporaine* ne devrait pas être de susciter la crainte

⁴ Cf. *Notre Devenir contemporain, La couleur du temps au prisme de l'art*, Paris, Le Félin, 2008.

d'une grande catastrophe, la volonté de séculariser le divin ou la condamnation de l'individualisme. Il devrait être de rappeler à chacun qu'il a la capacité d'agir et de penser par lui-même dans le rapport aux autres. Au demeurant, s'il y a une unité de la philosophie, ce n'est pas celle de ce qui fut longtemps son objet (la vérité ou l'un) ou celle qui serait impulsée par l'esprit du philosophe qui construit un système de pensée. Elle est celle d'une configuration d'énoncés propre à libérer une intelligibilité du monde et à poser l'émancipation au principe des activités humaines.

Christian Ruby

Christian Ruby est philosophe, Formateur de médiateurs culturels. Il est membre de l'ADHC (association pour le développement de l'Histoire culturelle), de l'ATEP (association tunisienne d'esthétique et de poétique), du collectif Entre-Deux (Nantes, dont la vocation est l'art public) ainsi que de l'Observatoire de la liberté de création. Chercheur indépendant, ses travaux les plus récents portent sur l'élaboration d'une Histoire culturelle européenne du spectateur (3 volumes parus), ainsi que sur une théorie politique du spectateur (en cours de parution). Cette dernière s'expose déjà pour partie dans : *Spectateur et politique, D'une conception crépusculaire à une conception affirmative de la culture* , Bruxelles, La Lettre volée, janvier 2015. Il développe une philosophie de la culture résumée dans *Abécédaire des arts et de la culture*, Toulouse, Editions L'Attribut, 2015. Site de référence : www.christianruby.net

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Première partie

Culture de la conquête
au malaise

[Retour à la table des matières](#)

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Première partie
Culture de la conquête au malaise

1

La première configuration
de la notion de culture :
la culture-élévation (XVIII^e s).

[Retour à la table des matières](#)

Dans un premier volet, exerçons-nous, en quatre moments, à saisir et comprendre des notions, des configurations d'institutions, des savoirs et des perspectives globales qui touchent à la culture, afin de cerner le cadre (théorique, historique, géographique) général d'instauration d'une problématisation de la culture.

Au demeurant, face à des notions qui représentent de véritables enjeux politiques et humains, on croit souvent nécessaire de commencer les débats par une explicitation de l'étymologie et de « la » signification des termes en question. Malgré l'élégance historico-linguistique de ce geste, il n'évite pas deux pièges. Tout d'abord, celui de se contenter de savoir de quelle langue procède tel mot (en allant du passé au présent de manière linéaire) et de repérer sa signification dans cette langue ; piège parce qu'une telle signification est relative au contexte de la langue, et qu'un transfert de mot dans une autre

langue ne saurait impliquer mécaniquement un transfert de sens. Ensuite, celui de chercher à adopter des significations fixes et définitives (selon la norme du dictionnaire) ; autre piège, car cela revient à figer les débats qui ont pu avoir lieu ou qui ont encore lieu à propos d'une notion. Or, l'essentiel, en ce qui regarde un terme-enjeu, ici la culture, est de saisir pourquoi quelqu'un ou quelques-uns s'emparent d'un mot ou le construisent rétrospectivement afin de résoudre un problème, dire quelque chose de nouveau et viser des fins spécifiques. D'autant que, dans le cas présent, l'absence du terme « culture » dans une société ne signifie pas que cette société n'ait pas de culture. Cela indique tout au plus qu'elle ne se pose pas la question de l'identifier. Inversement, la présence du terme dans une langue ne procure pas la garantie d'une conceptualisation des institutions culturelles.

En l'occurrence, quelle qu'en soit l'étymologie, le substantif « culture » n'est établi, en Europe, qu'au XVIII^e siècle. Sous le nom de « culture », nous sommes renvoyés à une problématisation spécifique, dont l'histoire est courte et dont les enjeux sont *modernes*. « Culture » est d'emblée un concept doublement polémique : polémique « contre » l'Église, le pouvoir royal et polémique « entre » différentes définitions. Ce concept porte non seulement à réfléchir à la formation du mot mais simultanément aux « choses » qu'il recouvre (projets, sociabilités, institutions), et aux problèmes qu'ils sont censés résoudre. En un mot, on ne saurait interroger le terme « culture » sans se confronter à la manière dont ont été rassemblés les Lettres, les savoirs et les arts sous ce terme afin de rendre l'homme et le monde intelligibles *et* transformables. Le terme prend alors sens, dans un processus qui prend conscience de lui-même en élaborant son nom.

Autrement dit, dès qu'on se demande qui a eu besoin du mot, quand et pour poser/résoudre quel problème, on s'aperçoit que la notion de culture est la solution du mouvement social et politique autour duquel quelques-uns ont constitué, au sein de la philosophie des Lumières, une expérience particulière de soi et de l'éducation, synthétisant l'héritage de la Renaissance et du XVII^e siècle, et dont la généralisation a été telle que nous en sommes encore, pour partie, tributaires (ou que nous touchons aux limites de ce modèle). Cette expérience *moderne* de soi a consisté à inventer un paradigme de la culture conçue comme élévation, lequel fait de la culture le moment d'une ascen-

sion au cours de laquelle l'humain apprend qu'il est à l'horizon de lui-même.

Par là s'éclaire le fait que la notion de culture a été fabriquée, élaborée, au fil de longs combats conduits aux fins d'une déprise de quelque chose - le Moyen Âge, notamment en opposant la culture à la foi -, en vue d'autre chose – la constitution d'une sphère d'universalité opposée à la réserve religieuse et royale -, à partir de trois exercices aboutissant à affirmer que :

- La culture différencie l'homme de l'animal (exercice de distinction) ;
- Elle exprime des forces propres au groupe humain (édification du sens commun) ;
- Elle élève l'homme à l'universalité (l'homme singulier par l'éducation et les hommes par un grand récit d'émancipation).

Les philosophes du XVIII^e siècle connaissent déjà une acception spéculative du terme « culture », touchant au développement des facultés humaines. Son usage est attesté au XVII^e siècle, chez René Descartes (*Discours de la méthode*, II : « cultiver son esprit ») ou Thomas Hobbes (*Léviathan* : « il faut procéder à la culture de l'esprit »).

Ils se concentrent cependant sur des problèmes plus vastes qui les poussent alors non seulement à réutiliser ce terme, mais à lui construire une filiation (linguistiquement juste, historiquement fausse) avec le latin. Cette reconfiguration aboutit à avancer ceci : « cultiver » tire son sens propre du verbe latin *colere* (amender, habiter une terre) devenu *cultura* : le soin apporté aux champs, au bétail (de là notre « agriculture », *Agricultura*). C'est dans la première des *Tusculanes*, du philosophe romain Cicéron, qu'ils reconnaissent la découverte de l'expression. Effectivement, Cicéron pousse par deux fois le terme vers un sens figuré actif : « l'âme comme champ à cultiver » (*cultura animi*). En le reprenant, les philosophes fabriquent de surcroît le sens figuré passif et le réfléchi modernes.

Nous devons à la rigueur historique de préciser toutefois que, dans le monde latin, il s'agissait pourtant aussi d'une bataille conduite autour d'un terme, mais avec des enjeux et une portée différents. Une bataille comparative entre les institutions. Cicéron avait une ambition : sauver l'originalité de la culture romaine en montrant sa supériorité sur celle des Grecs. Mais il est obligé de concéder que les Romains ont pris du retard sur le plan de l'éducation. Il suggère qu'il faudrait latiniser les modes d'éducation grecs, et donc approprier la *paideia* au cadre aristocratique romain. Rappelons que cette institution hellénique avait pour finalité l'éducation des enfants et leur insertion dans la cité. Sa fin est fort bien exposée chez Isocrate ou Clément d'Alexandrie (*Le Pédagogue*). Elle vise la réalisation d'une parfaite honnêteté de la conduite personnelle. Le terme *paideia* implique une éthique, une esthétique et une politique. La *paideia* se fait acquisition de la justesse de jugement et de réflexion. Elle relève d'ailleurs d'une pratique et non de l'apprentissage intellectuel. Elle enveloppe un apprentissage de la langue, des savoirs, de la poésie, une disposition pacifique et un « souci de soi ».

Revenons au XVIII^e siècle, au moment des Lumières (de l'*Aufklärung*, en Allemand). Le terme « culture » est donc reconfiguré dans un contexte dans lequel la question centrale est désormais celle de l'affirmation de la valeur de l'humain (portée universelle), du démarcage nécessaire par rapport à l'éducation aristocratique (réservée) et de la suspension du poids de la religion sur toutes choses. Où l'on observe fort bien que la question de la culture se plie à des combats. Dans la référence à la culture, se logent le refus de la pratique de la vertu antique et de la foi ; le passage au concept d'honnête homme, conçu comme art de soi-même ; des manières de faire et des manières d'être.

« Culture » s'inscrit dans un couple « nature-culture », dont les pré-supposés – en dehors de ceux qui forgent le concept même de « nature », à la même époque (en science et en philosophie) - sont au nombre de quatre (origine, différence, rapport à soi, sociabilité) :

- Il convient de résoudre l'énigme de la différence entre ce qui est donné à l'homme par la nature (seule origine possible désormais) et ce qu'il peut faire lui-même avec ce qui lui est don-

né ; la difficulté étant celle-ci : qu'est-ce qui fait que la réalité humaine doit se plier à des efforts, un développement, qui la porte au-delà de la nature ? Quelle est la particularité de l'humain, qui requiert l'ajout de la culture ? Est-il inachevé ?

- L'homme n'est pas un animal. Pour le comprendre, un constat établi par chacun suffit : *il y a* des signes de culture... observation peut en être faite (en regardant les animaux), *il y a* des réalités proprement humaines, elles sont distinctives. Même si on discute ensuite, et encore de nos jours, des frontières entre hommes et animaux.
- La compréhension du rapport que l'homme peut entretenir avec lui-même devient centrale ; il se saisit désormais soi-même comme quelque chose dont il peut disposer ; il fait une nouvelle expérience du rapport à soi ; dès lors la culture définit le soin que l'homme, que tout homme approché par l'anthropologie, met à se faire humain en repoussant les conduites uniquement utilitaires et les intérêts particuliers ;
- L'approche de la nouvelle expérience du rapport de chacun à la société et aux autres, y compris aux autres « cultures », doit être mise à l'étude (quoiqu'elle se range ici sous la formule : la culture est l'antonyme de la barbarie).

Dans ce contexte, la culture passe pour le propre de l'homme. L'homme s'origine en elle. Par là, la culture s'oppose à la nature, elle dénature. Mais simultanément, la culture se concrétise dans une culture et une langue. Elle se fait échange, question de l'autre, dessin de pratiques communes (d'un « sens commun » mais aussi, on s'en apercevra bientôt, de partages ou de discriminations). Enfin, la culture désigne un acte d'élévation : « se cultiver » constitue un exercice de rapport à soi à entretenir.

Cela étant acquis - la culture relève d'un faire, d'une activité émancipatrice par élévation, complétant ou se substituant à la nature -, les polémiques ne cessent de s'étendre, en prenant un autre tour. Concernant la réflexion sur la culture, il est possible de répertorier deux voies divergentes de discussion ou de profiler les deux conceptions les plus opposées de l'homme dans la culture :

- Ou la culture exploite en l'homme des *virtualités* pour les conduire à leur achèvement (elle est alors liée à un *tèlos* qui oriente et à un grand récit) ;
- Ou l'humain est plastique, et la culture ne se définit plus alors par des fins, mais par des possibilités de développement (formation ou *die Bildung*) relatives à des commencements et à une histoire.

La première voie est normative ; la seconde est historique.

C'est autour de ces pôles que les philosophies de la culture se distribuent durant longtemps, disons jusqu'à ce qu'un certain idéal de la culture se fige en drame puis tragédie de l'identité, ou que la culture soit identifiée à un registre de « biens communs », dans des « cultures nationales » (XIX^e s). Autour d'eux, l'essentiel n'est plus dans les polémiques qui donnent assises à la culture dans des questions de fondation (si l'origine de la culture n'est plus en Dieu, alors en quoi). Il passe du côté de polémiques internes à la conception de la culture. Car, les énoncés portant sur la culture ou portant sur la question de la culture enveloppent désormais une perspective de valorisation ou d'amélioration de l'humain, voire de l'humanité (telle qu'elle est conçue). Il est clair, aux yeux de ceux qui en élaborent la notion, que la culture fait quelque chose à l'homme (elle l'élève, le gouverne, le conduit, ...).

Reste un dernier éclaircissement politico-linguistique à donner. C'est dans la langue française que le terme prend son statut conceptuel. En 1718, il entre dans les dictionnaires. En 1798, il est pleinement établi dans le *Dictionnaire* de l'Académie. Mais, il est aussi travaillé en langue allemande, cette fois, en relation avec le terme « civilisation ». Il souligne un affinement des forces intellectuelles et morales, à l'encontre de l'aristocratie. Les deux termes « culture » et « civilisation » entrent en opposition (figée), de manière analogique à l'opposition entre l'aristocratie de cour (repliée) qui se réclame de l'esprit courtois et de la « civilisation », et la bourgeoisie écartée du pouvoir, qui lui réplique par la « culture ». La bourgeoisie reproche aux princes de négliger la culture au profit du frivole.

Concluons. Outre un statut épistémologique (la culture, objet de savoir pour la sociologie, l'histoire, la psychanalyse, l'ethnologie,...), ce parcours dessine un quadruple statut de la « culture » :

- Un statut ontologique. La culture recouvre ce qui distingue l'homme de l'animal (le symbole du signal, l'éducation de l'instinct, le progrès de la stagnation, la raison de la sensibilité). Elle est le propre de l'homme.
- Un statut anthropologique. Sans les humains, il n'y a pas de culture, mais sans culture, il n'y a pas non plus d'humains. Simultanément, l'idée de culture oblige à prendre en compte la question des différends entre des coutumes, des croyances, des techniques, ... (même dans le déni de l'autre).
- Un statut éthique. La culture renvoie aux processus par lesquels les individus s'exercent à se tenir debout en toutes circonstances, et se donnent pour l'égal de tous et de n'importe qui. La culture prend forme dans un travail d'affirmation de soi (des démarches, des trajectoires, une culture de soi) qui n'est pas nécessairement une fonction d'objets spécifiquement « culturels », mais plutôt de confrontations. En quoi culture et démocratie s'alimentent l'une l'autre.
- Un statut politique. On y constate non seulement que la culture étant une forme sociale relève de la politique, mais encore que l'action politique peut s'emparer de la culture, en tentant de profiter de sa capacité à engendrer des affects partagés (identité culturelle), qu'elle englobe des rapports de distinction culturelle (internes et externes), ou encore que l'État peut inventer des « politiques culturelles » pour faire jouer à la culture un rôle de substitut là où le travail, la politique, la famille ont vu s'affaiblir leurs capacités structurantes (esthétisation) et où les grandes formes de symbolisation politiques (luttres de classes, révolution) ont échoué.

Bibliographie

Arendt Hannah, *La crise de la culture*, 1964, Paris, Gallimard, Folio, 1972.

Bénéton Pierre, *Histoire de mots : culture et civilisation*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1975.

Bauman Zygmunt, *La vie liquide*, Rodez, Le Rouergue, 2006.

Cuche Denis, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1996.

Elias Norbert, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

Kambouchner Denis, *Notions de philosophie*, volume III, Paris, Gallimard, 1995.

Pufendorf Samuel, *Specimen Controversiarum*, 1686, Paris (« la culture permet à chacun d'accéder à une vue vraiment humaine »).

Tonnelat E., « *Kultur*, histoire du mot, évolution du sens », in *Civilisation : le mot, l'idée*, Publications du Centre international de Synthèse, Renaissance du livre, 1930.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Première partie
Culture de la conquête au malaise

2

La culture: une sphère sociale autonome
(Europe, XVI^e au XVIII^e s).

[Retour à la table des matières](#)

La constitution du terme « culture », la manière spécifique de le définir (par son effet d'élévation), son adoption par ce qui devient le « public » culturel sont appelées par la rupture qui, de la Renaissance au XVIIIe siècle, dessine, en Occident, les prémisses d'une sphère autonome de la culture, antérieures à son institutionnalisation. À la question de savoir si ce moment fut un privilège de l'Europe, on peut répondre « oui » sans hésiter, non sans rappeler qu'en tout état de cause la valeur attachée à ce moment de l'histoire ne peut imposer ni des raisons de proclamer une quelconque « supériorité » ni des raisons d'ignorer ce qui se trame ailleurs. Cela donne plutôt une occasion de comparer des modes de rupture et de transition différents.

Des modes de pensée se désacralisent, cessent de se référer à des représentations théologiques, privilégient l'appropriation critique des idées. Des écrivains, peintres, musiciens, savants se constituent en groupe social, en fonction organique d'un milieu spécifique capable de planifier des normes d'existence, d'infléchir les formes de l'action

et notamment de l'action publique, de penser le déplacement des compétences en matière d'éducation, de contribuer à définir des rituels sociaux non dérivés de la liturgie. Là où, auparavant, régnait le monde de la coutume, des mœurs vécues comme enracinement, la construction de ce qui devient « la culture » (Lettres, sciences, arts articulés) attache celle-ci à l'État moderne et aux technologies nouvelles des pouvoirs. L'ensemble s'ancre dans les notions de « peuple » et de « public ».

Autonomie (par rapport à la religion et au roi), cependant, n'est pas indépendance. L'autonomie s'édifie en élaborant des institutions de soutien, en sollicitant des producteurs spécifiques, tout en les séparant des autres activités sociales (opposition artiste/artisan, par exemple), en faisant naître des thèmes critiques vis-à-vis de soi, de ses productions ainsi que de toute l'existence. À cet égard, cette sphère « culturelle » est dite « autonome » par référence à ce double mouvement :

- De rupture avec les sphères religieuse et royale ;
- D'édification d'institutions auxquelles sont assignés des rôles de formation, de contrôle, de classement, de valorisation des œuvres produites par leurs « personnels ».

Par les diverses approches critiques déployées dans ses ouvrages, par la variété et l'étonnante prolifération des voyages et travaux entrepris, qui mettent en péril les habitudes, par l'étendue des thèmes examinés, cette période fait place, à la fois, à une large liberté de l'esprit et à des talents qui ont conduit l'Europe médiévale chrétienne au crépuscule de son existence. Même si elle manifeste à nos yeux, donc par rétrospection, une unité qui n'a pas été aussi franche et des victoires qui ne sont pas advenues sans tragédies, elle fut effectivement traversée par des processus décisifs qui ont, successivement ou simultanément, bouleversé les pratiques sociales, la conduite de la vie, la conception du monde, les structures économiques et les institutions politiques. Si ce n'est pas d'un seul coup, le principe en revanche en est unique. Il s'établit autour de ce que l'humaniste Pic de la Mirandole (1463-1494) appelle la « dignité de l'homme » (1485).

Cernons de plus près ce moment où l'homme se fait une idée dynamique de lui-même, conçoit que tout ne lui est pas donné par la nature, mais qu'il a à prendre une grande part à ce qu'il fait, y compris de lui-même. En 1450, Gutenberg, à Mayence, met au point les caractères mobiles présidant à la naissance de la typographie. Du coup, non seulement les livres imprimés prennent le pas sur les manuscrits, mais encore de nouveaux livres sont imprimés qui ne limitent plus la lecture au seul livre-clef du Moyen Âge (la *Bible*). L'attitude de lecture change (lecture silencieuse, assis). C'est la fin des officines des copistes, des privilèges des moines. L'Italie suit ce mouvement dès 1494. Bientôt, en 1530, François 1er réalise un vieux rêve : fonder un collège sur le modèle de l'université de Louvain. C'est le Collège de France. Dans de tels collèges, qui se répandent en Europe (Bologne, Cambridge, Heidelberg,...), de nouvelles manières de voir et de comprendre l'homme et le monde sont enseignées, auxquelles est conféré un nom récupéré aussi chez les latins, afin de contourner la scolastique : on parle des « humanités », avant de parler de « culture », cette région de l'existence qui allie la vertu de l'homme nouveau à la curiosité à l'égard du monde (Lettres, arts, sciences).

Donnons la parole à quelques-uns des acteurs du moment. Par exemple, Francis Bacon (1560-1626), chancelier d'Angleterre. Auteur de l'ouvrage intitulé *Du progrès et de la promotion des savoirs* (1605), il y développe l'idée selon laquelle la culture, la « *cultura animi* » de Cicéron, doit être isolée des autres domaines, parce qu'on y traite des « règles à suivre pour rendre l'âme capable d'atteindre à ce but (le bien) ». Il précise que ce domaine diffère de celui du travail, de la politique, de l'histoire, dans la mesure où il répond à un apprentissage spécifique, l'art de construire et de transmettre les pensées (sans séparation entre Lettres, sciences, arts). Par exemple encore, les écrivains de la Pléiade réunis autour de Pierre de Ronsard, Jean du Bellay, et d'autres, à propos desquels on commence à parler de « République des Lettres » - avant que l'Académie française ne soit instaurée (1642) comme système d'accréditation des hommes et des œuvres dans le monde de la culture -, fondent des institutions inédites (langue, grammaire, poétique, cercles de savoirs), tandis qu'ils demeurent en relations épistolaires entre eux, se font éditeurs, traduisent des collègues en multipliant les échanges par-delà les frontières (fondant un certain esprit européen sur le geste de la traduction des langues « na-

tionales » dès lors que le latin s'efface) et inspirent des réflexions sur les capacités d'identification culturelle par les langues.

Qui ne voit pas aussitôt qu'un processus tout à fait inédit se déploie. Les activités symboliques se dégagent des tutelles, se délient des commandements. Elles commencent à coïncider avec des institutions dont les procédures de fonctionnement sont discutées par ceux qui s'y livrent. Ainsi, un Leon Batista Alberti (1404-1472), qui forge la nouvelle science urbaine, léguée au XVII^e siècle, dira-t-il des villes « nouvelles » (Sabionetta et bientôt de celle de Richelieu) qu'elles ne doivent plus être l'expression des forces militaires mais de celles de l'humanisme.

Bref tour d'horizon de ce mouvement qui court jusqu'au XVIII^e siècle :

- Les « humanistes », « honnêtes hommes » et enfin « hommes des Lumières » (*Aufklärer*), matérialistes ou non, s'avisent du fait que les hommes représentent la seule source des réalités culturelles ; le monde temporel a des fonctions dans l'ordre du vrai et de la sagesse pratique ;
- Ils se convainquent du fait que les idées ne sont pas détenues par une caste chargée de les enfermer comme un trésor spirituel ; chacun doit contribuer à l'œuvre d'ensemble, néanmoins d'abord ceux dont on peut différencier le rôle social proprement culturel (par l'association du savoir et du pouvoir) : artistes, écrivains, savants, philosophes, musiciens, ... ;
- Il est par conséquent permis de penser que des « auteurs », nommables, distincts et distinguables, peuvent être désignés comme responsables de leurs œuvres ; et ils se forment dans une éthique du désintéressement (pas d'intérêt pour le profit dès lors qu'on se consacre aux valeurs spirituelles ; éthique dont la prégnance fut durable), de l'effort et du travail plutôt que dans le mythe d'une prédestination ; le tout étant facteur d'une professionnalisation ;
- Ils mettent en avant la conscience de la nécessité d'avoir à élaborer des institutions communes, des espaces culturels, livrés à leur seul contrôle sous la garantie de l'État, permettant des ex-

périences inédites, destinées à favoriser la production et la diffusion des œuvres, pouvant servir aussi d'instance légitimante des valeurs de la culture et de groupes de pression ; associations, clubs, salons, où se rencontrent ceux qui entendent faire valoir leurs opinions, confronter leurs jugements, se multiplient ;

- Enfin, les œuvres de culture sont réfléchies à partir de l'opposition avec l'utile et les conduites utilitaires ; elles sont « désintéressées » et n'engendrent aucun « intérêt » (profit).

Au plus court, on peut trouver dans la seule notion de « curiosité » le signe distinctif de cette sphère de la culture. « Curiosité » ou « examen » - ce qui n'est pas la curiosité mondaine – sont des valeurs qui séparent nettement ces temps de l'époque antérieure, parce qu'elles mettent l'homme en posture de décider lui-même des principes de sa pensée. L'homme n'a plus d'effroi devant le désir de savoir. Il trouve même la rédemption dans le savoir, ainsi que le souligne le personnage si caractéristique de Faust. Par la « curiosité », la hiérarchie traditionnelle des objets de recherche est bouleversée. Mieux encore, par elle, chacun songe à en élaborer de nouveaux, en se plaçant au centre de la sphère de la culture et en apprenant à en discuter les valeurs.

Sans aucun doute, l'écrivain italien Giordano Bruno (1548-1600) contribue à dessiner la figure, par excellence, de la curiosité. Il croit en la capacité de l'homme à se connaître et à connaître le monde, il s'ouvre à tous les savoirs, il célèbre l'œuvre de savoir, il fait du savoir et de la culture un instrument libérateur, il les relie à la conquête du bonheur (*Le banquet des cendres*, 1584).

La question de la culture s'énonce sous la forme d'un cercle : l'homme, véritable sujet de la culture (et des valeurs), fait la culture en même temps qu'il est fait par elle. Implication : puisque ce cercle introduit une nette fracture avec la situation antérieure, il est nécessaire de penser le ressort de ce commencement. Dans cette sphère, les hommes sont mis en demeure de penser leurs propres évidences, d'explicitier et de légitimer leurs actes (L. de Vinci, La Fontaine, Molière, Pascal, Gassendi, Toland, Saint-Evremond).

Voici quelques-uns des arguments évoqués pour légitimer l'autonomie de la sphère de la culture et les fonctions qui lui sont confiées :

- L'argument du jugement : on ne saurait référer les règles de l'existence et de la pensée à aucune transcendance ou soutien doctrinal unique (*Bible*) : il convient de produire ces règles à partir d'un acte de jugement (à la codification duquel travaillent les philosophes-savants : René Descartes, Baruch Spinoza, Thomas Hobbes).
- L'argument de la critique : tout est discutable, les valeurs, les principes, les fondements. Par conséquent, il faut édifier des instances de délibération (Pierre Bayle, GW. Leibniz, Fontenelle) puisque la solution d'un problème humain ne peut venir du ciel.
- L'argument de la publicité : normes et limites doivent être pensées et codifiées en vue de leur usage par tous, autrement dit de façon universelle. Les œuvres humaines se lient désormais à un public (Vinci, Monteverdi, Boileau, Furetière, Honoré d'Urfé, Le Sage, Scudéry, La Fayette). Les philosophes s'adressent à de nouveaux publics (et bientôt la presse s'en mêle).

Ces trois arguments (jugement, critique et publicité) donnent sa légitimité au dispositif culturel dynamique moderne, assorti de puissants appareils de médiation, tels que écoles, collèges, universités, imprimeries, éditeurs, salons, cafés,... Il est intéressant de noter, d'ailleurs, que chaque activité joue au cœur de ce dispositif un rôle essentiel, puisque chacune donne à lire des modèles (du voir, de l'écoute, de la lecture,...) qui servent à éduquer la sensibilité et à former la civilité modernes.

Une question demeure cependant : à partir de quel critère nommer ces mouvements culturels ? Disons-nous que la Renaissance contribue à un « désenchantement du monde » (Max Weber, 1864-1920) ou à une « sécularisation de la pensée » (Hans Blumenberg, 1920-1996) ? Si la première expression désigne la déprise du religieux sur les repré-

sentations générales que les hommes se font du monde, de leur existence, de leurs relations, elle a l'inconvénient de suggérer aussi que l'Occident devient ce monde dans lequel règne la conviction que tout ce qui advient ici-bas est régi par des lois que la science peut connaître, et la technique maîtriser. La seconde expression est non moins ambiguë, car « séculariser » quelque chose (une pensée ou un objet) revient à dire qu'on conserve cette chose telle quelle en se satisfaisant de l'enrober dans une forme laïque, qu'on ôte quelque chose (le religieux) au monde ancien tout en le préservant (le reliquat). Dire que l'autonomisation de la culture en Occident s'est opérée sur le mode d'une sécularisation, c'est dire que les valeurs et institutions modernes ne sont rien d'autre que des copies laïcisées des valeurs et institutions médiévales. Blumenberg ne l'admet pas. Le thème de l'égalité des hommes ne recycle pas l'égalité religieuse des créatures devant Dieu, l'idée d'un progrès de l'humanité ne répond pas au modèle de l'histoire du salut,...

Le paradigme de la culture-élévation se matérialise dans la construction d'un nouveau monde, en cernant des commencements, en organisant des institutions (en leur prêtant des schémas de pensée et des modes de fonctionnement) et en présupposant de nouveaux points d'appui, notamment un sujet de la culture (l'homme, au sens de l'anthropologie ou le « public » (culturel-cultivé) susceptible d'allier savoir et pouvoir).

Bibliographie

Adorno Th. W., *Prismes*, 1955, Paris, Payot, 1986, p. 15sq.

Blumenberg Hans, *La légitimité des Temps modernes*, 1966, Paris, Gallimard, 1999.

Castoriadis Cornélius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

Châtelet François, *La philosophie du monde nouveau*, Tome III, *Histoire de la philosophie*, Paris, Pluriel, Hachette, 1999.

Dilthey Wilhelm, *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, 1891-1904, Paris, Cerf, 1999.

Elias Norbert, *La Société de cour*, 1969, Paris, Flammarion, 1985.

Gauchet Marcel, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

Hazard Paul, *La crise de la conscience européenne*, 1935, Paris, Livre de poche, 2000.

Legrand Marie-Dominique, *Lire l'Humanisme*, Paris, Dunod, 1993.

Pico della Mirandola G., *De la Dignité de l'homme*, 1485, Paris, PUF, 1993.

Poirrier Philippe, *L'État et la culture en France au XX^e siècle*, Paris, Livre de poche, 2000.

Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905, Paris, Plon, 1981 ; *Le savant et le politique*, Paris, UGE, 10/18, 1963.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Première partie
Culture de la conquête au malaise

3

L'homme, sujet de la culture
(naissance de l'anthropologie,
XVII^e-XVIII^e s).

[Retour à la table des matières](#)

Qui est le sujet de la culture, dans ce paradigme de la culture-élévation ? Chacun le sait désormais, l'homme. Mais qu'est-ce que l'homme ? Il convient d'en établir la figure. C'est à quoi s'attache l'anthropologie philosophique, cette « science de l'homme » fondée entre le XVII^e et le XVIII^e siècle. Elle a pour propriété de concevoir l'« homme » à partir d'une finitude positive, puis de lier l'émancipation culturelle de cet « homme » au parti pris de l'universalité abstraite d'une nature humaine et à un grand récit. Tout le problème de nos jours est de savoir si nous pouvons séparer ce qui est ainsi lié, afin de maintenir le souci de la culture dans un autre horizon conceptuel que celui de l'« homme ». Lorsque nous aurons exposé aussi l'idée de grand récit de la culture, nous pourrons observer comment enflammer le thème (le sommeil) anthropologique pour mieux délivrer la question de la culture de ses présupposés et des concepts qui la structurent.

Pour l'heure, à l'instar du terme « culture », soulignons que le terme « anthropologie » a été construit sur la base de racines tirées de la langue grecque, sans pour autant être un terme grec. Techniquement, « anthropologie » signifie « science » (voilà pour -logie dérivé du grec *Logos*) de « l'homme » (voilà pour *anthropos*, dérivé aussi du grec, terme avec lequel Platon s'amuse dans *Cratyle*, 399c). Mais « science » et « homme » sont des termes qui n'ont pas une unique valeur. Dans la Grèce de l'Antiquité, il n'existe pas de conception de l'homme en général. On ne connaît que le « Grec ». De même, au Moyen Âge, « homme » est un caractère appliqué à celui qui a rendu hommage ; « l'homme » (du Moyen Âge) est, par conséquent, celui qui est placé sous l'autorité de quelqu'un (on dit, par exemple, un « homme lige », un « homme de justice »). Enfin, durant la Renaissance, l'homme est encore compris dans une finitude négative (comme inadéquation à l'infini : il ne peut prendre conscience de sa finitude que par négation de l'idée infinie de Dieu). Une réflexion similaire s'applique à « science ».

Autant dire qu'avec cette « science de l'homme », nous nous plongeons directement dans le contexte spécifique de la philosophie moderne qui valide l'usage du concept d'homme en référence à un homme susceptible de se poser comme une entité (la finitude n'est plus un défaut, elle est positive ; l'homme n'est que l'homme) et donné pour le sujet d'une connaissance de soi-même. Ces philosophies investissent les notions de « culture », de « civilisation », de « civilité », de « langage » et de « mœurs » dans leur « savoir » de l'homme et en font des critères d'appartenance à l'humanité. Ces savoirs ont pour objet l'identité de l'homme (sa nature morale et physiologique), sa fonction dans l'ordre social, ainsi que la formation des mœurs des individus ou des peuples.

La question de l'anthropologie philosophique (la fausse évidence de son objet : l'homme, pensé à partir d'un modèle unique et isolé, aboutissant à la définition de critères d'appartenance uniformes, et maintenant l'horizon du « barbare ») nous place devant la nécessité d'examiner la formation d'un discours et de pratiques nouveaux dont l'objet est non moins nouveau : la nature humaine. Ce discours et ces pratiques ont eu, historiquement, un rôle émancipateur - chacun tirant des conséquences de ce savoir pour la conduite de son existence -, un rôle militant et révolutionnaire, en particulier à l'encontre de la théo-

logie et de la monarchie. Grâce à eux, éducation, culture et citoyenneté se rencontrent, mais sous un mode particulier. Celui d'une combinaison entre élévation culturelle, émancipation intellectuelle et démocratie parlementaire à partir du modèle Européen (ethnocentré).

Autrement dit, contradictoirement, ils ont eu aussi un rôle complexe et tragique dans l'imposition d'un certain modèle de l'homme, d'une certaine philosophie de l'autre (de sa compréhension abstraite), dans la découverte d'une partie de l'humanité inconnue jusqu'alors des Européens, et que personne, dès l'époque des Grandes Découvertes, n'a pu regarder sans ressentir quelque chose (Montaigne), sans chercher à la décrire, la classer, en expliquer les figures.

À partir de 1788, c'est un professeur de théologie de l'Université de Lausanne qui légitime le transfert de ce terme en philosophie. Dans son ouvrage *Anthropologie ou science générale de l'homme*, il explique comment cette notion regroupe des savoirs qui doivent se substituer à ceux de la théologie. En un mot, l'anthropologie travaille désormais sur l'homme, sur l'humain et non plus sur la « créature », dont on sait qu'elle est bornée par la dualité de sa nature, dotée d'une âme apparentée à un monde de l'Au-delà, vouée à la contemplation de l'essence divine et de l'ordre qu'elle fonde. Sciemment, l'anthropologie se fait polémique, changeant l'évaluation des termes utilisés pour parler des humains et défendant l'idée d'une saveur particulière de la seule existence humaine.

L'anthropologie inspire des recherches portant sur la nature de cet être, l'homme, dans sa différence avec les autres êtres. Des recherches portant sur ses activités considérées tant du point de vue de la morale et des affects que du point de vue anatomique. Mettant à contribution médecins, naturalistes, poètes, historiens, philosophes, voyageurs, le couple central, qui structure ce savoir, n'est donc autre que le couple animal (barbare)-humain, ou encore le couple nature-culture. Quelle est donc la spécificité de l'humain par rapport aux autres règnes, en l'absence de référence à un quelconque don divin ? Qu'est-ce que la nature a bien pu donner à l'humain ? Existe-t-il des données physiologiques, des expressions de caractère, des formes de la vie affective, des fonctions du langage propres à la « nature humaine », grâce auxquelles on puisse cerner ce très ancien « animal social », comme le dénommait Aristote, qu'est l'homme ? On observe là l'ampleur des objets à soumettre à la raison, ampleur qui commence à être appro-

chée dès les premiers *Traité de l'homme* publiés au XVII^e siècle, parmi lesquels on compte le célèbre *Traité de l'homme* de René Descartes (1633).

L'anthropologie s'inquiète, sans doute avec des conséquences plus tragiques à nos yeux désormais, des unités plus importantes que constituent les peuples et les cultures (et des conduites à tenir envers eux). Ce pan de l'anthropologie se déploie à partir de l'héritage du philosophe britannique John Locke (1632-1704), et non pas seulement à partir de la rencontre des Européens avec les êtres d'autres cultures. Ceux qu'on appelle des empiristes s'inspirent, en effet, du constat qu'ils font de la diversité humaine pour réfuter l'idée d'un consentement universel de l'humanité à certaines vérités immuables, ainsi que le prétendaient les rationalistes, parmi lesquels en particulier les cartésiens. Sur ce second plan, par conséquent, l'anthropologie en vient vite à tourner autour de la question : l'humanité est-elle une ou diverse et dispersée ? Elle développe des concepts importants, quoique certains d'entre eux puissent être récusés, par exemple le concept de « race », d'autres demeurent essentiels pour nous. Tels sont les concepts de « société », de « langage », de « techniques »,... Il faut noter, toutefois, que ces concepts sont articulés autour d'un autre couple central, le couple identité-altérité.

Voici brossé le complexe de questions et de concepts autour desquels le savoir propre de l'anthropologie philosophique se dessine.

On retiendra la fonction polémique et le rôle éleveur de ce savoir construit sur une fausse évidence de l'homme, pensé à partir d'un modèle de l'unique et de l'isolé, aboutissant à la définition de critères uniformes d'appartenance. Car c'est bien une fausse évidence de l'homme qui se construit-là, à partir de laquelle se déterminent des critères uniformes d'appartenance. Voici cette évidence : un homme posé comme une entité, conscient de soi, disposant l'autre hors de soi. Certes, ce discours renforce la critique de la théologie (et la critique de la notion de « créature »), mais il se charge simultanément de valider un statut de l'homme, auquel il accole une dimension d'universalité abstraite. Encore ce discours ajoute-t-il, souvent, à son modèle un concept de perfectibilité, afin de laisser la porte ouverte à des possibilités d'intégration : intégration par éducation, conversion ou domestication. Appartenir à l'humanité, en ce sens, c'est être ca-

pable d'user de la raison, d'édifier le droit, l'État et des mœurs qui participent au progrès de la civilisation.

De là trois remarques concernant l'anthropologie, prise encore une fois ici au sens d'un savoir de soi de l'homme conçu comme maître de la culture.

La première remarque porte sur le rapport entre les couples mis au jour ci-dessus : nature-culture et identité-autre. Ces deux couples, discriminants, ne sont pas indépendants. Ils sont articulés l'un à l'autre. On peut – et non pas on doit –, confondre « autre » et « nature » dès lors qu'on superpose « identité » et « culture » (l'opinion cultivée), comme on peut, plus ou moins violemment, refuser ce couplage (Denis Diderot, Abbé Raynal). Si « moi », « je » m'identifie à la culture, alors l'autre c'est la nature, et si « moi » « je » suis perfectible parce que « je » relève de la culture, alors l'autre qui, lui, *est* la « nature », n'a aucune chance de progresser. Bien sûr, le rapport entre ces deux couples est mouvant, mais, l'examen de chacune de ces formes offre plusieurs biais pour saisir les différents « savoirs » élaborés par l'anthropologie (savoir de la nature humaine, savoir de l'évolution, savoir de l'animal, du non-humain,...).

La deuxième remarque veut souligner que ces brèves explications indiquent pourquoi et comment cette anthropologie s'est aussi focalisée très largement sur cette opposition identité-altérité. L'anthropologie, comme savoir des Lumières, s'est donnée simultanément pour un savoir portant sur l'autre, un savoir de l'autre, de l'étranger. Et de cet autre auquel il convient, puisque les expériences se multiplient, de conférer un statut si possible différent de celui qui lui a été accordé durant la Renaissance. En effet, la Renaissance avait bien inventé la figure du « cannibale », utilisant ainsi le terme *Canibi*, nom donné aux habitants des Caraïbes par les Espagnols. Cette figure avait donné lieu à des jeux littéraires dont le plus célèbre est sans doute celui de William Shakespeare qui dans *La Tempête* (1611) prête à un de ses personnages le nom de Caliban, anagramme de « cannibale ». Mais, maintenant, au XVIIIe siècle, c'est un prodigieux désordre d'humanités différentes qui s'offre au regard des européens : des Hottentots, des Caraïbes, des Iroquois, des Hurons, des Tebous (Soudanais),... De même que l'on prend conscience de déséquilibres à la surface du globe : certaines contrées sont plus fréquentées que

d'autres et donnent l'occasion de récits de voyages plus conséquents. D'ailleurs, on regarde le monde avec un appétit économique.

La troisième remarque porte sur le fait que ces « savoirs » n'ont de signification et de consistance que s'ils sont référés à une philosophie fondée sur le projet métaphysique de dissoudre la diversité culturelle dans l'unité de « l'homme » (la nature humaine) ou de « normaliser les différences » (Etienne Balibar). Et ceci, en recueillant les résultats de toutes les recherches de l'époque afin de les réinterpréter dans une visée d'unité (abstraite), universellement valide. Une philosophie qui déploie une sorte de foyer transdisciplinaire, ouvert sur une tentative d'homogénéiser le champ des savoirs autour d'un modèle, pourtant particulier, de « l'homme », considéré comme une figure universelle. En réalité, il n'y a rien là d'autre qu'une unité obtenue à partir d'un sujet et d'un objet de savoir identifiés à l'homme européen, mâle, unifié.

Nous voici directement placés au seuil des débats centraux, engagés dans et par cette anthropologie, dès lors qu'elle repose sur l'universalisme abstrait de l'homme ou qu'elle prétend à l'hégémonie (par confusion entre l'universel et l'étatique). Au point que nous devons désormais éprouver la nécessité de nous déraciner de cette anthropologie. De nous déprendre en particulier de son refus le plus violent, peut-on dire, le refus de la légitimation des différentes formes d'existence possible dans et par lesquelles les humains (et non plus l'homme) se différencient (sans tomber non plus, dans l'autre piège à nous tendu, dans le relativisme, le différentialisme abstrait ou l'enfermement dans l'identification ethnique). Sur ce plan, l'anthropologie philosophique du XVIII^e siècle maintient dans un même discours deux énoncés : l'humanité est une *et* elle est différente *et* hiérarchisée. Cette contradiction interne, violente à l'égard de nombreux peuples, n'est pourtant pas incompréhensible. La dénouer est un acte politique nécessaire, mais qui implique de penser les cultures, l'anthropologie, l'universel et l'histoire autrement. Et qui devrait susciter aussi le désir de construire de grandes formes nouvelles de symbolisation et de réalisation d'une existence collective.

Bibliographie

Balibar Etienne, *Race, nation et classe*, 1988, Paris, La Découverte, 2002.

Wilhelm Dilthey, *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, 1913, Paris, Cerf, 1999.

Alphonse Dupront, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Gallimard, Folio, 1998.

Michèle Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971.

Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

Georges Gusdorf, [*La Révolution galiléenne*](#), Tome II, 1969, Paris, Payot.

Britta Rupp-Eisenreich, *Histoire de l'anthropologie, XVIe s-XXe s*, Paris, Klincksieck, 2000.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Première partie
Culture de la conquête au malaise

4

La construction d'un sens commun
par les grands récits de la culture
(XVIII^e s).

[Retour à la table des matières](#)

La construction d'une sphère autonome de la culture a sans doute mis 3 siècles pour se réaliser. Elle trouve son nom au XVIII^e siècle. C'est à cette époque que se conjoignent le mot « culture », entendu comme élévation, et les pratiques et institutions imposées sous ce chef. Cette édification n'a été possible qu'au prix de polémiques intenses, de drames individuels et de tragédies publiques, qui accompagnent simultanément la réalisation de l'État moderne. Il est décisif de comprendre qu'une telle histoire, réduite à quelques pages aisées à parcourir dans un ouvrage, n'a rien eu de facile à conduire. Chacun peut noter de surcroît la scrupuleuse attention que beaucoup mettent aujourd'hui à préserver cette sphère d'atteintes encore envisageables (« retour du religieux », doctrines d'État), au nom même de cette construction.

Cette dernière ne serait toutefois pas complète sans un dernier moment. Il lui manque, en effet, la mise au jour d'une fonction spécifiquement politique de la culture. Son autonomie n'étant pas une indépendance, la sphère de la culture s'est aussi fondée sur un idéal politique de consensus (identitaire). La culture, par le langage, les œuvres, en propageant des affects partagés, fût-ce par quelques-uns seulement dans ce qui devient simultanément le public, ou des comportements communs, doit avoir aussi un rôle dans la totalisation (la cohésion) politique et la distinction d'avec « les autres » (cultures). Ce rôle se concrétise dans l'élaboration de grands récits de la culture, de discours qui déploient des fonctions légitimantes (des grandes formes de symbolisation), destinées à construire du collectif sur le mode de l'unité-identité.

Simultanément aux travaux explorés jusqu'à présent, certains philosophes engagent, par conséquent, de puissants moyens afin de bâtir un discours général laïque, cohérent, susceptible d'affermir et de soutenir l'expansion du mot (« culture ») et de la chose désignée (les institutions). Ils en font un objet de bataille (contre la théodicée) destiné à inscrire des rôles (celui des intellectuels), des fonctions (celle de la formation), des idées directrices *modernes* dans le corps social (par le moyen de l'école, des politiques culturelles), au titre de la culture. Ils édifient une véritable pensée téléologique de la culture ou un idéal *moderne* de la culture, célébrant une valeur de la culture et la culture comme valeur au sein de la société.

Au cœur de leur choix se loge la question de savoir comment la définition de la culture, et son usage (philosophique et politique) peuvent être orientés vers la fabrication de ce qu'on appelle un « sens commun », concernant non seulement « le public » (jugement, fervor), mais aussi « le peuple » (espace public) Elle est accompagnée de celle de savoir comment ce sens commun participe de l'objet de la culture (mettre l'homme à l'horizon de soi-même), qui paraît évidemment être un objet « commun », et de l'objectif de fonder un ordre social viable « pour tous ». Si la culture peut jouer un tel rôle, c'est que, sous certaines formes, elle propose des capacités agrégatrices, et pan-inclusives, des références communes, ou s'impose comme valeur commune, et favorise l'élévation du particulier au commun, qu'on identifie d'emblée à l'universel !

Comment mieux en édifier l'idée sinon en cherchant à établir un discours énergique qui aurait pour fonction de justifier le besoin de culture par l'énoncé d'une finalité morale et politique de l'humanité ? De nombreux philosophes participent alors à l'élaboration de « grands récits de la culture » dont la rédaction devait offrir les moyens de situer leur travail de culture dans le jeu d'importance relative des sphères d'activité les unes par rapport aux autres et dans une certaine lecture (évolutionniste) de l'histoire de l'humanité. De tels grands récits ont, en effet, la propriété de structurer une perspective « historique » en englobant toutes les données disponibles (à l'époque) concernant l'humanité.

De tels grands récits, il en existe de nombreux, notamment chez Denis Diderot, Condorcet, David Hume (ce philosophe écossais qui dévorait les récits de voyage pour y étudier les mœurs) et Immanuel Kant. Ils ne sont cependant pas identiques et défendent parfois des options différentes. Intéressons-nous à celui du philosophe allemand Kant (1724-1804) qui, sans être plus important que les autres, suscite encore des discussions de nos jours.

Ce grand récit est composé des trois éléments suivants :

1 - L'idée de critique et de progrès. L'idée d'une problématique critique de la culture prend sa source dans les difficultés rencontrées par la philosophie lorsqu'elle se contente de travailler sur les fondements offerts par la culture traditionnelle, coutumière, religieuse et royale, qui concentre ses efforts sur des techniques de coercition mémorielle ou des habitudes intellectuelles serviles et ne laisse pas du tout entendre que l'homme est le commencement de sa destination ; elle fait au contraire de l'être humain un être soumis à des règles hétéronomes (imposées de l'extérieur).

En ce sens, l'idée critique, d'une critique de la culture antérieure d'abord (avant qu'elle ne se veuille critique de soi), se fonde sur une procédure juridique. Elle cherche à déterminer la légitimité et le droit des interventions philosophiques et des activités culturelles (le livre, la presse, l'art, ...). Elle s'attache à déterminer leur validité, en fonction d'une règle interne au champ concerné. Les phénomènes sont acquis, c'est-à-dire qu'il existe des propos philosophiques, il existe des activités culturelles. Mais, à partir de quelles conditions se construisent les

décisions philosophiques, les domaines culturels (sciences, arts,...), les territoires d'application des édifices culturels, et qu'est-ce qui les rend légitimes ?

Le tribunal critique, par conséquent, s'emploie à réformer les délimitations des objets traditionnels : le vrai, le bien, le beau (les sciences, la morale, les arts), dans la mesure où l'héritage culturel médiéval s'appuie sur des confusions, qu'il s'agisse de la prétention à faire une unité formelle de ces objets, ou de leur brouillage. La critique trace des frontières définitives entre ces objets, barrant le passage à tout esprit de confusion ou de mélange sans contrôle. Mais ce n'est pas sa seule activité : ce tribunal sert simultanément l'intérêt du public et les progrès de l'humanité.

2 - L'idée d'éducation articulée à la liberté. Dès lors, il est possible d'affirmer que la culture moderne fait de l'homme un être qui est le commencement de sa propre destination. Elle le rend autonome, en exaltant sa volonté. La culture est ce qui arrache l'homme à la nature. L'homme est cet être auquel la nature donne des dispositions, mais qui, à partir de celles-ci, a le pouvoir de se créer. La culture s'ancre donc bien dans les dispositions naturelles. Cela dit, elle a le pouvoir de les développer complètement, au-delà même de ce que la nature peut offrir. Ce pouvoir se manifeste dans la culture parce que cette dernière donne à l'homme les moyens de se choisir des maximes et des orientations afin de gouverner sa vie (*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, 1784).

En l'homme, en principe être d'éducation et non de dressage, chacun peut observer que le dressage et la prise d'habitudes peuvent exister ou se révéler nécessaires, mais ne sauraient être que transitoires. L'homme n'a pas vocation à être dressé. Sur les pages, sans doute d'abord vierges de son esprit, se déclinent, pourtant, des pouvoirs qui doivent être activés, orientés, déployés, confrontés à des objets. L'éducation remplit cette tâche. Elle discipline les penchants puis amplifie les dispositions, les fait fructifier, les humanise. Pour autant, l'éducation remplit surtout une fonction négative. Elle limite le poids de la nature. Par conséquent, au-delà de l'éducation et par-delà son côté parfois répétitif, la culture vient proposer une mission positive. Dans la culture, l'homme est considéré, plus précisément, selon son

existence morale. Aussi l'éducation, moralement insuffisante, débouche-t-elle sur la culture qui, de son côté, appelle l'homme à assumer sa vocation la plus élevée, celle de rendre l'homme attentif au meilleur.

La culture fait entrer en scène la liberté du vouloir, à laquelle elle donne la forme d'un progrès ou d'une histoire. En dévoilant la disposition morale qui fait l'humanité, la culture permet aux hommes d'accéder à une nouvelle conception de leur devenir, une conception historique. Kant indique, en effet, que « du reste, l'espèce humaine doit et peut être, elle-même, créatrice de son propre bonheur ; cependant le fait qu'elle le sera ne se laisse pas déduire des dispositions naturelles que nous connaissons en elle mais de l'expérience et de son histoire » (*Anthropologie du point de vue pragmatique*, 1798).

3 - L'idée d'émancipation par la culture. Inscire la culture dans un grand récit de l'émancipation de l'humanité, ou à certains égards, de l'émancipation de l'individu, est un dessein bien dans le ton du projet des Lumières. Le progrès impliqué par la culture décline un devenir libre et rationnel de l'humanité à deux niveaux : au niveau des peuples maintenus sous une domination, au niveau des individus cantonnés dans leur minorité. Enfants, fidèles, sujets des rois, les humains sont souvent empêchés de devenir majeurs (*Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières* , 1784). Et pourtant, il est bien dans le dessein de la nature que l'être humain devienne adulte, devienne un être moral et un citoyen. La culture l'y entraîne. Elle veut en quelque sorte la fin des despotismes et le commencement d'une époque vouée à la réflexion et au savoir, par la liberté. La culture veut le droit, c'est-à-dire la liberté, telle est le point. Quoiqu'elle ne veuille pas nécessairement l'histoire avec ses violences et ses tragédies. Faut-il valoriser l'action historique, au risque d'augmenter le chaos ? Ou, valoriser la raison, afin de mieux consacrer la liberté ?

L'intérêt suprême de l'humanité, qui est aussi l'intérêt suprême de la raison, est servi par le dédoublement de la raison en moyen et fin du mouvement critique d'émancipation, d'un mouvement qui, répétons-le, se pense comme progrès (chemin vers le meilleur). Mais, le but final – rendre les hommes libres - ne se réalise évidemment pas d'un

seul coup. Il faut même en bâtir l'approche en utilisant quelques moyens, et pourquoi pas en instaurant ce qu'on peut appeler de nos jours des institutions culturelles, des institutions qui assurent une tâche de communication (publicité) entre les citoyens, des institutions dans lesquelles les intellectuels remplissent la mission qui leur est confiée d'informer et d'éduquer le public au « commun ».

De cette perspective kantienne d'un idéal de la culture, nous retenons, de nos jours, l'idée selon laquelle la raison, dont l'exercice peut et doit être public, est associée à une éthique de la publicité, à une réalisation dans cette instance culturelle qu'est l'espace public. Il est vrai que, autour de Kant, tout au long du XVIII^e siècle, et *a fortiori* après lui, les intellectuels cherchent à jouer un rôle au sein de leur société par des prises de parole en public, et à jouer un rôle au cœur du monde par des échanges (épistolaires souvent) dépassant les frontières, dessinant une paix envisageable des esprits éclairés.

Ainsi est née cette institution qu'on appelle, dans le cadre du régime de légitimité démocratique, un espace public culturel et politique. Ce dernier est alimenté par des correspondances, des articles publiés dans la presse, et des débats au cours desquels chacun expose ses raisons de penser ceci ou cela. La notion d'espace public définit par conséquent les relations souhaitables entre les citoyens actifs de la vie culturelle et publique. Cet espace, qui n'est pas un lieu comme l'ancienne *agora* ou le *forum*, contribue à définir un réseau de délibérations au sein duquel chaque humain est appelé à argumenter son point de vue en public, afin de donner forme à une vie intellectuelle et politique réciproquement assumée (le « sens commun »). Orienté vers l'action, il fait émerger une communauté humaine universelle potentielle à partir de l'exercice d'une parole collective. Il offre un espace de réalisation à la citoyenneté en lui donnant pour mesure le « droit public de l'humanité en général ».

Nous l'avons précisé, de tels récits, il en existe d'autres, plus ou moins puissants et englobants. Celui de Kant est sans doute le plus symptomatique et le plus discuté encore de nos jours. Il conjoint tout à fait précisément le terme « culture », un idéal de culture et d'éducation et une histoire tournée de manière téléologique vers les grandes victoires de la culture et de la politique (démocratie).

Ajoutons encore, car nous y reviendrons, qu'une partie de ces grands récits laïques est désormais déstructurée (la Shoah et Hiroshima les annulent). Mais cette déstructuration provoque le plus souvent soit des nostalgies, soit des tentatives de recomposition à d'autres échelles, tel est le cas du grand récit européen en cours de formulation, au lieu de conduire à repenser le monde collectif et les rapports entre les uns et les autres.

En tout cas, nous voici au terme du premier volet de réflexion portant sur la question de la culture. Nous pouvons, pour l'heure, en retenir au moins ceci : on ne saurait avoir de la culture une approche réductrice (une approche en termes sélectifs d'objets, en identifiant la culture au « luxe »,...). Quoi qu'il en soit, « culture » n'est pas un simple mot. Pour s'approprier ce terme de façon critique, il convient de s'exercer à saisir un phénomène humain dans lequel les humains travaillent à construire leurs rapports entre eux, leur compréhension d'eux-mêmes, une appréhension partagée du monde, et la prise en charge du monde de leurs différends.

Bibliographie

Immanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, 1784, Paris, GF, 1974 ; *Anthropologie du point de vue pragmatique*, 1798, Paris, Vrin, rééd. 2008 ; *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières* , 1784, Paris, Mille et une nuits, 2007.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Première partie
Culture de la conquête au malaise

5

**Anthropologie, culture et démocratie:
un universalisme abstrait
(XVIII^e s).**

[Retour à la table des matières](#)

Ouvrons un deuxième volet de cette exploration générale de la question de la culture. Procédons à deux investigations plus réflexives des contradictions de ce premier paradigme de la culture qui, de nos jours, à l'heure de sa dissolution, suscite tantôt les nostalgies les plus grossières tantôt le rejet le plus total, deux réactions incapables de s'attacher d'abord à saisir une construction historique puis de rebondir sur elle. Ce paradigme est appelé « élévateur » parce qu'il fait de la question de la culture l'élément central d'un projet d'ascension de l'homme à l'universel, étendant ses ressorts aussi bien au niveau de l'institution (le cadre qui dispose l'esprit), au niveau des auteurs et des œuvres de culture, qu'au niveau du public. La culture définit ce qu'il y a de plus spécifiquement humain (l'éducation), une œuvre des plus audacieuses dans les voies de l'écart avec la nature. Il y aurait un lien « naturel » entre culture et liberté. Au fond du problème de la culture, les philosophes nous font voir un abîme creusé par eux, et par la sys-

tématique anthropologique de l'époque, l'affleurement toujours possible de la nature dans chaque être humain (folie, « sauvagerie »), individuellement, quand il ne s'agit pas d'une humanité qui pourrait n'être encore que nature. L'artifice culturel circonscrit une existence, individuelle ou collective, qui demeure assiégée par son extérieur.

À ce doublet abstrait nature-culture, une valeur est donc bien associée : la liberté. Cette dernière se définit par la capacité de l'homme à s'élever, par une règle, à la dimension de l'universel, par conséquent, sa capacité à se cultiver. L'existence individuelle n'est pas donnée, elle est à élaborer à partir d'un donné, la nature. Elle requiert un effort d'éducation, la culture ; l'effort de se mettre, grâce à des changements imposés à la nature, en harmonie avec soi-même et avec les autres, ce qui correspond aussi à l'effort de faire émerger la liberté sur le plan collectif (la démocratie). L'homme, sujet de la culture, est libre, et il est d'autant plus libre qu'il est citoyen (en ce qui concerne la citoyenne d'autres luttes seront nécessaires).

Où l'on entrevoit maintenant ceci : cette construction hautement raffinée a promu et fondé le monde *moderne* européen. Pour la penser, il convient de relier des notions (culture, éducation, homme, liberté, démocratie), des structures institutionnelles disciplinaires, des savoirs (anthropologie), des grands récits qui orientent l'action dans le monde, et des œuvres. Pour la déstructurer, il est nécessaire d'opérer la critique de chaque élément. Mais il importe aussi de savoir où exactement porter le fer dans leurs rapports entre eux.

Proposons de mettre ce point au jour, en décrivant les conséquences d'une conception de « la » culture associée à un certain sommeil anthropologique (ethnocentrique). Nous renvoyons à nouveau au philosophe allemand Immanuel Kant (1724-1804), dont nous présentons ici le cours d'anthropologie, prononcé, à Königsberg, au XVIII^e siècle, conjointement à un cours de géographie physique, puis rédigé et publié au moment même de sa mise à la retraite. Kant est le théoricien de l'acte de la critique. Sa philosophie place la raison au centre de toute déterminabilité. La raison, en effet, se donne deux domaines d'activité : le savoir et la liberté. Elle les délimite et les relie en pensant les tâches accomplies par l'homme.

Du point de vue de Kant, qu'est-ce que l'homme ? Quel est le contenu de cette figure ? De quel champ de savoir est-elle l'objet ? Cet

ouvrage - dont nous utilisons la traduction accomplie par Michel Foucault, parue en 1970, aux Editions Vrin (rééd. 2008) – a, en effet, pour titre : *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Il est publié en 1797. Il est composé d'une préface, suivie aussitôt de deux parties. La première partie est titrée : *Didactique anthropologique*. Elle est destinée à instruire sur la « manière de connaître l'homme intérieur aussi bien que l'homme extérieur ». Elle se décompose en trois « livres », intitulés successivement : *De la faculté de connaître*, *Le sentiment de plaisir et de déplaisir*, *De la faculté de désirer*. La seconde partie est titrée : *La caractéristique anthropologique*. Elle se soucie de la « manière de connaître l'homme intérieur à partir de l'homme extérieur ».

Cet ouvrage construit une anthropologie *pragmatique*, dont la tâche est d'explorer les moyens d'une médiation entre ce qui est donné à l'homme par la nature et sa destination morale. Cette anthropologie doit donc examiner, au-delà de ce que la nature donne à l'homme, ce que l'homme *peut faire*, l'*usage* qu'il peut avoir du monde, les *progrès* qu'il peut accomplir dans la *culture* grâce à l'*éducation*. En un mot, elle « cherche à connaître l'homme d'après ce qu'on peut en faire ». Il s'agit de l'homme dans l'identité de sa nature, conçu dans un mouvement de pensée au cours duquel, après avoir constaté l'existence d'une diversité humaine, de différences entre les cultures et les peuples, on fait fi de ces différences, on dégage un noyau, en quelque sorte un support originaire, universellement repérable. L'homme-sujet prend l'homme pour objet d'étude. Et il cherche à atteindre les points uniques qui fondent une image éternelle de cet objet. Mais pour dessiner ce qui est identique en chaque homme, il faut transcender le divers.

Kant commence ainsi par décrire « la » nature humaine. Il la décrit par les trois facultés constitutives que sont la sensibilité qui relie l'homme au monde, la conscience qui lui donne son unité et le rapport à l'autre qui le rend sociable. Puis, Kant rend compte de ce que, selon lui, la nature conserve en l'homme, c'est-à-dire son tempérament et ses caractères sanguins, sa couleur de peau et sa sexualité, ainsi que son physique qui peut donner lieu, selon Kant et de nombreux philosophes de l'époque, à une physiognomonie, « un art de juger un homme d'après ce qu'on peut voir de son physique, et par conséquent (un art) de juger l'intérieur par l'extérieur ». Enfin, il inclut ces éléments dans une unité plus élevée, celle des groupes humains, donc les

« nations », et il décrit alors des citoyens, c'est-à-dire des sujets vivant ensemble dans des sociétés, adoptant par conséquent des caractères nationaux (le Français, l'Anglais, l'Allemand,...), grâce auxquels et parfois contre lesquels il faudra bientôt chercher à réaliser une paix universelle (un cosmopolitisme).

Cette « nature humaine » définit une sorte de norme fondamentale de l'humain. Ce qui a évidemment une implication réciproque : toute altération (quantitative) ou absence (qualitative) d'un des termes passe pour un signe de déficience ou un facteur d'exclusion hors de l'humanité, par fait d'anormalité, de déraison ou de folie. L'analyse anthropologique se convertit en force discriminante.

Mais simultanément, Kant tente par tous les moyens de ne pas enfermer « l'homme » qu'il théorise dans des traits définitivement figés. Ce qui intéresse Kant, c'est que, même si « nature humaine » il y a, elle dessine précisément une puissance, ouvrant sur le profil d'un « être libre ».

De quoi est tissée cette liberté ? De la capacité, spécifique à l'humain, d'améliorer son sort, de se cultiver, de se civiliser, de se moraliser : « L'homme est destiné par sa raison à former une société avec les autres et dans cette société à se cultiver, à se civiliser et à se moraliser par l'art et par les sciences ». Finalement, pour Kant, l'humain est essentiellement constitué d'une disposition pragmatique, d'une disposition à l'action grâce à laquelle il impulse le progrès (linéaire et cumulatif) de la civilisation par la culture. L'homme peut changer la situation dans laquelle il se trouve. Il n'est pas une « chose » dont on peut disposer à sa guise, mais une « personne ». Encore convient-il que la personne s'empare des virtualités dont elle dispose pour les actualiser. Au demeurant, voilà la ressource d'un mouvement donnant à l'homme les moyens de se perfectionner, d'envisager la formation d'un monde commun à tous, d'un homme « citoyen du monde », disions-nous ci-dessus.

L'identification de l'homme avec l'homme blanc, et de la culture avec la culture européenne, n'est peut-être pas immédiatement perceptible. Elle le devient lorsqu'on analyse de près, dans la didactique, les détails de la constitution des facultés, le type d'objet auquel elles sont liées, leur usage. Si on garde à l'esprit la différence affichée entre la nature, la culture et la liberté à partir de laquelle Kant travaille, on

comprend que la nature donne à l'homme un tempérament (c'est ce que la nature fait de l'homme), mais que ce que l'homme fait de lui-même lui donne du caractère. Le caractère élève l'homme au-dessus de la nature, certes, mais tous les caractères ne s'équivalent pas. En cela, nous débouchons sur un partage entre les « uns » et les « autres ».

Quelle est la source de la diversification physiologique des humains ? Est-ce la nature elle-même qui découpe le continu des êtres en plusieurs souches distinctes ou, elle, qui produit les « races » sous forme d'une succession de dégénérescences, comme le croient certains à l'époque ? Quant à l'engendrement des « races », oui, la nature est bien responsable, affirme Kant, mais, elle pose une souche commune de laquelle dérivent plusieurs « races », par développement de la vie humaine dans des climats différents : traces différentes sur la peau du fait du soleil,... L'universelle parenté des humains une fois réaffirmée, Kant précise clairement que la connaissance des « races » humaines, si d'une certaine façon elle permet de construire des tableaux de classification des peuples, ne compte pas pour la connaissance pragmatique du monde.

Alors de quelle autre diversité parler ? D'une diversité, qui est moins naturelle que culturelle ; d'une diversité qui, du moins, dérive des choix opérés quant à la destination que les hommes se fixent.

Ainsi, le français a-t-il le goût de la conversation. Il est courtois et communicatif. Mais il est trop vif, frivole et enthousiaste (où Kant répète le Rousseau des *Confessions*, Livre III). C'est, en tout cas, à ce caractère qu'on doit le risque politique que prennent sans cesse les Français de fragiliser l'État. Bref, ils sont instables. L'Anglais, lui, n'est pas aimable, mais il prétend à l'estime des autres. Il s'isole volontiers (allusion au soi-disant caractère insulaire des Britanniques) et bénéficie heureusement d'un bel esprit de commerce. L'Espagnol est solennel, mesuré, tempéré, attaché aux lois et à la religion, mais il est en retard culturellement, rétif aux réformes politiques, cruel, surtout lorsqu'on songe aux corridas. L'Italien, pour finir, est vif, sérieux et émotif. Il a du goût dans les arts. Il aime les réjouissances publiques. Tout cela, en sachant que l'Allemand a bon caractère, est apte à la vie intérieure (cf. Luther), s'adapte facilement au gouvernement et, actif, soigneux et économe, il ne s'oppose jamais à l'ordre politique établi. En résumé : la France est le pays de la mode, l'Angleterre, le pays des

caprices, l'Espagne, le pays de la noblesse, et l'Italie celui du faste. Quant aux pays germaniques, ce sont les pays des titres.

La diversité n'est donc pas contestable. Mais à quoi sert-elle, demande Kant ? Est-ce à renforcer l'orgueil des nations, au risque d'entretenir des préjugés ? Certainement pas. Kant, nous l'avons précisé, n'est pas le penseur des classifications figées, même s'il les utilise. Cette *Caractéristique* des peuples veut participer au développement d'une finalité politique, de la démocratie et d'un idéal de paix cosmopolitique. En ce sens, elle s'attache à « présenter ... ce qui permet de juger ce que chacun d'eux (ces peuples) peut attendre de l'autre ». Kant vise à relever les obstacles opposés à une paix nécessaire entre les nations, en Europe puis dans le monde. Plus précisément même, en s'inspirant du principe newtonien d'attraction-répulsion, il se donne la tâche (politique) de trier les facteurs d'unification (la loi et la république) et les facteurs d'hostilité (les désirs, les particularismes) dans et entre les nations qu'il connaît, de telle sorte qu'il puisse faire droit à ou établir son idéal démocratique-cosmopolitique : les hommes peuvent relever de cultures diverses, il n'en reste pas moins vrai qu'il n'existe qu'une seule terre pour tous.

Observons deux choses, pour finir : ce qui constitue un universalisme et ce qu'il constitue. Par universalisme, ou universel abstrait, nous entendons un universel qui s'impose en surplomb et qui prétend à une identité absolue à partir de laquelle il peut regarder « les autres ». Ce qui constitue un universalisme, comme celui qui vient d'être exposé, c'est l'affirmation politique d'un unique modèle anthropologique, associé à une définition de la culture par des objets spécifiques et une assimilation de l'universel à l'étatique. Ce qu'il contribue alors à constituer, c'est une série de subordinations, qui, dans le cas qui nous occupe ici, passe par la subordination de toute culture à l'idée de progrès (les autres sont rejetées), à l'évidence d'une forme de la raison, à l'universalité d'un modèle de « nature humaine », voire à un unique modèle de démocratie. On ne peut alors s'empêcher de se demander aussi ce qui advient lorsqu'une telle grande forme de symbolisation n'est plus crédible et que « les autres » demandent à être reconnus.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Première partie
Culture de la conquête au malaise

6

La culture et l'anthropologie,
sources de partages
(XVIII^e au XXI^e s).

[Retour à la table des matières](#)

La deuxième exploration concerne le statut (le déni) de l'autre dans ce paradigme de l'élévation qui affirme que la culture constituerait un rempart contre la barbarie, que la barbarie menace la culture, ou que la culture représente un stade supérieur par rapport à la barbarie.

Joignant des notions anthropologiques à des objectifs culturels et politiques, cette Europe conquérante, entre les XVIII^e et XIX^e siècles, en s'instituant au centre du monde, trace des frontières spécifiques entre les humains à partir d'une certaine image de l'homme et de la culture, et divise la terre entière à son profit, sous l'égide d'une certaine idée de la démocratie. Elle transforme l'univers connu en une extension de l'Europe. Elle confine fort précisément à ce qu'on appelle l'ethnocentrisme occidental, qui constitue surtout un mode de justification particulier du traitement infligé aux « autres ».

Le principe recteur en est le suivant : l'homme étant posé, la construction du monde procède de son « moi », prétendument assuré de lui-même, qui n'envisage l'autre que comme borne. Il n'y a donc pas de difficulté à saisir que, pour que le moi maintienne son « identité », l'autre doit être péjoré, au mieux en « autrui ». Car, l'autre risque, par comparaison, d'imposer au « moi » de se modifier. En un mot, une logique de la subordination est requise.

Touchant ici à la source de partages imposés au monde par tout un pan de la conception de la culture élaborée par les Européens, nous pouvons maintenant relever le rôle joué en eux par les notions de « sauvage » et de « primitif ». Dans ces notions, l'autre est constamment objet de peur, réduit, soumis, différencié par péjoration, exclu. Le « moi » européen s'est fabriqué un « autrui » diminué.

Qu'on partage l'indignation, désormais assez commune, contre les discriminations, n'interdit pour autant ni de tenter l'analyse des modes historiques de partage et d'exclusion ni de chercher à comprendre comment on a pu justifier, par le recours à la culture, le plus violent des rejets de l'autre afin de maintenir ou renforcer une domination. Or tenter cette analyse, c'est d'abord entrevoir une variation subtile, que peu commentent : l'autre qui est ainsi mis en jeu ou en joue a un double profil. Il prête à la fois à une figure « intérieure » - l'étranger à l'intérieur du « moi » (individu ou nation) que l'on veut maîtriser ou exclure (le fou, le délinquant, le prolétaire, la femme, l'immigré, le traître, la victime expiatoire) - et une figure « extérieure » - l'étranger extérieur au « moi » (individu ou nation), qu'on veut contenir en dehors de l'espace identitaire. Un couple de notions s'ensuit : cohésion (identité)-exclusion (autre). Comme quoi cette figure de l'autre péjoré sert manifestement à renforcer l'idéal d'une cohésion intérieure du « moi » quelle qu'en soit l'échelle. Dès lors, chercher à comprendre les justifications utilisées pour tracer le portrait de l'autre péjoré, nous reconduit à la question de la violence justifiée par le discours anthropologique devenu comparatiste en se fortifiant d'un universalisme, ou d'un universel abstrait devenu extensif.

En l'occurrence, l'Europe dispose d'un langage politique tout préparé pour parler des « autres » cultures, celui de la logique politique du philosophe grec Aristote – logique dont se sert largement Sepulveda, lors de la *Controverse de Valladolid* -, laquelle affirme, sous la forme d'un principe, qu'il y a des maîtres et des esclaves par nature.

Mais, il y a plus. Dans un grand nombre de cas, l'Européen soupçonne en l'autre une incarnation du mal. Elle est parfois réfléchie à partir du corps de l'autre. Le caractère accidentel de la couleur de peau ou de la physionomie passe pour un fait organisé et aboutit à ces lieux communs de l'anthropométrie à partir desquels se précisent des classements. Des explorateurs comme Abel Hovelacque, Léon Figuié, dans les années 1880, un écrivain comme Pierre Loti, notamment dans son *Roman d'un Spahi* (1881), multiplient les descriptions du corps de l'autre et ne cessent de composer à cette aune des tableaux d'évaluation. L'anthropologie comparatiste dessine et impose une imagerie du meurtre de l'autre, une fantasmagorie de la déficience, qui passe par une relation immédiatement avalisée entre un physique « laid » et une vie culturelle « mauvaise ». Sans compter, de surcroît, sur le rapport entre le physique et la nature, rapprochement qui autorise la fixation d'un déterminisme physico-psychologique, dont la conséquence est la hiérarchisation de l'humanité.

Si la procédure de discrimination repose sur un exercice de classification qui s'attache à des traits aisément identifiables et impose une version stéréotypée du corps, elle n'est pas sans fonctionner, insistons-y, pour chaque nation, sur le plan intérieur et sur le plan extérieur à la fois. Honoré de Balzac met fortement l'accent sur ce trait, lorsque, dans la *Préface* de la *Comédie humaine*, il indique qu'il y a autant de « barbares » à l'extérieur des nations qu'à l'intérieur (prolétaires, aliénés, sorcières,...), justifiant presque par avance la haine des « Apaches » proliférant dans les années 1900 (puis celle des bandes de jeunes « des quartiers »). Voilà qui permet de comprendre pourquoi les dénominations discriminantes prolifèrent aisément, allant des noms génériques de « barbare » (terme maintenu depuis les Grecs), « sauvage » ou « primitif », nous y arrivons maintenant, à des catégories qu'il faut ici prononcer aussi sous guillemets : « le noir », « l'indien », « le juif », « le gitan », « la prostituée », voire « le prolétaire ».

Approfondissons l'une des figures dominante de ces classifications, la figure du « sauvage » - sachant que le terme provient du latin *sylvestris*, qui signifie « forêt » -. Encore convient-il de préciser que la condamnation rétrospective, et légitime, que nous pouvons imposer à la figure du « sauvage » ne doit pas masquer un usage diversifié et

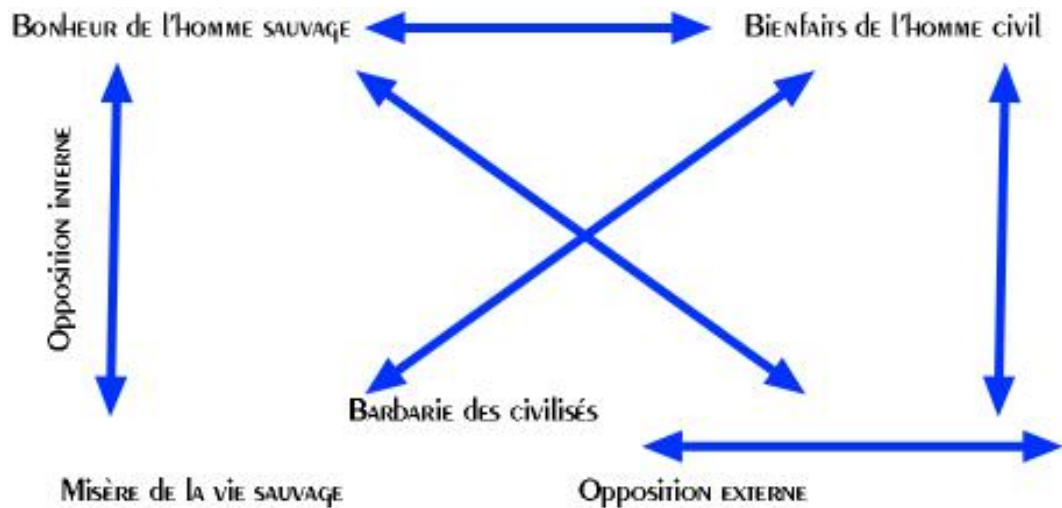
parfois contradictoire de celle-ci. On ne peut se déprendre d'une histoire si on n'en parcourt pas les ressources complètes.

Tout se joue autour des comptes-rendus, journaux et récits de voyages rapportés par les marchands, les marins, les soldats et les missionnaires. Les peuples réputés « sauvages » sont d'abord cités comme témoins. Leur réalité importe assez peu. Leurs traits originaux ne sont pas approfondis. En vérité, ils donnent avant tout l'occasion de trouver des solutions pour les problèmes européens. Ils permettent ainsi de mieux définir le statut du « civilisé ». Bref, ils sont « objets » *pour* le « civilisé ».

Toutefois, c'est à ce niveau qu'il faut raffiner l'analyse. Le « sauvage », dont on peut moduler les traits d'une façon ou d'une autre, favorise dans certains cas l'opposition entre « sa » barbarie et la vertu de l'Européen, tandis que dans d'autres cas il donne l'occasion d'une opposition entre la vertu sauvage, la vertu d'un état de nature, et la corruption européenne, sa servitude à l'égard des besoins luxueux. Bref, le rapport peut être réciproquement inversé. Parfois encore, ainsi que le rapportent les prêtres missionnaires, les peuples « sauvages » « prouvent » la réalité d'un Dieu caché, puisqu'ils connaissent la différence entre bien et mal ! Parfois enfin, pour les libertins notamment, ces femmes et ces hommes qui vivent sans rois, sans prêtres, sans propriété privée, prouvent la supériorité d'une morale naturelle : on pourrait donc adopter une conduite morale et distinguer le bien du mal sans les lumières de la religion !

Supposons qu'on veuille organiser ces discours dont nous observons qu'ils ne sont pas univoques. Alors il est possible de dessiner un modèle d'analyse à plusieurs entrées. Ce modèle montre que si chacun parle dans les mêmes termes, chacun traite tout de même ces termes dans des rapports différents et sous des valeurs différentes.

Résumons les formules utilisées en un tableau :



Tracez toutes les flèches reliant les pôles entre eux. Lisez le résultat : de « barbarie des civilisés » à « bonheur de l'homme sauvage », il y a un rapport de modèle utilisable ; de « bienfaits de l'homme civil » à « misère de la vie sauvage », il y a repoussoir. Le sauvage peut être « bon sauvage » (sensible, pur, libre) ou « barbare » (mauvais sauvage : rival, jaloux, sensuel, défiant envers le prochain, ignorant),... Cela se combine évidemment avec une triple appréhension : le sauvage peut exister hors de soi, il est alors étranger ; mais il peut exister en soi (l'enfant ou la folie en nous) ; et il peut être chez soi (le prolétaire).

D'une certaine façon, avec cette notion de « sauvage », nous aboutissons à un paradoxe. Sa figure est largement stigmatisante. Elle discrimine, elle contribue à définir un opérateur de classification. Oui mais, le « sauvage » n'existe, en réalité, que pour éclairer le statut du « civilisé ». Il offre au « civilisé » soit l'image de son passé, soit l'image d'un présent encore enténébré. Aussi, l'existence du « sauvage » bascule-t-elle bientôt du côté de l'idée d'une perfectibilité de l'humain. La notion de « sauvage » en définitive hésite entre la défini-

tion d'un état et la définition d'un moment. Cette contradiction préside à sa transformation rapide en figure du « primitif ».

Le « sauvage » n'est donc pas tout à fait le « primitif ». Cette seconde figure se construit de façon moins topographique (vie dans la forêt *versus* vie en ville) qu'historique, d'ailleurs en un sens particulier du terme « histoire » (linéaire et continu). Le « primitif » est placé sur une échelle des êtres et des valeurs culturelles dont l'Européen occupe le sommet. Par rapport au « sauvage », la métamorphose consiste à construire un être historique, un premier palier ou un premier élément dans une évolution, un début dont l'homme blanc européen représente la fin. Le « primitif » ne présente pas autre chose qu'une forme étrange d'humanité placée en bas d'une échelle (l'enfance de l'humanité), celle d'une histoire qui est orientée vers le « supérieur ».

Sous cette nouvelle forme, « l'autre » change de registre et de statut. Mais il est aussi très vite absorbé dans des pratiques économiques et politiques. Loin qu'il s'agisse de l'observer ou d'en faire le témoin des activités européennes, le « primitif » doit avoir une fonction dans une économie en plein développement : une place d'esclave ou une place de prolétaire. En tout cas, il est réellement dépossédé, et non pas seulement conceptuellement dépossédé.

Pour presque tous, le « primitif » doit être mis effectivement au service de la « civilisation ». Il devient l'objet direct d'une expérience civilisatrice. Le « civilisé » ne se contente plus d'être ou de se savoir « civilisé », il veut civiliser les « autres », de manière « désintéressée ». À cette fin, il prétend leur apporter la « civilisation », cette civilisation qui est ordonnée à la marche de ses progrès, qui lui prescrit sa vitesse et lui donne un terme.

Ce qui est marquant, en ce point, c'est l'articulation tragique des paramètres, et notamment l'articulation au *Code noir* qui demeure une clef des mentalités. On ne peut douter des effets provoqués par cette articulation. Ils peuvent aller des massacres perpétrés sur les personnes réelles aux renouvellements des classifications des peuples placés sur la nouvelle échelle des valeurs culturelles. Ainsi seraient donc certains peuples : paresseux, fourbes... Le blanc, fertile en critères, terriblement variable dans les applications de ceux-ci, trompeur et se trompant, évalue, classe, hiérarchise, et discrimine : ceux qui sont « bien faits, les plus aisés à discipliner, les plus propres au ser-

vice domestique ». Osons les mots de l'époque : le « bon nègre » et le « mauvais »,...

Au demeurant, remarquons que le terme « primitif » se constitue et se répand sur la base de quatre significations. Tout d'abord, un point de vue chronologique : le « primitif » est premier dans le temps, avant lui il n'y a rien qui puisse être connu, il est le représentant type du « sans » : sans-culture, sans-patrie, sans-identité,... (on a le même résultat avec les expressions « pré-histoire », « pré-logique »). Ensuite, un point de vue qualitatif : ce qui est primitif est une mentalité simple, la plus élémentaire, que la mentalité « complexe » (« supérieure ») surmonte. Un point de vue politique : le « primitif » occupe la place de l'inférieur. Enfin, un point de vue culturel : au sein duquel la construction des catégories d'« ethnie » et de mentalités incommensurables sera décisive, puisque, dans les pays soumis à la colonisation occidentale, elle permettra de prendre appui sur des différences biologiques pour expliquer les différentes manifestations du comportement social.

Pour abandonner cette perspective – encore l'opinion s'y confortait-elle toujours - il faudra à la fois les luttes de reconnaissance des peuples, la compréhension des rapports d'altérité, la réinterrogation de l'idéal démocratique uniforme et la construction d'un nouveau paradigme de la culture par les sciences sociales (psychanalyse, sociologie, histoire,...), notamment par l'ethnologie pour laquelle la culture va bientôt se penser en termes de structure. Dans cet autre paradigme de la culture, la culture se définit comme ordre de la loi qui dissocie et relie, dans des conditions et des histoires spécifiques.

Bibliographie

Amselle Jean-Loup et M'Bokolo Elikia, *Au cœur de l'ethnie, Ethnie, tribalisme et États en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985.

Boas Franz, *The Mind of Primitive Man*, 1911, Londres.

Dagen Philippe, *Le peintre, le poète et le sauvage (Essai sur le primitivisme dans l'art français)*, Paris, Flammarion, 1998.

Denieuil Pierre-Noël, *Le sauvage et le civilisé au siècle des Lumières, Essai sur les origines de la culture matérielle*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1969.

Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1998.

Tzvetan Todorov, *Les morales de l'histoire*, Paris, Grasset, 1991.

Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989.

Amin Maalouf, *Les croisades vues par les Arabes*, Paris, Lattès, 1983.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Première partie
Culture de la conquête au malaise

7

Une critique des institutions
de la culture (XVIII^e s).

[Retour à la table des matières](#)

Le champ de la culture et son paradigme d'élévation ne se sont pas constitués de manière uniforme. Ils englobent immédiatement des discussions, des polémiques, des contradictions internes qui ne vont cependant pas sans en renforcer l'autonomie, alors même qu'elles en dressent le portrait renversé. Notamment des polémiques portant sur la signification de la culture, tant sur le plan humain que sur le plan socio-politique. En suivre les pistes permet d'amplifier le débat portant sur le contenu, la fonction et le déploiement de ce que nous appelons désormais la culture. Dans ce troisième volet de cette exploration générale de la question de la culture, lançons-nous dans trois analyses successives, toutes marquées cependant au sceau du passé, portant l'une sur la critique des institutions culturelles et les deux autres sur une révision possible du concept de « culture ».

Consacrons une première analyse à l'examen d'une critique célèbre de la conception dominante de la culture, interne au champ du XVIII^e siècle. Le philosophe Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), en

effet, ne se fait pas faute de polémiquer contre ses contemporains, et notamment de mettre à bas les légitimations de la sphère de la culture qu'ils proposent, ainsi que les récits glorieux de la culture conquérante par eux élaborés.

Si Rousseau travaille au cœur du XVIII^e siècle, ce n'est pourtant pas un philosophe des Lumières. Au contraire, il stigmatise délibérément les projets des Lumières. S'étant forgé, avec difficulté, une place dans le domaine des Lettres, il prend ce domaine et son milieu à parti, en fonction des points de vue que lui procure son ascension sociale. Parce qu'il a fait, intimement, l'expérience de l'accession au champ des Lettres à partir d'un autre milieu (celui des artisans), il en voit les défauts et décide de polémiquer tant sur les prétentions qui le structurent que sur le statut des auteurs et des œuvres. Globalement, l'opération de Rousseau répond au souci d'une autre philosophie de la culture et de la politique qui inaugure simultanément une réflexion politique sur la culture.

Trois niveaux d'analyse de la culture se dégagent de sa philosophie : le premier concerne la manière dont la culture fonctionne dans le jeu concret des rapports sociaux (savoir-pouvoir) ; le deuxième examine le statut professionnel et social des hommes de culture, la carrière des Lettres que tant de personnes embrassent pour se tailler du succès, quand ils ne sont pas purement et simplement domestiqués par les grands et les riches ; le troisième rappelle que la culture est foncièrement constituée comme un rapport, rapport entre œuvre et spectateur (lecteur, auditeur,...), et rapport entre des spectateurs, constituant alors un public, qui se réunissent à l'occasion de la rencontre d'une œuvre et tombent sous le regard les uns des autres.

- *Premier niveau d'analyse*. Il est détaillé dans le [*Discours sur les sciences et les arts*](#). En Octobre 1749, Rousseau découvre, dans le *Mercur de France*, la question posée par l'Académie de Dijon : « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ». Il n'est pas seulement intrigué par l'intitulé, il le soupçonne de n'être pas pertinent. Il lui ajoute un membre de phrase restaurant une alternative : «a contribué à épurer les mœurs *ou à les corrompre* ».

Qu'on réponde d'une façon ou d'une autre à la question posée, on admet que la culture est responsable des mœurs, de la politesse, de l'urbanité, de la bienséance. Rousseau pousse le plus loin possible cette hypothèse d'un impact de la culture sur les mœurs. Lettres et arts (au double sens de « techniques » et de « beaux-arts ») corrompent les hommes ; même si quelques-uns sont tout de même éclairés.

Comment ne pas voir que Rousseau ne se coule guère dans la philosophie des Lumières, pour laquelle la culture est définie comme élévation ? Pour les hommes des Lumières, Voltaire en tête, le bonheur doit arriver au terme du progrès historique de la culture. Rousseau resserre la question et n'est pas mécontent de rappeler que la culture peut produire des formes d'ignorance. La positivité des fins servies par les sciences semble évidente. Le spectacle de l'homme attaché à son ouvrage réjouit. Pourtant quel est le véritable fruit recueilli de ces efforts ? Des « guirlandes de fleurs (posées) sur les chaînes de fer dont (les hommes) sont chargés », écrit-il, une liberté étouffée dans des peuples soi-disant policés. Rousseau assène une idée nouvelle : sciences et arts affermissent les trônes et oppriment les peuples. L'urbanité si vantée, et que ses contemporains croient devoir aux Lumières, Rousseau montre qu'elle n'est tissée que de vains ornements. La politesse est une manière de cacher les soupçons ; la décence, une manière de se cacher ; les convenances, un masque.

Rousseau offre une galerie des défauts des milieux culturels de son siècle : ambition, vaine curiosité, agitation, séduction, conformisme, démagogie (« Tout artiste veut être applaudi. Les éloges de ses contemporains sont la partie la plus précieuse de sa récompense »), désir de luxe, d'argent et de récompenses, telles sont les traces profondes laissées sur chacun par l'organisation actuelle de cette sphère.

Il ne condamne pas les œuvres culturelles en elles-mêmes. Il sait parfaitement bien qu'existent des hommes, voire des femmes (au XVIII^e s) savants et vertueux. Il ne réclame absolument pas que l'on tire de son propos l'idée d'avoir à brûler les Académies et les Universités. Le propos est sans doute plus simple à saisir : ce qui se fait domination, impuissance et aliénation doit être changé. La culture n'est pas en soi émancipatrice. Le bonheur n'est possible, pour les hommes, ici et maintenant, que si on transforme en premier lieu les rapports politiques qu'ils entretiennent entre eux. Une culture démocratique doit être conçue.

- *Deuxième niveau d'analyse*. Lorsque Rousseau entreprend la rédaction du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en 1753, il n'est toujours pas question de justifier ces conclusions faciles qui mettent les arts et les sciences, la culture en général, en posture de puissance émancipatrice, et les hommes qui les produisent en posture de dominer les autres (le pouvoir du savoir et de la culture). Les hommes savants pourraient bien être foncièrement ignorants d'eux-mêmes et dissimuler leur hypocrisie (c'est là le ressort du mythe du désintéressement). Arts et mœurs étant directement pris dans les questions de politique, soit on les traite comme on traite le luxe, en les valorisant et en en tirant des considérations positives, soit on leur fait subir le même traitement de condamnation que celui infligeable au luxe, parce qu'ils pourvoient à des besoins imaginaires. Quant aux beaux-arts, qu'on se reporte à Moïse instaurant les cérémonies et les rites grâce auxquels il tient le peuple juif en haleine tout en l'unifiant, qu'on songe à Numa, à Rome, imposant des institutions douces qui attachaient les citoyens les uns aux autres, et tous à leur sol en rendant enfin leur ville sacrée par ces rites frivoles et superstitieux en apparence !

Le philosophe est à deux doigts de comprendre que la culture et les arts peuvent être colonisés par le politique sous la forme d'une esthétisation – par laquelle on fait jouer à la culture le rôle d'une instance structurante de la société (référence, mobilisation, occupation, symbole) dès lors que la politique n'arrive plus à jouer ce rôle -, ou du moins que les problèmes politiques doivent se traiter politiquement. Mais il résiste, en affirmant que les arts et les Lettres ne sauraient résoudre des problèmes politiques, si pourtant, ils sont pleinement politiques.

- Rousseau nous place ensuite *dans un troisième cadre*, lequel a des rapports avec la situation contemporaine, puisqu'il s'agit du problème du spectacle que la République se donne à elle-même (de l'idée selon laquelle la culture participe à l'unité du corps politique, en sollicitant un « sens commun »). Ce spectacle est-il toujours républicain. Quelle différence assurer entre la république se donnant en spectacle (cérémonies, rituels) et la république donnant des spectacles Pour

suivre Rousseau, il faut maintenant lire la *Lettre à d'Alembert* sur son article « Genève », paru dans le VII^e volume de l'*Encyclopédie*. Cette lettre est publiée en 1758. Elle se rebelle contre le projet défendu par d'Alembert d'établir un théâtre de comédie en la ville de Genève. Autrement dit, et c'est ce qui nous intéresse ici, cette lettre porte clairement sur le refus de l'enrôlement de la culture par les politiques.

Qu'est-ce à dire ? À certains égards, Rousseau est sensible au fait que les rois utilisent les arts et les mettent à leur service, au fait que l'art est réduit à la parade des rois, que la culture n'est plus qu'apparences agréables cachant une répression politique. Aussi, lorsque d'Alembert propose d'ouvrir des théâtres afin de former le goût des citoyens, afin de leur donner de la finesse de tact, de la délicatesse de sentiment, il réagit violemment. Il centre la question sur l'utilisation de la culture et des arts par les politiques. C'est une véritable théorie qui prend forme, articulée à la question de savoir quelle est la place de la culture dans la formation politique, quelle est la part du spectacle dans la constitution d'un peuple, son impact sur l'équilibre des diverses parties de l'État et la conservation du corps politique

Dans un premier temps, Rousseau oppose le théâtre, symbole de la monarchie, art qui fonctionne sur le mode d'une communication indirecte, et la fête, symbole de la démocratie, art qui relève d'une communication directe. La faveur accordée à la fête porte sur ceci : dans la fête, l'objet de la fête et les affects qu'elle produit ne sont pas extérieurs aux spectateurs, ils sont eux-mêmes le spectacle pour eux-mêmes.

Mais *dans un second temps*, il aborde le problème avec des arguments théoriques. Tandis que chacun des commentateurs des œuvres d'art, et de leurs effets sur le public, raisonne en tirant des conséquences des spectacles aux bonnes mœurs, sous-entendant que les spectacles font les mœurs (l'agrément produit l'utile), instruisant et plaisant, comme le voulait Racine, ou corrigeant le vice ainsi que le prétendait Molière, Rousseau renverse la perspective : il va des bonnes mœurs déjà établies à la possibilité de donner des spectacles qui, dès lors, ne seront pas mal interprétés. Et il la complète d'une autre : la véritable action sur les mœurs ne peut et ne doit s'exercer que par les lois. L'artistique et le politique ne sauraient se substituer

l'un à l'autre. S'ils peuvent se compléter, il est vain de penser qu'ils pourraient se remplacer.

Le primat de la politique sur les arts, accompagné d'une autonomie de la culture et des arts, favorise la formation politique d'un peuple uni, susceptible ensuite de s'occuper des spectacles. Dans la politique se constitue la « pure joie » qu'est la joie publique, une pure joie universelle sans objet, puisqu'il n'y a rien à montrer que le peuple uni, une unité à porter à l'unisson. Puis les spectacles, et notamment les fêtes, viennent renforcer cet unisson. La fête, fête champêtre, fête publique, fête de place publique, se déroule dans l'exaltation de relations réciproques, dans l'ouverture de chacun sur chacun, dans la transparence d'une conscience qui vise l'unification.

Dans le vrai spectacle, selon Rousseau, le peuple doit s'apparaître à soi-même en retrouvant dans le spectacle de lui-même quelque chose de soi. Par conséquent, il faut qu'un peuple se reconnaisse dans un spectacle qui le reconnaît. L'auteur d'une œuvre échoue si ce qu'il prétend faire écouter et voir empêche le public de se constituer en spectateur vivant. La fête la plus simple est celle qui consiste à poser un piquet sur une place, avec des fleurs, à rassembler autour de lui le peuple qui se fête : « Faites mieux encore : 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 ». Voilà, selon Rousseau, la seule unité envisageable, celle dans laquelle tous concourent au bien public, c'est-à-dire à la cohésion du tout et à la conscience de l'intérêt commun. Voilà de quoi favoriser la naissance du citoyen vertueux, c'est-à-dire enrayer la désaffection des femmes et des hommes pour la chose publique.

Rousseau est attentif à la culture, dans la mesure où elle est pensée comme acte lié à la perfectibilité de l'être humain. Il active un conflit majeur avec l'idée d'une culture-élévation. Il refuse de laisser la culture servir de moyen d'acquisition d'une place dans la société. La culture donne forme à la perfectibilité (puisque cette dernière est plasticité, indétermination), elle permet à l'homme de se confronter aux autres, de s'instruire, de « se suffire à soi-même et (de) penser sans le secours d'autrui ». En un mot, se cultiver, c'est se connaître et se situer, apprendre aussi à se changer soi-même. La culture ne se réduit pas à un savoir ou à des objets (les livres). Elle est formation de soi. La culture se décompose en : un savoir-vivre le présent et ses difficul-

tés (Vrai), une capacité à être à soi (Juste), une volonté de réfléchir et de comparer (Raison), et une faculté de se quitter pour mieux saisir l'autre (Bien). Et cet acte de se cultiver est un combat de tous les instants. Où l'on observe que la critique de la culture promeut des voies de renouvellement interne de la conception de la culture.

Bibliographie

Les œuvres de Rousseau citées ci-dessus existent dans de nombreuses collections de poche. On les trouve en particulier chez GF (Paris). Le lecteur peut cependant préférer utiliser un corpus d'œuvres rassemblé, alors il trouvera en Pléiade, chez Gallimard, plusieurs volumes constituant les œuvres de Rousseau.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Première partie
Culture de la conquête au malaise

8

Une reprise de la configuration:
la culture-formation
(XIX^e - XX^e s).

[Retour à la table des matières](#)

Consacrons maintenant une deuxième analyse à une autre approche critique de la culture conçue comme élévation. Cette autre approche contribue à obliger à réfléchir sur la nécessité ou non de profiler la nature pour définir la culture, sur les engagements requis de chacun vis-à-vis de ou dans la culture. Au-delà de la critique de la première configuration de la notion, l'enjeu est de nous reconduire à l'impératif de savoir quelle figure de la culture chacun veut défendre, ce qu'on entend par « idéal de culture », et comment la culture doit être traitée sur le plan politique. Il est aussi de résoudre le problème de savoir comment la référence à la culture peut (mais ne doit pas) servir de moyen de distinction sociale, certains, à l'encontre des réflexions philosophiques portant sur la culture, tendant à valoriser une culture « cultivée », « distinguée », la « bonne culture », celle des intellectuels et des institutions, celle du « bel esprit », à l'encontre de la « sous-culture, celle des « autres ». À moins qu'on ne s'inquiète plutôt de la

culture comme d'une pratique, d'une dimension individuelle et collective de l'expérience humaine.

Pour ouvrir cette autre voie critique, nous disposons d'une ressource expressément offerte par la langue allemande, laquelle permet de situer le débat sur un autre terrain que celui du XVIII^e siècle, de passer d'une conception de la culture-élévation à une conception processuelle de la culture. La langue allemande renvoie, en effet, la notion de culture (*die Bildung*) du côté de la formation (de la forme, au sens aristotélicien du terme, au sens dynamique, ou de la formation, le suffixe indiquant ici un mouvement), du côté encore de la tâche à accomplir, du long chemin laborieux au cours duquel l'individu s'approprie (sans propriété) un moment de l'histoire du monde afin de le transformer. L'individu, dans ce processus de culture, ni linéaire ni continu comme il en va dans la culture-élévation mais semé d'embûches, se fait condition et moment de cette tâche à laquelle chacun est intéressé : le devenir du monde. La littérature allemande a traduit cela, durant longtemps, dans des romans de formation (regroupés sous le titre générique de *Bildungsroman*), ces écrits destinés à favoriser le parcours de l'ignorance à la science par la médiation de déboires et obstacles surmontés.

Dans l'un de ses ouvrages, on lit, chez le philosophe allemand Hans Georg Gadamer, que le concept de formation, synonymement de *Bildung* (en Allemand) et de *Form* (en Anglais), demeure fondamentalement lié à la conception grecque d'une dynamique interne aux choses (lié à la notion d'*Eidos*, d'une essence immanente aux réalités). À cela, il ajoute cependant une précision qui empêche de confondre la forme avec une figure par exemple. Le terme *Bildung* (construit à partir de *das Bild*, l'image) englobe l'idée de *Nachbild* (la copie) et de *Vorbild* (le modèle). En un mot, dans *Bildung* (que nous traduisons en français par « culture-formation »), il y a l'idée d'un processus, et même l'idée selon laquelle le but, c'est le processus lui-même. La notion de *Bildung* - introduite par Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), dans l'ouvrage intitulé *Le Messie* (*Der Messias*, longue épopée en 20 chants) - évoque un phénomène intérieur de développement, et fait donc de la culture une dynamique de formation.

Si l'on veut prolonger la perspective que dessine la notion de culture-formation, il convient de s'appuyer sur plusieurs jeux d'opposition. Disons que *Bildung* indique ceci : 1 - la culture est ce par quoi

l'homme s'arrache au donné, à l'immédiat, et se fait commencement d'une perspective sociale ou historique (on ne réfère plus à la nature, l'homme va toujours de la culture à la culture) ; 2 - la culture est affaire de lois, de règles dont les hommes se dotent (et qu'ils peuvent donc transformer) afin de déployer l'exercice d'une vie commune, et non des impulsions privées qui laisseraient croire que chacun possède « sa » culture (on rejoint ici un point de vue « sociologique ») ; 3 - la culture ne s'identifie totalement ni avec la littérature, ni avec la science, mais englobe ces sphères dans un mouvement d'ensemble dont chaque société et chaque individu est comptable (ce serait un point de vue politique et historique) ; 4 - le monde de l'homme est le monde de la culture parce que l'homme se cultive en « cultivant » le monde et sa propre société (ce serait un point de vue éthique).

Résultat : il n'est pas incohérent de penser, dans cette direction, que la question de la culture, enchâssée dans celle de la société et de l'histoire, demeure toujours liée à celle de la liberté, mais remaniée. Loin de poser la culture comme un mode d'élévation unique et uniforme à l'universel (abstrait) à partir de la nature, comme un héritage qu'il serait souhaitable d'entretenir sous peine de renoncer à son identité (déclinant l'identité comme une chose figée ; muant le passé en règle de l'avenir), ou de la poser comme un fait brut, donné par avance, dont le sens serait faussé si on ne respectait pas le testament à la lettre (où identité et patrimoine se confondent), la culture participe de la formation de chaque groupe humain et de chaque individu en les tendant vers un avenir sans cesse à réenvisager (et source de relecture constante du « passé »).

Globalement, la culture-formation ou *Bildung* a pour rôle de libérer le groupe de ce qui est donné, de l'encourager à s'aventurer vers ce qui n'est pas encore (*ad-venire*), vers ce qui est à accomplir, à penser au-delà des limites actuelles. La culture lui donne les moyens, les ressources (dynamiques incorporées et *habitus*) de se confronter à (et de s'engager dans) de nouvelles situations.

Ce système sémantique est séduisant. Mais s'il confesse le mot, il ne dit pas pourquoi la chose vient au jour. Aussi convient-il maintenant de montrer par quelle problématisation *Bildung* est devenu une règle de conduite dans le monde, un parti pris de la personne humaine. L'opération, si l'on en croit le philosophe GWF. Hegel, qui parle par rétrospection, à partir du XIX^e siècle, prend consistance avec Luther.

Hegel la commente ainsi : « Grâce à Luther, le monde germanique a recueilli comme achevées, la culture (*Bildung*) et la religion romaines » (*Histoire de la philosophie*), traduisons : par la culture, le monde germanique a recueilli un principe dynamique et collectif.

Mais, on pourrait affirmer, avec plus de sûreté et en une formule brève, que tout commence par un déplacement. Les sciences et la littérature du XVIII^e siècle utilisaient déjà la notion de formation (*Bildung*). C'était, cependant, pour parler de certains événements dynamiques se produisant dans la nature. Par exemple, la formation d'une chaîne de montagne. Le travail du savant français, Buffon (1707-1788), Intendant du Jardin du Roi, à cet égard, est bien connu en Allemagne.

Ce qui frappe, cependant, c'est qu'à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, ce concept de *Bildung* entre en rapport avec le concept de *Kultur*, et en vient à caractériser la manière proprement humaine de développer les dispositions et les facultés que l'humain possède.

Au demeurant, c'est chez Hegel que le terme *Bildung* se fixe, acquiert sa forme moderne définitive. Voici comment Wilhelm von Humboldt, plus tard, résume la situation (en Allemand) : « Quand nous prononçons dans notre langue le mot de formation (*Bildung*), nous entendons par là quelque chose de plus important et de plus intérieur, c'est-à-dire le mode de pensée qui, à partir de la connaissance et du sentiment de la quête (*Streben*) morale et spirituelle en son ensemble, se répand harmonieusement sur la sensibilité et le caractère ».

Dans les romans de formation, chaque être humain est décrit dans un processus temporel ou historique au cours duquel il acquiert une forme. Mais la forme ne s'accommode pas d'être un résultat, elle est le commencement, le déroulement *et* le résultat du processus. Traduit dans un autre vocabulaire, on pourrait parler de « maturation » de l'être humain, de la manière dont un être, naïf d'abord, immédiat, ne manque pas de finir par tourner son regard vers la vérité.

De tels romans, il en existe de nombreux. Ne craignons pas de les nommer des « romans de culture », ce qui correspond à peu près à l'allemand *Bildungsroman*. Leur style ? Descriptif essentiellement. Leur objet ? Suivre, à travers l'exemple d'un individu, le développement de la conscience humaine qui, renonçant à ses convictions pre-

mières, atteint à travers ses expériences le point de vue de l'absolu. Il y a bien quelque chose de l'ordre du voyage dans le *Bildungsroman*. Ou mieux, de l'ordre de la trajectoire. En tout cas, ce qui est déployé tout au long de l'ouvrage, c'est la forme d'un autoprocesus qui fait devenir (ou advenir) le sujet humain individuel, par le jeu de confrontation avec des expériences. Et même des expériences parfois cruelles, dans lesquelles il est question de remise en cause profonde de son « moi », de ses croyances, de ses certitudes. Dans et par la culture, la conscience commune s'élève de ce qu'elle est en soi à ce qu'elle est pour soi.

Au cœur des romans de culture, autant dire que l'on trouve quelque chose qui pour beaucoup est de l'ordre de l'énigme. Mais qui n'est plus une énigme dans la notion de *Bildung*. Ce quelque chose d'étrange, qui est incontestablement le moteur de la transformation de l'individu, ou d'un peuple, c'est le « négatif ». Dans les romans de culture, le négatif est une fonction positive, une fonction d'engendrement et de dépassement de l'immédiat. Le négatif – imagé dans la formule du poète Wolfgang Goethe : « Mœurs et deviens » - contribue à définir un pouvoir de transformation. Il est donc positif et joyeux. Le négatif opère dans l'existence humaine comme un des modes de son déploiement.

Aussi, le complément indispensable de la *Bildung*, du processus de culture, c'est l'*Erfahrung*, l'expérience. Se retrouver « autre » que l'on est, comme condition même de son identité, voilà ce que produit l'expérience. À condition de comprendre dans ce mouvement que le devenir autre est un devenir soi. Dans la *Bildung*, sous la forme des romans de culture, puis sous la forme de la philosophie, il faut entendre le processus par lequel un être s'approprie ce qui lui est étranger, l'autre, le monde et les autres, pour devenir soi. Ce qui ne peut s'accomplir que s'il se modifie lui-même. L'étrangeté de l'autre se transmue en une appropriation de soi dans l'étrangeté de soi. Le mouvement de la *Bildung* produit l'être autre en soi. En quoi, les romans de culture ou de formation adoptent la forme de la circularité, car ce que l'on trouve à la fin est ce qui préside au commencement du mouvement, mais sans qu'on le sache. Une chose y est certaine, la formation de l'esprit humain y est vécue comme une véritable Odyssée. L'expérience, au cours du temps, détruit les croyances, non pour qu'on accède à la vérité, mais parce que la vérité, c'est la formation

elle-même, dans sa négativité. On a donc finalement gagné : grâce à la formation, on est sorti de la conscience malheureuse. Chacun entre dans une autre détermination des rapports du singulier et de l'universel.

Quelques considérations générales pour finir.

Premièrement, on pourrait aussi poser la question de savoir s'il existe un *Bildungsroman* à l'échelle des peuples. Il en existe bien : par exemple, le « ceci tuera cela » de Victor Hugo, dans *Notre-Dame de Paris*, qui est un écho manifeste de Hegel. À quoi d'ailleurs répond aussi le *Quand les cathédrales étaient blanches* de Le Corbusier, au XX^e siècle.

Deuxièmement, le *Bildungsroman* ne témoigne-t-il pas de l'amorce d'une expérience nouvelle : celle de la problématique moderne de l'historicité et du rapport à son achèvement

Enfin, on signalera pour finir, que la critique du roman de formation n'a cessé depuis la fin du XIX^e siècle. Elle trouve, en particulier chez Friedrich Nietzsche, sa formulation la plus virulente. Quand elle ne trouve pas, chez les postmodernes contemporains (Gianni Vattimo), des polémiques abondantes.

Avec cette conception de la culture-formation nous avons gagné moins d'abstraction, et inclus dans la culture un processus immanent. Avantages et inconvénients se heurtent ici. De là deux questions : comment sortir du dilemme constitué par ces deux conceptions de la culture (élévation/formation) ? Que serait, pour employer une formule paradoxale, le roman de formation de l'homme contemporain, dans des sociétés liquides et au sein de la mondialisation

Bibliographie

Pour discuter cette question de la formation, de nos jours, voici quelques références qui dessinent un champ de réaction contradictoire :

Bauman Zygmunt, *Identité*, 2004, Paris, L'Herne, 2010.

Delporte Christian, Mollier Jean-Yves, Sirinelli Jean-François, *Dictionnaire d'histoire culturelle de la France contemporaine*, Paris, PUF, 2010.

Freud Sigmund, [*Le malaise dans la culture*](#), 1930, Paris, GF, 2010.

Habermas Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, 1985, Paris, Gallimard, 1988.

Lévi-Strauss Claude, *Tristes Tropiques*, 1953, Paris, Plon, 2010.

Lyotard Jean-François, *L'inhumain*, Paris, Galilée, 1988.

ZiZek Slavoj, *Bienvenue dans le désert du réel*, 2002, Paris, Flammarion, 2008.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Première partie
Culture de la conquête au malaise

9

**La révision du grand récit
de la culture (XIXe s).**

[Retour à la table des matières](#)

En une troisième analyse, examinons les révisions imposées au grand récit de la culture par cette conception d'une culture-formation.

Avant de procéder à cette analyse, remarquons qu'en progressant dans le dépouillement des travaux des philosophes qui ont tenté de construire ou de problématiser la question de la culture, nous commençons à observer ceci : il faut s'astreindre à réfuter les conceptions réifiées de la culture et des activités humaines. Dès lors que l'idée de culture, ainsi que les activités qu'elle recouvre sont fétichisées en un ensemble d'objets sacrés ou de comportements hiérarchisés, une politique élitiste de la culture-élévation vient en avant. Aussi nous orientons-nous progressivement, au fil de ces articles, vers le parti pris suivant : la culture consiste, pour nous, en une formation des femmes et des hommes à la capacité à demeurer debout en toutes circonstances et en un déploiement de règles de l'existence qui multiplie les attentions potentielles aux œuvres humaines (toutes œuvres et toutes activités), dans leur proximité et leur altérité. La culture définit l'exercice

d'une tâche infinie, puisqu'elle n'a d'autre objet que de susciter l'enthousiasme pour des mondes à construire, fut-on accompagné par le doute, mais surtout jamais par le ressentiment et le désespoir.

Mais pour l'heure, revenons à la culture-formation. Les théories classiques de la culture, si diverses et contradictoires soient-elles, qu'on se dispose à en faire la critique par la suite ou non, ne veulent pas se départir d'une visée d'universalité, quoiqu'il ne s'agisse pas de la même. Certains philosophes, en effet, se demandent s'il ne conviendrait pas, en matière de culture, de parler moins d'universel que d'universalisation, moins de réalité que de réalisation ou d'effectuation, moins de substitution de la culture à la nature que de genèse et de transformation culturelles ! Autrement dit, si on reconnaissait d'emblée l'être humain comme un être de part en part culturel, et pris dans le processus d'une effectuation de l'universel, est-ce qu'on n'obtiendrait pas des résultats plus pertinents pour penser la culture

Voilà qui prolonge l'exploration précédente de la *Bildung* (culture-formation), tout en amplifiant le propos. De ce point de vue, référons à un auteur majeur de la philosophie allemande, G.F.W. Hegel (1770-1831). Abandonnant de manière critique la perspective des Lumières, penseur de l'histoire, il affirme que l'homme est conçu à partir de son action, « Il est ce qu'il se fait par son activité » (*La raison dans l'histoire*, p. 78). L'homme est humain en tant qu'éducation et culture, donc « chemin » (on peut sans doute préciser : trajectoire ou itinéraire), et ceci non pas en vertu d'une quelconque nature. La culture, simultanément l'éducation, se pense comme réalisation de l'esprit universel parvenant à l'existence dans les individus.

La notion de culture, telle qu'elle est employée par Hegel, ne ré-
fère en rien à une figure abstraite, à un état de choses ou à un idéal. Le terme « culture » ou *Bildung*, repris et déployé par lui, souligne exactement un mouvement qui confère sa forme aux actions humaines, tout en les constituant dans la forme de l'universalité, et d'une universalité qui se donne comme concrète (du latin *concretere*, croître). Où nous voyons se dégager une conception globale de ce qui est « culture ». Ni des objets (comme on dit : « il a de la culture »), ni le geste de se servir de références (comme on dit : « il est cultivé »), mais le chemin, le mouvement qui arrache les individus à leur arbitraire, à

leurs bons plaisirs et à leurs préférences particulières vécues comme « naturelles », pour déployer l'universel.

La formation, affirme Hegel, est cette « tâche de conduire l'individu de son point de vue inculte au savoir » (*Phénoménologie de l'esprit*, p. 69). L'idée de formation (*Bildung*) évoque aussitôt la remise en question de l'immédiat ou de ce qu'on appelle trop aisément le « naturel ». Rien de ce qui est humain n'existe par nature. Toute chose humaine a besoin de formation. Et, il appartient surtout à la formation de l'homme qu'il fasse de lui-même un être spirituel universel. Celui qui s'abandonne à la particularité, en revanche, n'a pas de formation.

N'oublions pas que, dans cette perspective, la formation équivaut, pour chaque individu, à un processus de mise en mouvement de soi-même dans l'universalité. En quoi, la formation est la véritable tâche de l'humain. Mais, c'est sans détour, que Hegel précise, à l'adresse de ceux qui voudraient aller trop vite, en matière de formation, ou qui se contenteraient de s'enthousiasmer pour un résultat, en faisant fi des processus complexes, que ce parcours est long et laborieux (pour ne pas dire infini). L'individu singulier ne fait pas naître la culture en lui sans avoir à se battre, surtout contre lui-même. La culture lui préexiste sous la forme d'une histoire humaine dans laquelle il s'insère d'abord, avant de pouvoir lui insuffler sa volonté. Pour chaque naissance individuelle, quelque chose est toujours déjà présent qui persiste sur le mode d'une mémoire des figures dépassées de l'histoire et de la pensée. Aussi, la culture est-elle, en premier lieu, un acte de liaison et de remise en mouvement.

Hegel écrit : « La culture, à cet égard, consiste, du côté de l'individu, en ce qu'il acquiert ce qui s'offre à lui, consomme en soi-même sa nature inorganique et se l'approprie. Mais du côté de l'esprit universel, comme de la substance, ce processus ne signifie rien d'autre si ce n'est que cette substance se donne sa conscience de soi, produit en soi-même son devenir et sa réflexion » (*RH*, p. 71). L'individu doit s'exercer à ce que la culture, extérieure, donnée, devienne sienne. Ainsi, il l'incorpore par là, mûrit et se met en relation avec ses semblables dans un même monde de signification et de sens. Le travail sur soi opéré dans et par la culture donne à l'individu la forme de la culture. Cela dit, en se l'appropriant, il apprend à se mouvoir en la culture, et en se mettant en mouvement, il la met en mouvement. Aussi-

tôt, l'individu devient condition et moment de la culture, et l'ensemble entre à nouveau en transformation, s'arrachant même aux déterminations immédiates de la « tradition » (du passé réifié, vécu comme « naturel »). Tel est le début de la culture qu'il nous apprend la négativité en l'individu (surmonter sa particularité) mais aussi la négativité de l'esprit, celle d'une histoire à engendrer au-delà de ce qui est seulement. La culture est donc le mouvement de s'exercer contre soi.

En ce sens, la culture doit être pensée comme l'élément (actif) qui donne valeur et effectivité à l'individu. La vraie nature de l'homme est le mouvement de se dépasser (de se rendre soi-même étranger à soi, à ce qu'on était immédiatement), d'exister (de sortir de soi), si l'on donne toute sa valeur au *ex*- latin inclus dans ce verbe. Chacun d'entre nous naît dans une langue, dans une cité, sans que le lieu de naissance dépende de lui, et avec cette fonction essentielle que cette langue ou cette cité nous font exister, nous donnent les moyens de nous épanouir, nous offrent le terrain de nos actions, quitte à ce que ces actions visent à changer ces moyens et ce terrain.

Culture, mœurs et éducation se conjoignent ici. Ce sont des puissances médiatrices qui présupposent les individus et s'engendrent dans leur existence, mais qui sont aussi bien le tout qui surgit entre les individus, qui se distribue en eux, et les engendre en les portant vers le tout. Ce mouvement est énoncé par Hegel en un seul mot allemand, *Sittlichkeit*. Ce terme obéit à son radical *Sitte* en nous renvoyant vers la question des mœurs (*Principes de la philosophie du droit*, 1821). Dans la *Sittlichkeit*, la culture se fait vie éthique des individus, mise en forme dans le rapport aux autres, activité par laquelle l'individu imprime à son propre contenu substantiel la forme de l'universalité. Elle est d'abord éducation, manière d'ôter sa barbarie à la tendance, de la nier, c'est-à-dire de l'actualiser en la socialisant. Dans l'éducation, l'enfant est progressivement nourri au sein de la vie éthique universelle, au sein de l'histoire passée de sa société, au milieu des pierres et des objets dans lesquels vivent les souvenirs des actions passées. Il y prend des habitudes (*Die Gewohnheit*), c'est-à-dire qu'il se fait posséder par eux. C'est là le lieu où il demeure, si l'on prolonge en français le sens du mot allemand. Il conçoit donc de mieux en mieux la vie universelle. Il accède à l'Esprit universel, ce qui ne signifie rien d'autre que ceci : maintenant, il peut agir selon des principes universels et non plus selon son arbitraire.

La réalité de l'esprit et de la culture n'est pas d'être posée en attendant d'être saisie, c'est de revêtir une forme concrète, celle des peuples en lesquels l'ordre éthique, les œuvres, le droit, sont réalisés. La culture est incarnée dans des activités autant que dans des résultats. Mais elle ne constitue ni un secteur particulier des activités, ni un ensemble de références données. Elle est le support et la forme d'un peuple déployant ses activités. La culture d'un peuple ou, écrit Hegel, d'une « nation » (*RH*, p. 139) passe, à ce titre, pour le cœur de la vitalité éthique de celui-ci, son chemin propre, son chemin ou son histoire.

Lorsque nous considérons un peuple, disparu ou contemporain, nous examinons sa vie ordinaire. Nous nous intéressons à ses croyances, à son organisation politique, aux œuvres de ses artistes, aux mœurs,... Mais, si cet examen est mené avec précision, affirme Hegel – et ce sera le cœur d'une polémique entre Karl Marx/Friedrich Engels (*L'idéologie allemande*, 1845) et Hegel, dans laquelle les premiers feront valoir les conditions matérielles de la culture contre l'idée d'un règne indépendant de la culture - on s'aperçoit non seulement que ces manières de vivre résultent d'un travail spirituel, mais encore qu'elles sont traversées par un seul et même principe. Chaque peuple aurait donc « son propre principe et il (tendrait) vers lui comme s'il constituait la fin de son être » (*RH*, p. 86). Ce principe n'est évidemment pas figé dans une posture d'éternité. Il est actif, il est d'abord implicite, opère sous la forme d'une tendance obscure, puis s'explique, se déploie en formes multiples et tend à devenir objectif. Ainsi chaque peuple livre-t-il des figures qui convergent de tous les côtés de l'existence : arts, lettres, sciences, droits, mœurs, commodités de l'existence,...

Ce que Hegel appelle « culture », *Bildung*, n'a donc que de très lointains rapports avec la culture-élévation, la « culture générale » ou avec les objets que sacralisent les personnes dites « cultivées ». La culture dessine la vie éthique des individus, c'est-à-dire leur vie au sein d'une collectivité, en tant que cette forme d'existence les relie les uns aux autres et donne une configuration dynamique à leurs relations entre eux. La culture se constitue aussi bien de livres, des arts, de musiques, que des conduites réciproques des individus, et pourquoi pas de la politesse. Enfin, elle se constitue en rapports entre les cultures et

histoire de ces rapports (violents ou pacifiques) : ignorance, domination, guerre,...

Toutefois, dans le même temps, Hegel prête aux États et aux nationalismes plus qu'il ne leur faudra pour enfermer les peuples dans des perspectives « identitaires » rigidifiées : en particulier l'idéal politique de l'unicité de la langue imposée par l'État, le préjugé d'une identité entre langue et culture, le primat de l'appartenance à une culture pour conférer à l'identité sa singularité.

On l'observe maintenant, nous arrivons au terme d'un parcours qui a tenté d'établir les linéaments des conceptions majeures de la culture, pour notre monde. Ce parcours nous a imposé la reconnaissance de cohérences entre des perspectives apparemment éloignées : une définition de la culture, son articulation à une anthropologie et sa relation à une politique (de l'identité), voire à une histoire. Il nous a permis de dégager deux grandes options : celle de la culture-élévation et celle de la culture-formation, parmi les conceptions classiques de la culture. Chacun doit maintenant sentir, autour de ces variations, le profil d'enjeux essentiels pour notre époque. Si nous souhaitons nous débarrasser de ces constructions, comment penser néanmoins la culture à la fois dans sa dimension spéculative, dans sa dimension socio-politique et dans sa dimension historique ? Nous en débarrasser ? Il le faut. Nous avons pointé les limites de ces conceptions (abstraction, téléologie, théorie de la barbarie de l'autre notamment).

Mais surtout, il existe une autre limite dont la présence viendra bientôt frapper de son évidence toutes les figures d'une conception de l'histoire fondée sur l'équation : l'homme est un héros prométhéen tourné vers le progrès, ou culture = bien commun = identité, ou encore culture = éducation = paix. Cette limite est tragiquement concentrée dans « Auschwitz », ce moment de notre histoire qui oblige les Européens, les maîtres de la culture, à apprendre que les barbares ne sont pas ailleurs, mais ce sont eux-mêmes, les « cultivés » et « défenseurs de la culture », tels que les mettent alors en scène le peintre Francis Bacon ou le compositeur Krzysztof Penderecki. La barbarie n'est pas l'opposé de la culture, mais une possibilité intrinsèque des cultures.

Chacun est alors appelé à saisir qu'il convient, à partir de ces constats, de structurer désormais des perspectives critiques à l'égard de ces options, puis de reconstruire des voies de recherche et d'action tant

par l'intermédiaire des sciences sociales (la notion scientifique de culture, conçue comme ordre symbolique) qu'en revenant à la philosophie (la notion contemporaine de culture de soi), puis à l'aspect politique de toutes ces questions.

Bibliographie

GWF. Hegel :

La Raison dans l'histoire, RH, 1830, Paris, 10-18, 2000.

Phénoménologie de l'Esprit, 1807, Paris, Aubier, 1991.

Principes de la philosophie du droit, 1821, Paris, PUF, 2000.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Première partie
Culture de la conquête au malaise

10

De la critique de la culture
aux travaux des sciences sociales
(XIX^e au XX^e s).

[Retour à la table des matières](#)

Entamons le quatrième volet de cette série consacrée à la question de la culture.

Dans la perspective isolée ici, il ne convient plus de se contenter de reconstituer l'histoire du terme « culture », il ne s'agit plus non plus de reconstruire un champ d'usages institutionnels ou de décrire les modes de légitimation des objets *supérieurs* de la culture. Il est plutôt question de discuter, à la lumière de ce qui nous sépare de l'établissement des deux premières significations de la notion de culture, de ce qui est mis en jeu sous cette notion et des pratiques contestataires qui refusent de le perpétrer. Au fond, il importe de rendre compte de polémiques conduites autour de la réalité de l'émancipation promise par la culture telle qu'elle a été pensée auparavant, de questionner certaines fictions qui en font fonctionner l'idée, par l'intermédiaire du relevé de ses contradictions, et de faire intervenir

des savoirs susceptibles de cerner les rapports de force au sein de la sphère des représentations. En somme, dans ce quatrième volet, consacré à la critique et à l'établissement des conceptions « scientifiques » de la culture, le regard porté sur la notion, les institutions, les usages est déplacé. Ce changement de l'angle de considération met l'accent sur d'autres choses, des formes de réception, des enjeux de lutte et des projets de transformation. Il fait aussi droit à un nouveau paradigme élaboré par les sciences sociales.

Admettons les grands récits de la culture-élévation et de la culture-formation établis. Quel que soit l'usage envisageable de ces grandes promotions de la valeur « culture » (universalisme abstrait, téléologie), aussi bien dans des comportements que dans des œuvres, l'observateur attentif, surtout à l'aune des problèmes légués par l'histoire du XX^e siècle (barbarie totalitaire, décolonisation, luttes culturelles et démocratisation culturelle) ne mettra pas longtemps avant d'entrevoir le caractère problématique des rapports imposés par ces grands récits entre l'accomplissement humain, l'établissement différentiel des cultures et l'idée de progrès. Les difficultés suscitées par la mise en place des institutions culturelles, leurs relations tendues avec le politique, les rapports conflictuels entre les différentes sociétés et cultures (ou dans les sociétés et cultures) jettent le soupçon sur ces conceptions et ces mises en scène, certes audacieuses ou glorieuses, mais homogénéisantes et impériales à l'intérieur d'une société et entre les sociétés. Bien sûr, tout le monde n'en prend pas conscience. Beaucoup s'y réfèrent pour soutenir leurs pratiques enseignantes, académiques, coloniales. Pourtant, quelques analystes, un tant soit peu avisés, commencent un lent travail de renversement au cours duquel la culture, classiquement définie, se voit suspendue à une série d'analyses positives portant sur la domination culturelle.

Si nous réunissons en un seul ensemble les objets majeurs cernés par les « sciences de la culture », il se révèle qu'ils sont au nombre de cinq.

1 – *Dans un premier temps*, il y a tout lieu d'insister sur le présupposé selon lequel la culture serait en soi et par soi universelle. De nombreuses recherches – et ceci déjà au cours du XVIII^e siècle (Denis Diderot, par exemple, sensible à cela par son matérialisme) - souli-

gnent la nécessité de renforcer une critique de la culture qui dégagerait précisément les conditions dans lesquelles ce trait original de notre histoire s'est déployé, puis imposé à beaucoup, en et au-delà de l'Occident. Soulignons que cette approche de la culture met ainsi brutalement fin à l'idée d'une culture universelle pure, entièrement désintéressée. Ce qui transparaît au contraire dans les analyses des historiens, des sociologues, des politistes ou parfois de la critique sociale, c'est l'existence d'un intérêt de la culture et d'un intérêt pour la culture, dans chaque situation historique (domination culturelle, violence symbolique, résistance). Ce renversement pèse lourd sur la question de la culture et conduit à la tâche d'interroger les pratiques culturelles spécifiques, mais aussi les modes d'imposition culturelle ou d'intimidation symbolique, dans les sociétés ; il conduit à l'exigence de découvrir la duplicité potentielle des discours dominants portant sur la culture : de ces discours qui célèbrent « la » culture dans son hypothétique pureté (son « évidence familière »), mais qui masquent sa fonction au sein d'un imaginaire social de l'unité couvrant des diffractures réelles.

2 – *Dans un deuxième temps*, puisque c'est en termes de progrès que la question de la culture et celle de son universalité ont été réfléchies, on ne s'étonne pas de voir critiqué le fonctionnement politique de la culture, dans les propos tenus par les chercheurs. Ceci dès la fin du XVIIIe siècle. L'héritage démocratique de la Révolution française n'est pas sans avoir laissé dans les têtes, à l'époque même, l'idée qu'un droit d'accès de chaque citoyen à la culture existe (Condorcet). D'ailleurs, que ce droit soit expressément codifié dans les constitutions ou dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789), ou non, le préambule de cette *Déclaration* n'est pas sans associer la citoyenneté à une culture politique. Mais la question s'est posée et se pose encore de savoir si ce droit est effectif ? Plus largement, le droit une fois établi se traduit-il (et s'est-il traduit) immédiatement dans des faits constatables. Quels obstacles se dressent (se sont dressés) sur cette route ? La critique de la culture déployée au XIXe siècle passe par ces questions, qu'il s'agisse de la critique politique ou de la critique sociale.

Voilà une critique qui ouvre sur la nécessité d'une double insistance : - sur la question de l'instruction, c'est-à-dire sur la formation

des enfants et des citoyens ; – et sur l'association de cette instruction à un projet général d'éducation civique et politique (de démocratisation culturelle).

3 – *Dans un troisième temps*, le déplacement de la question de la culture, de la critique (les Lumières) à la critique de la critique (les post-hégéliens, les socialistes), voire à la critique du soupçon (marxiste, libertaire), mérite d'être suivie d'un peu près. Que pensait-on pouvoir faire de la culture ? Un moyen d'émancipation ! Que voyait-on se perpétuer ? Un moyen de domination par des représentations (idéologie) et des institutions ! Quelle conclusion tirer du constat d'une telle distorsion ? La culture est la culture des dominants.

La critique de la culture prend un tour nouveau. Dans le cas qui nous occupe, il s'agit de Karl Marx et Friedrich Engels (*L'idéologie allemande*, 1845) - mais Friedrich Nietzsche n'est pas loin (*Considérations inactuelles*, 1874) qui accomplit cette critique autrement, en renvoyant la culture à une répression inconsciente des pulsions, alimentant par là le thème futur d'une contre-culture - il est hors de question de confondre encore ce que la culture dit d'elle-même et ce qu'elle produit réellement. Dans l'interprétation « marxiste », le monde culturel reproduit l'ordre social, dans un rapport, fût-il d'autonomie, au monde économique et au monde politique. La superstructure culturelle couvre l'infra-structure économique d'un voile d'illusion.

Les premiers sociologues (et ethnologues) ne sont pas sans le remarquer autrement (et le trait se prolonge jusqu'à la critique sociale de l'illusion esthétique du sociologue Pierre Bourdieu, 1979) : le monde culturel n'est pas tant l'expression d'un monde spirituel voué à des vérités éternelles qu'il ne constitue un monde d'*habitus*, ainsi que d'illusions propres à naturaliser le monde existant : il y a un lien, repérable dans les goûts, entre les protocoles d'acquisition culturels et la distribution des places de pouvoir à maintenir ou la disposition hiérarchique de la cité (ce qui s'énonce au risque d'affirmer l'impossibilité de jamais en sortir).

Pour aller plus loin encore, les chercheurs mettent au jour, dans la culture, des actes symboliques, parmi lesquels les uns ont pour propriété d'émaner de l'État, et dans ce cas ils participent à l'émergence

et au maintien d'une culture « légitimée » ; les autres ont pour propriété d'asseoir des dominations symboliques, et dans cet autre cas ils produisent un travail de domestication des esprits (domination masculine, paternalisme, colonialisme, ...). Autant dire que les idées, les mœurs, les conceptions du monde, ne sont plus traitées, dans ces recherches, comme des instruments de vérité, d'élévation ou de formation. Les idées, les œuvres, la culture sont reconnues pour être des actes, produire des effets de croyance, répondre aux attentes de la domination, les attentes d'un groupe social. La culture est bien pensée comme un ordre symbolique, dans le nouveau système d'étude et de définition des sciences sociales (Emile Durkheim, 1858-1917).

4 – *Dans un quatrième temps*, un sociologue comme Georg Simmel (1858-1918) entame un autre débat en rappelant qu'une conception non-dynamique de la culture, et de la formation culturelle, ne saurait conduire nulle part (*Le concept et la tragédie de la culture*, 1911), sinon à une mécompréhension du fonctionnement de la culture. La culture (*die Kultur*) s'apparente pour lui au chemin qui va de l'unité close à l'unité déployée de l'individu, de la vie à l'existence, en passant par la multiplication de ses accès au monde. Simmel impose de ce fait de concevoir une dissociation : la culture a toujours deux faces, une face subjective, suspendue au mouvement de la formation des individus (à l'énergie de la vie subjective), et une face objective, la culture prenant la forme d'un ensemble d'objets, d'institutions, de valeurs objectivées que les individus rencontrent. Cette culture objectivée, extérieure aux individus, il faut qu'ils l'intègrent en eux. Chaque individu ne peut en aucun cas, à lui seul, les produire ; il ne peut d'ailleurs pas non plus les laisser subsister en tant que simples valeurs objectives. Autrement dit, la culture naît de la rencontre de ces deux données, aucune des deux ne la contenant vraiment. Néanmoins, lorsque la culture objective se mue en une quantité d'objets culturels à consommer simplement, elle devient insaisissable par l'individu. Il est finalement dépossédé de l'essentiel : « ayant tout, ne possédant rien » (formule employée autrefois à propos des moines franciscains). Dans la consommation de masse, aucune appropriation n'est envisageable.

L'intérêt de ce développement réside dans le refus de poser l'individu et la culture dans une sorte de face à face rigide. Georg Simmel montre leur débordement réciproque dans l'autre. Mais c'est

pour découvrir ce qu'il appelle la « tragédie de la culture », le fait que la culture objectivée (les objets) croît plus rapidement que les capacités de formation individuelles. Cette tragédie tient donc à ce que l'individu finit par se sentir débordé, ressent son impuissance devant la masse des acquis collectifs, et se retire de toute relation avec les œuvres de l'esprit (thème qu'on trouve déjà chez Montaigne, *Essais*, III, IX), dans leur simple consommation.

5 – *Dans un dernier temps*, renvoyons à des analyses sans doute plus proches de nous et plus spécifiquement liées aux sciences sociales. Chacun d'entre nous a, sans doute, remarqué une chose dans les rayons des grands magasins. Les produits culturels ont tous un air de ressemblance. Chaque secteur de la production culturelle est uniformisé et tous le sont les uns par rapport aux autres. La culture, sous la forme de ses objets, est bien devenue une marchandise.

Lorsque le philosophe Th. W. Adorno et Max Horkheimer, son collègue et ami, tous deux membres de l'École de Francfort (un centre de recherche en sciences sociales fondé en Allemagne en 1923) se rendent compte de la situation, ils comprennent immédiatement qu'on ne peut se contenter, sans mauvaise foi, d'expliquer cette situation par le seul biais des progrès de la technique dans la production et la diffusion des œuvres culturelles. En accusant cette dernière, par exemple, de mettre sur le marché des biens standardisés. Car, non seulement il ne faut pas confondre la diffusion de masse des œuvres culturelles et la culture de masse (argument que reprendra Hannah Arendt dans *La crise de la culture*, 1960), mais encore la standardisation, si elle peut effectivement résulter de techniques utilisées, n'est pas absente de volonté humaine. En diabolisant la seule technique, remarquent ces deux philosophes, on renforce le travail de dénégation ou de refoulement de la part politique dans la culture. Or, la technique n'est pas indépendante du pouvoir de ceux qui dominent la société économiquement. « De nos jours, écrivent les auteurs, la rationalité technique est la rationalité de la domination même » (*La dialectique de la raison*, 1944). Dans une société aliénée, la culture tombe nécessairement dans le cercle de la manipulation des besoins et d'un marché culturel. Quant elle ne tombe pas simultanément entre les mains des politiques qui savent que la culture peut aussi être un enjeu de gouvernement de la masse, sous régime totalitaire sans doute, mais aussi sous régime dé-

mocratique (s'amorce ainsi une réflexion sur les politiques culturelles).

Concluons ce panorama. Si dans les examens précédents la culture faisait l'objet d'une valorisation, dans le cadre des références présentes dans ce quatrième volet, les projets d'émancipation culturelle et les « sciences de la culture », elle est plutôt mise à l'étude dans un discours qui prétend saisir le fait culturel sur le mode politique et sur le mode d'une positivité. Les exigences critiques de ces discours entretiennent l'idée d'une importance particulière à conférer à la culture, tout en rompant avec les exaltations de la culture, en insistant sur les dominations culturelles et une autre définition de la culture (ordre symbolique ou l'ordre de la loi qui dissocie et relie). Toutefois ces deux perspectives restent limitées. Le rapport à la culture ne se réduit jamais à la simple inculcation d'une culture dominante, à un endoctrinement. Les institutions culturelles sont ambivalentes (reproduction et émancipation). Les œuvres ne livrent pas mécaniquement les seules idées dominantes. Ces critiques, par conséquent, ne disent pas du tout comment on peut se saisir de la culture pour reconfigurer le monde.

Bibliographie

Simmel Georg, *Le concept et la tragédie de la culture*, 1911, Paris, Rivages, 1988.

Arendt Hannah, *La crise de la culture*, 1960, Paris, Gallimard, 1972.

Horkheimer Max, *Notes critiques*, 1949-1969, Paris, Payot, 2009.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Première partie
Culture de la conquête au malaise

11

La reconfiguration ethnologique
de la culture: culture-ordre symbolique
(XIX^e - XX^e s).

[Retour à la table des matières](#)

L'anthropologie scientifique, autrement appelée ethnologie (dont l'objet n'est plus « l'homme », mais la constitution de l'ordre symbolique dans les sociétés, la structure et la plasticité des faits sociaux, les propriétés de la vie sociale) et ses concepts centraux (structure, totalité, signification, autre ou altérité,...), contribue non moins à amplifier l'analyse positive de la culture induite par les sciences sociales. À elles toutes, ces sciences (et nous aurions pu distinguer, aussi bien, la sociologie (Pierre Bourdieu, *La Distinction*, 1979), la psychanalyse (Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, 1927), ou la linguistique, ...) imposent un nouveau paradigme de compréhension, extrayant la pensée du sommeil anthropologique où elle se trouve depuis Kant : la culture y devient ordre symbolique, un ordre de la loi qui dissocie et relie. Le déni de l'autre y est mis en cause.

Exposons simultanément le nouvel objet de cette anthropologie et la signification de cette définition inédite de la culture, en rappelant que nos considérations précédentes avaient déjà conduit à constater

qu'en affolant l'anthropologie philosophique classique, il deviendrait sans doute possible de penser la culture autrement.

La naissance de l'anthropologie scientifique est le fruit de longues et douloureuses batailles d'instauration, au cours desquelles l'ethnocentrisme est combattu, des concepts philosophiques sont rejetés (« nature humaine », « homme », « humanité-enfant »), des concepts savants aussi (« race », « sauvage », « primitif », « mentalité pré-logique »), d'autres sont redéfinis (« physique », « histoire », « culture », « genre humain »), et surtout de nouveaux concepts sont élaborés (« structure »). Historiquement parlant, à partir de la fin du XIXe siècle, de nouvelles démarches fructifient, notamment dans le champ de la culture et des peuples. La sociologie devient une discipline de savoir (grâce à Emile Durkheim (1858-1917) ou à Marcel Mauss qui, en 1913, construit le concept de dimension symbolique de la culture), la psychanalyse prend son essor (1900), ainsi que d'autres savoirs symptomatiques pour la question de la culture. C'est dans ce contexte que l'ethnologue Edward Burnett Tylor, 1832-1917, par exemple, redéfinit la notion de culture : « Culture ou civilisation, pris dans son sens ethnologique le plus étendu, est ce tout complexe qui comprend la connaissance, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes et les autres capacités ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société » (*La Civilisation primitive*, 1871, trad. franç., Paris, 1876). Encore cette redéfinition ne supprime-t-elle pas les ambiguïtés et difficultés d'usage, puisque aucun ethnographe ne peut faire fi d'un coup de l'héritage de la colonisation dans lequel « culture » est placé du côté de « civilisation » et opposé à « primitif ».

Par divers cheminements donc, par toute une série de remises en question (ruptures), et par l'étonnant questionnement auquel ils se livrent, certains hommes, au XIXe puis surtout au XXe siècle, se demandent comment constituer en objet de savoir des hommes et des femmes dont la formation et les mœurs nous sont encore inconnues. Ils se rendent compte qu'il ne suffit pas de les faire passer d'une condition ignorée à la situation d'objet d'étude. La marche vers de tels travaux n'est pas celle d'un progrès linéaire des données. On peut envoyer encore de-ci delà des voyageurs. Le cumul des récits peut encore fort bien nous laisser longtemps dans l'incapacité de comprendre quoi que ce soit. Georges Balandier (*Sens et puissance*, 1971) précise

à ce sujet que la découverte qu'il existe des sociétés différentes est évidemment ancienne, comme l'est le recours au décentrement qui permet de mieux se définir en se situant par rapport aux autres. Mais, ajoute-t-il, c'est justement l'anthropologie qui a transformé en pratique scientifique ce qui était prise de conscience d'une donnée de fait et procédé. C'est le regard qui a changé, ce sont les angles de vision qui ont été déplacés, c'est le travail sur soi de l'ethnologue qui a pris un autre tour.

Franz Boas (1858-1942) publie les premières études ethnographiques systématiques (par observation directe). Il s'enquiert des Esquimaux, et comprend que l'organisation sociale esquimaude est plus déterminée par la culture que par le climat. Il se lance alors dans la rédaction de divers écrits, tentant de penser les différences entre les peuples. Il montre que toute différence est culturelle et non raciale. Il critique par conséquent la notion de « race » et montre - ce qui est désormais un classique de l'ethnologie - qu'il n'existe pas de lien entre la configuration physique et le développement mental. D'autant, ajoute-t-il - et il faut retenir la formule qui sert tant de nos jours - que la caractéristique de l'humain est la plasticité et le métissage. Voici qui aboutit à pluraliser le concept de « culture » : on parlera donc moins de la culture que « des » cultures, excluant un modèle universel. Chaque culture a un « style » particulier, qui s'exprime dans sa langue, ses croyances, ses coutumes, une sorte d'« esprit » propre.

Le travail de l'ethnologue culturaliste, [Bronislaw Malinowski](#) (1884-1942), né polonais, sujet autrichien et de langue anglaise, est incontournable. Il refuse de projeter les cultures sur des échelles de valeurs et sur un profil hiérarchique. Il réfute l'évolutionnisme et rappelle la nécessité de se contenter d'abord d'observer directement les cultures. Chaque culture, précise-t-il, forme un système dont les éléments sont interdépendants (faits, gestes, valeurs). Chaque culture dessine une « totalité organique », qui, analysée sous une perspective synchronique, équilibre des éléments divers (besoins, sexualité, cuisine, mort, représentations) sous le rapport de leur fonctionnalité. Dans son ouvrage [Une théorie scientifique de la culture](#), publié en 1944, il démontre que chaque culture répond à un certain nombre de besoins. Chacune y répond en créant des « institutions », ces solutions collectives aux besoins individuels. Aussi l'ouvrage se voue-t-il à

l'analyse des institutions et des relations entre les institutions, en rapport avec le système culturel dans lequel elles sont intégrées.

Loin d'être close, cette liste s'est contentée de quelques amers dans le champ de l'ethnologie. Il faudrait la compléter largement avec la référence par exemple à ces « américaines » qu'on oublie souvent : Ruth Benedict (1887-1948), élève et assistante de Boas et Margaret Mead (1901-1978). Puis à bien d'autres encore que chacun découvrira en lisant déjà les ouvrages de ceux qui sont cités ici. Avec la référence aussi à Marcel Mauss, dont Lévi-Strauss reconnaît qu'il excite son admiration envers une ethnographie dans laquelle « les faits sociaux ne se réduisent pas à des fragments épars, ils sont vécus par des hommes et cette conscience subjective, autant que leurs caractères objectifs, est une forme de leur réalité ».

La concrétisation de ces rectifications successives concernant la conception des « peuples », de la « culture » et des « hommes » s'opère dans un changement radical de paradigme d'analyse (de modèle d'intelligibilité du réel). Écoutons Claude Lévi-Strauss sur ce plan. Il résume les travaux de l'ethnologie en 5 points (*Anthropologie structurale II*, 1973) :

- Elle se constitue à partir de la catégorie de « social » élaborée par le sociologue [Émile Durkheim](#) (XIX^e s). Cette catégorie souligne qu'il faut moins chercher la nature ou l'origine d'un phénomène (au sens du *Ur* (originaire) allemand) qu'il ne faut « l'identifier » et découvrir « dans quelle mesure les relations qui unissent (les phénomènes) suffisent à les expliquer ».
- La totalité, culturelle ou sociale, n'est pas une enveloppe fermée qui maintient sans mouvement. Elle est certes « le réseau des interrelations fonctionnelles entre tous les plans » d'une culture. Cela dit, il convient de refuser de « postuler l'homogénéité du champ social » et d'affirmer que lorsqu'« on se berce de l'illusion qu'il est immédiatement comparable en tous ses aspects et à tous les niveaux, on laissera échapper l'essentiel ».
- Qu'il s'agisse des langages mythiques, des signes oraux, des gestes, des rituels, des règles de mariage, des systèmes de pa-

renté, des lois coutumières, le succès de l'analyse consiste à dérouler la suite des significations qui épuisent le phénomène. De toute façon, dans la mesure où il s'agit d'objets de nature symbolique, l'anthropologie explore simultanément des objets et des signes : « Pour l'anthropologie qui est une conversation de l'homme avec l'homme, tout est symbole et signe qui se pose comme intermédiaire entre deux sujets ».

- Il faut distinguer entre deux aspects des « faits sociaux », leur aspect diachronique et leur aspect synchronique. Sur ce terrain, une sorte de théorème général domine la distinction : tout phénomène peut être étudié selon son état ou selon son évolution, synchronie ou diachronie, donc, termes dans lesquelles chacun reconnaît *chronos*, le temps, et *syn-* (dans le même) ou *dia-* (à travers).
- Signes et Symboles « ne peuvent jouer leur rôle qu'en tant qu'ils appartiennent à des systèmes régis par des lois internes d'implication et d'exclusion » (ils enveloppent donc une certaine idée de « l'autre »). Le propre d'un système de signes est d'être transformable, autrement dit traduisible dans le langage d'un autre système à l'aide de substitutions. On peut examiner à cette lumière la prohibition de l'inceste. Elle ne se contente pas d'interdire. Elle oblige surtout à constituer des liens d'alliance avec d'autres. Et, ce sont des liens sociaux. Dès lors, les ethnologues sont autorisés à affirmer que la prohibition de l'inceste fonde la société humaine comme rapport.

Ces considérations permettent, aisément, de concevoir la culture dans des termes différents de ceux utilisés jusqu'à présent (même si le dualisme nature-culture semble universel, revêtu de significations différentes cependant). Nous n'assistons pas à une simple métamorphose de l'anthropologie philosophique en une anthropologie scientifique. Certes, le contexte a changé, mais surtout les concepts, les procédures, les perspectives n'ont plus rien de commun. Elles ont été rectifiées. Avec l'anthropologie scientifique, nous raisonnons sur des résultats de recherche articulés à la notion « d'inconscients culturels » et nous ne spéculons plus sur des simulacres d'universalité.

Entre les deux, bien sûr, tout un pan de notre histoire. Et des peuples ethnographiés qui ne supportent plus d'être regardés par l'œil suspicieux du colonisateur. Ils ne veulent plus voir leur culture considérée comme « arriérée » (enfantine, pré-logique), même pour être poussée vers la « civilisation ». Ils savent bien que l'ethnologie est née « en même temps que s'effectuait l'expansion coloniale des peuples européens et que s'étendait à une portion de plus en plus vaste des terres habitées ce système qui se réduit essentiellement à l'asservissement d'un peuple par un autre peuple mieux outillé » (Michel Leiris). Mais ils savent aussi qu'ils peuvent compter sur elle pour rompre avec l'ancienne anthropologie.

De fait, l'ethnologie et son travail de terrain (l'ethnographie) exigent que nous rebondissions clairement sur les conceptions de l'autre qui sous-tendaient le premier concept de culture-élévation. De sa lecture des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, Lévi-Strauss tire une leçon en tout point conforme aux besoins de la formation de l'ethnologue. Chaque fois que l'ethnologue est sur le terrain, il est livré à un monde étranger (sa propre culture pouvant jouer comme un « obstacle épistémologique »), souvent hostile. « Il n'a que ce moi, dont il dispose encore, pour lui permettre de survivre et de faire sa recherche ; mais un moi physiquement et moralement meurtri par la fatigue, la faim, l'inconfort, le heurt des habitudes acquises » et qui se découvre dans cette conjoncture. « Dans l'expérience ethnographique, par conséquent, l'observateur se saisit comme son propre instrument d'observation ; de toute évidence, il lui faut apprendre à se connaître, à obtenir d'un *soi*, qui se révèle comme *autre* au *moi* qui l'utilise, une évaluation qui deviendra partie intégrante de l'observation d'autres soi » (*Anthropologie structurale II*, p. 48). Chez Rousseau, comme en ethnologie, l'objectivation de l'autre est radicale. On y fait à chaque instant l'expérience de la formule rimbaldienne : « je est un autre ». Autrement dit, on s'y heurte au fait « que l'expérience ethnographique doit avérer, avant de procéder à la démonstration qui lui incombe, que l'autre est un je » (p. 49).

Il reste que si l'ethnologie – de même que toutes les sciences qui travaillent sur les déterminations sociales ou historiques - construit un nouveau paradigme de compréhension pluralisant les valeurs et les normes (chaque culture est un ordre symbolique, un ordre de la loi qui dissocie et relie, relatif à des conditions données et à une histoire),

cette donnée devient une part essentielle de notre concept de justice. Mais elle a pu être reconvertie politiquement, par mécompréhension, en un relativisme des cultures, plus ou moins conçu sous la forme d'une sacralisation éthique de la différence ou d'autrui aboutissant à forger des figures de l'autre telles qu'elles invalident en son principe toute pensée d'émancipation collective....ou en une célébration de l'identification ethnique (voire en un « communautarisme » qui enferme, en droit, l'individu dans une culture de référence), en marge de ce que l'ethnologie prône elle-même (la confrontation réglée des cultures). Nous allons en observer les effets, avant de mieux revenir à la philosophie de la culture et au dernier paradigme : la culture de soi.

Bibliographie

Andler Daniel, Fagot-Largeault Anne, Saint-Sernin Bertrand, *Philosophie des sciences I et II*, Paris, Gallimard, Folio, 2002.

Balandier Georges, *Sens et Puissance*, Paris, PUF, 1971.

Bonte Pierre, Izard Michel, et alii, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991.

Deleuze Gilles, “ A quoi reconnaît-on le structuralisme ? ”, in *Histoire de la philosophie*, Tome VIII, François Châtelet (dir.), Paris, Hachette, Pluriel, 2000.

Jaulin Robert, *La Paix blanche*, Paris, Seuil, 1971.

Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie Structurale II*, Paris, Plon, 1973. Et sa Leçon inaugurale au Collège de France, *Le champ de l'anthropologie*, 1960.

Mauss Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

Rickert Heinrich (1863-1936), *Science de la culture et science de la nature*, 1899, Paris, Gallimard, 1997.

Sapir Edward, *Anthropologie*, tome 1 et 2, Paris, Minuit, 1967.

Wallerstein Immanuel, *L'Impensé des sciences sociales*, Paris, PUF, 1998.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Première partie
Culture de la conquête au malaise

12

La déploration face à
la « mise à mort de la culture »
(1990-2008).

[Retour à la table des matières](#)

Pour terminer cette série, ouvrons en un cinquième et dernier volet un autre espace de penser que les précédents, nous reconduisant cependant au problème de l'émancipation. Il suit le fil de trois explorations directement politiques (la décadence culturelle, l'Europe et l'interculturel). Elles touchent à la culture, au sujet de la culture et aux politiques de la culture dans des sociétés dites « postmodernes », « liquides » (Zygmund Bauman) ou engagées dans le 3ème âge du capitalisme (Anthony Giddens), en regard de la justice distributive, des maux sociaux et des exigences de la reconnaissance.

Il ne suffit pas d'avoir travaillé sur l'empire constitué par la première définition de la culture puis sur les brûlantes leçons de sa critique. Certes, nous nous retrouvons désormais devant trois paradigmes de la culture, celui de la culture-élévation, enveloppant sa critique en culture-formation, et celui de la culture-ordre symbolique. La question

est maintenant de savoir comment nous conduire, face à ces distributions. Il serait tout à fait intéressant et positif de tenter de se servir de la critique réciproque de ces deux paradigmes pour s'engager dans un nouveau rebond susceptible de favoriser la formulation d'un quatrième paradigme de la culture. Ce dernier tirerait du choc entre l'universalisme abstrait et le différentialisme ethnologique, entre l'élévation et la structure, entre l'unicité et la diversité, une nouvelle exigence, celle de définir la culture comme exercice de culture de soi (sans rapport pour autant avec une egographie).

Ce n'est pourtant pas ce rebond qui est massivement prisé par nos contemporains. L'histoire récente, sans doute, et les exaltations des « contre-cultures », ont plutôt fait émerger un chemin réactif, une inquiétude face à la culture telle qu'elle se déploie à présent, au nom de « la » culture telle qu'elle « devrait » être défendue. Ce thème de la déploration, articulé sur l'idée d'un abêtissement culturel de nos contemporains, qui ne doit en aucun cas être confondu avec les thèmes promoteurs de la critique de la culture, même si les notions de « crise » et de « critique » partagent la même étymologie (*krinein*, art de séparer, distinguer), est problématique.

Ce thème catastrophiste ne peut être séparé de l'histoire récente du champ de la culture, de la manière dont les sciences sociales ont déstructuré l'idéal classique de la culture, dont les industries culturelles ont bouleversé ce champ (par la distribution de biens culturels standardisés et « starisés ») et dont l'État, dans les démocraties parlementaires, a pu et peut instrumentaliser la culture. L'État n'a pas besoin uniquement d'une idéologie pour s'assurer l'attachement des citoyennes et citoyens dans le temps, en les dépouillant de leurs responsabilités politiques. Il requiert au surplus des politiques culturelles afin d'organiser l'initiation aux valeurs symboliques de la cohérence nationale et de renforcer les relations sociales qu'elles soutiennent, auprès de populations dont les *habitus* culturels ne sont pas les *habitus* dominants. Il a récemment choisi de multiplier les instances de fabrication de l'imaginaire de l'unité, en pratiquant la juxtaposition des différences culturelles.

Dès lors, il est vrai que, ce qui passe souvent pour « la » culture, dans l'État (ou ses ministères – avec la curiosité, en France du moins, d'un ministère de la Culture qui exclut la culture scientifique dévolue à un autre ministère), n'est plus que formellement une puissance

d'élévation. « La » culture n'a d'autre mérite que d'accompagner la politique dans la gestion des foules. Dans cette fonction, elle s'alourdit d'une inertie particulière : la contrainte d'avoir à définir et protéger à la fois un « patrimoine » (« identitaire »), une diversité d'objets ou d'activités culturelles (susceptibles d'enquêtes, de tests, de jeux, ...) destinée à satisfaire le plus grand nombre, et une série de pratiques festives parce qu'agrégatives. Elle est aussitôt mise au service de puissances de sacralisation, jouant sur l'attribution d'un label ou d'une aura médiatique ou étatique. L'innocence de cette abstraction culturelle effective repose sur le fait qu'elle passe, aux yeux du grand nombre, pour le langage valable pour tout un chacun, pour la norme de référence dans laquelle chacun se forme et chacun a été formé ces dernières années. Néanmoins, la culture s'y trouve le plus souvent instrumentalisée, esthétisée dans des célébrations dogmatiques. La gestion de la culture dans cette fiction de l'unité par la juxtaposition des différences aboutit à des pratiques mortifères.

C'est en ce point – dans la panique des effets, mais sans compréhension des causes – qu'intervient la question de la « crise » de la culture, telle qu'elle est déployée par des commentateurs offusqués. Ce vocabulaire de la « crise » a même produit récemment une série d'imprécateurs, qui cherchent l'authentique à l'encontre du vulgaire et pratiquent la critique « philistine » (Arendt/Adorno) de la culture en ne comprenant pas que la culture EST critique. Les paradoxes sur lesquels reposent les discours des imprécateurs sont les suivants :

- Le critique de la culture est mécontent d'une culture sans laquelle son malaise serait sans objet ;
- Il n'a pas l'irrévérence qu'on croit, il reconnaît secrètement la culture qu'il déclare en « crise » ;
- Il parle d'elle comme s'il était situé en dehors d'elle.

Le souhait implicite de l'imprécateur de la culture : qu'on le crédite de la culture dont il déclare l'inexistence. Il maintient par conséquent une idée dogmatique de la culture.

Trois inquiétudes structurent le discours portant sur la « crise » de la culture.

1 - *D'une part*, l'inquiétude face à la mise en péril du modèle culturel « traditionnel » de référence (la culture-élévation, la culture-éducation, le projet d'émancipation par la culture et le lien « naturel » entre culture et liberté), par fait, notamment, de l'impact politique (indirect) des sciences sociales (la culture-symbolique) sur les énoncés (différentialisme). Cette inquiétude est liée à la dissolution de la reformulation du paradigme classique de la culture en modèle de référence rétrospectif : « c'était donc mieux avant » (des temps révolus idéalisés), et à son corrélat : l'idée d'une dégénérescence de l'époque. Ainsi parle-t-on aussi de sociétés contemporaines « vides de sens », ou de générations « sans repères » (ce qui se ramène à : ne connaissant pas les repères classiques), sans culture et sans insertion dans une communauté linguistique, de la superficialité médiatique et de celle de la société du spectacle, de l'incohérence d'attitudes sans mesure commune (esthétisées), de la stérilité des œuvres contemporaines qui ne seraient plus fondées sur des critères « consensuels ». Ce thème revêt de nombreuses formulations, mais elles tournent toutes autour de la déshérence de l'idéal ancien, de la perte des valeurs, et exposent une forme émotionnelle de méditation pessimiste sur l'histoire.

Emportés dans leur élan, les mêmes commentateurs n'hésitent pas à généraliser la « crise ». De celle de l'école, ils passent rapidement à celle de l'idéal de société, ainsi qu'à celle de la société idéale, promettant des drames futurs à des générations vouées à ne s'intéresser qu'au seul présent. « Crise » de la politique aussi, c'est-à-dire penchant pour une jouissance de la démocratie sans prendre en compte les obligations qu'elle impose. Autrement dit, la culture du présent valoriserait l'individualisme au détriment des repères communs, des affects so-disant partagés.

2 - *D'autre part*, l'inquiétude face à la mise en crise de la transmission reflétée par la réception « touristique » du public (scolaire, muséal...). Le public culturel est déclaré, à cette aune, inculte et ignorant. Il est stigmatisé. Bien sûr, nul ne s'attarde sur les travaux des sociologues montrant que les anciens processus de transmission relevaient d'*habitus* « de classe » (Pierre Bourdieu), et avaient la forme d'une imposition. Nul ne s'attarde non plus à analyser quelles attitudes nouvelles pourraient s'inventer de nos jours : la perspective de l'interférence et de la coopération interprétative, le refus de la coexis-

tence au profit d'archipels de recherche, une transmission sans imposition, sans validation par une autorité !

Rappelons d'ailleurs que ce souci pessimiste de la transmission et de la réception culturelles se module selon une caractéristique particulière. Complémentaire à certains égards des consécutions déjà opérées par l'instruction scolaire, il renvoie au rôle attribué à un petit corps d'élus-transmetteurs coopté : la tâche de sélection et de valorisation des œuvres, de sélection d'un corpus légitimé d'œuvres patrimoniales qui se raccroche à la condensation de la culture en un répertoire de valeurs ou de résultats donnés, lui a été longtemps dévolue (avant d'être dissoute par les médias). Ce corps s'est mobilisé autour d'un canevas opérationnel : transmission *versus* ignorance, intellectuels qui savent *versus* foule soumise aux médias, désormais mis en question. A quoi s'ajoute qu'il revendique toujours sa part dans l'intégration des individus à la cité à partir d'un soi-disant « idéal républicain ». Au demeurant ce corps a conquis en retour de son travail des réorganisations de sa vie individuelle, dont la conquête d'un temps libre a été, au cours de ce siècle, la marque décisive.

Ce système est en « crise » ! Mais, s'agit-il bien de la crise désignée ? Ne peut-on voir poindre des pistes de rebond qui porteraient à moins de pessimisme et à plus de projets pour un monde nouveau ? Si ce système a, paradoxalement, multiplié les modes d'accès à l'expression et à la formation culturelle ou conceptuelle, ce n'est pas sans augmenter le nombre des intellectuels potentiels ou des postulants à cette fonction, qui croît au fur et à mesure de la démocratisation scolaire, universitaire et culturelle.

Dès lors, ce thème d'une « crise » de la transmission n'aurait-il pas une autre origine : la crise de l'aura des intellectuels, la crise des producteurs « légitimes » de la culture institutionnelle, la crise de la crédibilité d'un discours réservé face à de nouveaux postulants (une rhétorique du ressentiment) et la « crise » suscitée par ceux qui, à la faveur des déplacements sociaux, ont appris à s'intéresser aussi à d'autres choses ? Une « crise » du « pouvoir » du « savoir » (culturel) de ceux dont la place n'a de valeur que si elle est exclusive.

3 - *Enfin*, l'inquiétude face au développement de la culture de masse. À ce propos, les uns et les autres décrètent, tout uniment, que le marché écrase tout, désacralise et corrompt « la » culture (la culture

ne serait donc pas une marchandise *comme les autres*). L'extension du marché des biens culturels cautionnerait, autour des œuvres, leur perte d'aura en substituant à cette dernière les amoindrissements spectaculaires de la communication de masse et l'abondance de ses images, affirment-ils (la conquête quantitative des « gens » dans la « société du spectacle »). Ils ajoutent à cela, pour le cas de la France, une critique à l'égard de l'administration chargée de la valorisation de la culture pour fait de spectacularisation de la culture (quoiqu'ils n'aillent pas jusqu'à la critique de la conception de la culture d'un ministère excluant la culture scientifique, par exemple). Et derechef, ils martèlent que, par fait de technique et de personnel soumis aux charmes de la culture, ne circule et ne se vend que ce qui est « utile » et flatteur, au point de dissoudre automatiquement la référence à des valeurs esthétiques et de fabriquer de nouveaux « barbares » dans « les banlieues ».

On pourrait même ajouter qu'en prononçant l'expression de « consommation de masse », beaucoup croient aussitôt avoir tout dit ou du moins avoir produit une interrogation claire. Ce que signifie au juste cette expression utilisée à chaque instant n'est rien d'autre que ceci : abêtissement et manipulation des masses par l'image *versus* culture « authentique ». Pour eux, dans la consommation de masse, « la » culture - ses mystères et son aura - n'est plus une fin en soi mais le moyen d'une rationalité purement instrumentale, et même un produit de marché destiné à un usage stérile dans une situation de loisir. Cette position courante a pour ressort une conception aristocratique de la culture et la défense d'un monopole. Elle n'éclaire rien et surtout pas l'esthétisation actuelle de la société par une culture instrumentalisée, ce moment où, dans les sociétés de tertiarisation massive, on fait jouer à certains traits culturels le rôle d'une instance structurante de la société (référence, mobilisation, occupation, symbole) dès lors qu'on ne veut plus voir la politique (ni une conception émancipatrice de l'histoire) jouer ce rôle, et qu'on préfère maintenir les citoyennes et citoyens en dehors de la politique. Notre société n'est pas celle du spectacle, mais celle de la surveillance ou celle du contrôle.

Moyennant quoi, la fixation significative d'un tel discours n'est due qu'à son incompréhension des contradictions structurant les phénomènes culturels. Doit-on vraiment laisser croire que l'intrusion des industries culturelles et la diffusion des œuvres dans les médias ne

favorisent jamais rien d'autres 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 positives qui se règlent à partir de la confrontation entre une demande amplifiée par acquisition de compétences culturelles et de savoirs scolaires, des modes de vie qui ne 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 une accessibilité culturelle renouvelée. Devons-nous dénoncer une fausse « démocratisation » culturelle parce que le ministère de la culture efface les anciens genres culturels (Lettres, Art) au profit de nouvelles catégories (spectacle vivant)

Il nous semble qu'il serait bien plus profitable de se demander en quoi et comment se développe désormais une véritable expertise des citoyennes et des citoyens relativement à leur trajectoire culturelle, et à une trajectoire qui s'accomplit sans le support d'un grand récit de la culture ainsi que dans le conflit permanent. Et corrélativement, de se demander comment rendre les personnes plus expertes encore de leur propre expertise, y compris et surtout de la construction de leur existence et des archipels de solidarité qu'elles peuvent composer afin de mieux envisager de transformer le monde, et leurs rapports entre elles, selon les normes d'une culture de soi (mais pas de son « moi »).

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Première partie
Culture de la conquête au malaise

13

**Le problème d'une culture
européenne (XXI^e s).**

[Retour à la table des matières](#)

Il faudra se réjouir le jour où nous ouvrirons enfin un débat public sur la formation d'une opinion publique européenne (sa nécessité, ses formes, ses objectifs, son espace) ou sur la part (de promotion, de résistance) d'une telle opinion dans la formation culturelle et civique de l'Europe. Un tel débat est souhaitable à l'échelle des citoyennes et des citoyens européens qui ont tant de mal à penser l'effectivité d'un espace culturel public européen même si la conscience diffuse d'une appartenance européenne existe. Car la formation d'une opinion et d'un espace publics européens, médiateurs entre l'État (l'abstraction des institutions centrales européennes) et la société civile et culturelle, si elle n'est pas du tout une préoccupation majeure des personnels politiques et administratifs, demeure une question essentielle pour notre avenir - même si elle n'est la solution définitive d'aucun problème - dans la mesure où une telle opinion doit pouvoir devenir une institution organique de l'esprit européen et doit aider à débattre du fait que la juxtaposition d'intérêts particuliers ne produit pas immédiatement du « bien commun ».

En contournant une telle question, le pouvoir que nous pouvons acquérir sur l'élaboration de la perspective européenne est obéré par des vues complaisantes qui considèrent l'Europe non à partir d'une réalité à construire mais à partir d'un principe d'utilité ou à partir d'illusions confortables à entretenir. Il consiste à placer sous le mot « Europe » une entité collective déjà donnée (dans une géographie, une histoire, un marché ou une soi-disant culture originaire), rapportée à un hypothétique fondement plutôt qu'aux pratiques enthousiastes d'un avenir à produire.

Or, il existe actuellement, en Europe, des pratiques qui se déploient sur un autre modèle, en dessinant tendanciellement un espace public européen (en rectification et approfondissement permanent). Les pratiques, par exemple, de nombre d'intellectuels européens (artistes, savants, philosophes, ...), sont loin de pouvoir être cantonnées au genre d'espace abstrait indiqué ci-dessus. Pensons en particulier aux pratiques de la traduction des langues (de langues qui matérialisent des cultures), de la coordination ou de la circulation des idées et des recherches.

Pour devenir européen, en fin de compte, il faut vouloir que certaines choses nous arrivent (un futur, une histoire), et en particulier vouloir penser de nouvelles configurations politiques, culturelles voire linguistiques (évitant le *basic English*). Que peuvent le marché ou l'*Euro* pour aider à s'orienter dans le rapport avec les autres et découvrir dans l'action le sens de ce que nous voulons produire ? Tels que nous nous laissons faire par eux, nous sommes certes capables de supporter longtemps la platitude de la finance, mais la fadeur de cette Europe économique n'échappe pas à ceux qui pensent en termes culture. Nul ne saura indéfiniment gré au marché de ses liens abstraits, sauf à mettre l'existence humaine au niveau de son formalisme.

En basculant sur le plan de la culture et de la politique, cependant, les questions changent. La question, en tout cas, se renouvelle de savoir si, afin de faire de l'Europe une figure privilégiée de l'avenir, il convient de l'ancrer dans le dessin d'une culture unique et homogène, exprimée dans une seule langue, référant à des objets ou des « biens » dits culturels, ou dans le dessein d'une ouverture sans cesse grandissante à l'autre, à l'étranger (dans des démarches et des trajectoires plutôt que dans des objets). Si on répond positivement à la première formule, on accepte de soumettre l'idée de culture à un simple réper-

toire d'objets spécifiques constituant une « conscience collective » européenne tout à fait morte. On est incapable de prendre au sérieux le dilemme devant lequel nous nous trouvons : cette culture européenne, doit-elle promettre une forme de communauté et de co-existence identique à celle qui structurait les nations qui la composent encore (unité formelle et rigidifiée sur la base de mythes et de signes publicitaires) ; ou doit-elle affirmer et déployer un « nous » inédit (ni manichéen ni exclusif) sur la base d'une conception de la culture non en termes d'objets mais en termes de trajectoires et de démarches

Placé hors de toute discussion et de tout espace public de discussion, ce qui se répand actuellement décline une perspective réifiante. Les « experts » affirment sans discernement que, pour s'établir, l'Europe a besoin d'une référence à un un-identique, à une culture originaire (déclarée « commune ») mais sans effectivité. Que, pour s'asseoir dans le monde, se rendre crédible aux yeux de ses citoyens, et se reconnaître elle-même, l'Europe doit disposer de biens communs puisés dans les corps nationaux constitués. Autant affirmer que l'Europe ne peut s'imposer à elle-même et aux autres sans passer par la reconstitution d'un mythe européen indiscutable, et par la fixation de biens culturels de référence déjà existants (valorisés parce que passés) ou par des symboles (drapeaux, rituels), comme chaque nation l'a accompli au cours du XIXe siècle.

Ainsi va la fonction du mythe. Du mythe d'une téléologie culturelle, dont nous avons observé l'élaboration précédemment, et qui, de « miracle » grec (l'origine !) en culture juive, puis latine, puis chrétienté médiévale, de philosophie des Lumières et d'athéisme en réinvention du matérialisme ou de la démocratie, aboutirait par accumulation de biens et de valeurs à l'unité définitivement instaurée d'une Europe en paix avec elle-même (et avec le monde), alors que chaque moment de cette histoire repose sur des exclusions (par exemple, le christianisme latin se paye de l'exclusion des juifs, des musulmans, des Grecs schismatiques et autres hérétiques, etc.).

Pourtant, même s'il existe un héritage culturel en Europe – au demeurant des œuvres de toutes sortes (religieuses et non-religieuses, réprimées ou exaltées, critiques ou non) qui permettent de combattre la confusion courante entre culture, information et communication sans constituer pour autant un centre de référence axiologique – et l'héritage même de la notion de culture, l'héritage n'est pas une dette.

Les œuvres demeurent à discuter, le collectif n'est pas décrutable ou identifiable à un passé, le « faire » vaut mieux que l'« avoir » et l'opinion sur les choses n'est pas l'opinion publique capable de discuter des démarches.

Pour éviter, par conséquent, que l'Europe ne soit identifiée à de tels lieux communs (un « propre » qui serait le passé), revenons à l'essentiel. En commençant par le malaise qui saisit cette identité politique de l'Europe contemporaine que l'on croit acquise : quel type de démocrate voulons-nous devenir ? Quel type de culture collective voulons-nous élaborer ? Se faire (ou se vouloir, mais pas « être ») européen, c'est conférer une fonction centrale à l'invention d'une société culturelle et politique et au recommencement démocratique dont nous devons nous faire sans cesse responsables dans une histoire qui n'est pas achevée. Quelles peuvent être désormais les conditions du devenir citoyen européen ? Dépassant les définitions de l'identité politique par la nation souveraine, le territoire ou l'unité de la langue – les anciens principes de civilité, légalité, publicité qui à certains égards ont eu leur histoire avant d'être mis en crise -, mais refusant aussi la définition par le seul critère du fait d'habiter sur le même lieu ou le critère du marché, il importe de s'obliger à repenser les démarches culturelles et politiques. Une formation à l'exercice de la reconnaissance réciproque, de la reconnaissance des différends, la mise au jour des zones de non-parole, la mise en œuvre d'un universel concret à partir de trajectoires et l'intériorisation d'une conception du changement non réductible à celle que propose l'État, telle pourrait être la définition de la culture pour l'Europe.

Cette autre perspective naît en premier lieu négativement : à l'encontre de ceux qui ne cessent, à propos de l'Europe, de se satisfaire d'un climat ou d'une incantation, à l'encontre de ceux qui veulent promouvoir un sentiment européen ou de simples repères de référence, ou une nouvelle conscience tribale, voire un simple désir de voyager. Elle naît en second lieu positivement : à partir de la saisie conceptuelle des nombreux réseaux (démarches et trajectoires) qui tentent de se soustraire à ces tendances, et de regarder en face la tâche qui nous incombe : inventer et produire une histoire démocratique et culturelle à l'échelle de nos désaccords réfléchis.

Depuis sa constitution, l'archipel européen, fondé sur le refus de la guerre et de la barbarie nazie (la « culture » ayant fait l'épreuve de sa

propre barbarie, parce qu'elle l'a nourrie en son sein), a bien changé et le sens de l'histoire aussi (qui doit tenir compte de la décolonisation, du refus de l'histoire des vainqueurs, de l'opposition au totalitarisme,...). Dès lors, nous avons derechef à inventer, et en particulier, à re-faire encore l'Europe. Mais, entendons-nous bien sur ce plan, on ne peut re-faire que ce qui a déjà été fait. C'est même la vertu du préfixe « re -> », qui indique un cheminement inachevé. La signification du préfixe « re -> » n'est ni de retour vers ce qui existait avant ni de réitération de ce qui est opposé. Elle est ancrée dans l'idée selon laquelle la démocratie vit sans références assurées. La démocratie vit sans cesse d'une crise des formes potentielles de l'unité et de l'universel.

D'ailleurs, de nombreux réseaux agiles et flexibles de pratiques et de recherches – se refusant à l'enfermement ou à la juxtaposition des femmes et des hommes par l'exercice du dialogue et de sa sociabilité - assurent déjà à l'Europe des assises. Des réseaux dans lesquels les citoyennes et les citoyens sont susceptibles d'exercer leur discernement démocratique et de partager leur capacité à porter un regard critique sur le monde, peuvent s'efforcer de modifier quelque chose là où ils savent qu'ils ont quelques compétences (réseaux artistiques, culturels, scientifiques, ...).

Ce qui importe est de comprendre comment des réseaux culturels de circulation s'organisent qui évitent de se figer ou de tomber sous des modèles anciens. En ce point, revient même la question du « lieu » culturel de l'Europe. Si dans le cours ordinaire du langage, le lieu est un territoire, un morceau d'étendue, une partie, par exemple, de l'espace-monde distinguée des autres parties, cette Europe ne saurait être un tel lieu, puisqu'il s'agit de l'enfermer dans une localisation immuable. De tels lieux, d'ailleurs, il faudrait sans cesse refaire le contenu puisque leur vacuité saute aux yeux. Et si, tenant au précédent, le lieu peut être aussi un point de visée qui se donne pour exemple, l'Europe ne saurait non plus être un tel lieu, alors que nous avons tant à attendre de ceux que nous avons soumis à notre ordre.

À nos yeux, l'Europe est précisément le lieu d'une tâche infinie, une manière d'explorer sans cesse les règles envisageables de l'existence afin de doter de formes légitimes les rapports entre les humains, et sans doute, aujourd'hui encore, l'un des lieux d'expérience privilégié des réponses aux questions concernant les modalités de l'unité sociale et politique.

L'Europe a sa principale signification dans l'intelligence d'une histoire qui est, en réalité, une histoire des différends et des ruptures qui l'ont amenée à déployer, au cours de multiples circonstances, des polémiques autour de concepts et d'œuvres, des propositions d'existence divergentes, des aventures de destruction sur lesquelles nous avons à nous interroger encore, mais aussi des figures de l'altérité très ethno-centrées et des pratiques de la servitude gravement offensantes.

Quoi de plus remarquable alors que de cesser de se prendre à des illusions plaisantes d'exemplarité, de centralité, de vertu et de prospérité ! Redonnons-nous plutôt les moyens de nous remettre à l'épreuve de nous-mêmes, de nous penser sans valider exclusivement des liens d'intérêt et de profit. Nul n'est héritier s'il n'est capable d'être initiateur !

C'est l'exercice du désaccord qui a amené l'Europe contemporaine, institutionnelle, à inventer une situation nouvelle, à son commencement. Et pour nous apprendre que cet exercice est sans fin, puisque c'est celui de transformer des obstacles en actions propices à des accords et des solidarités, sans jamais perdre l'enthousiasme de nouveaux commencements toujours envisageables.

Voilà qui devrait conduire à une réflexion critique sur nous-mêmes, à faire le projet d'une relance des questions culturelles dans une autre direction, et en particulier dans la direction d'un espace politique effectif. L'Europe (son idée, sa pratique) n'a nulle autorité à suspendre les interrogations, en croyant tout résoudre par des procédures ou en présentant une « identité culturelle » comme puissance d'englobement ou de prescription axiologique. Elle doit au contraire – si elle est autre chose qu'un principe d'utilité - multiplier les interrogations. Elle doit surtout rendre hommage à ce qui, en elle, demeure vivant : des orientations politiques, des pratiques culturelles, artistiques et scientifiques, au sein desquelles s'explorent sans fin la capacité des femmes et des hommes à discuter pour mettre à l'épreuve du collectif, à se déprendre de leurs habitudes afin d'élever toujours plus haut leur humanité, à re-faire sans cesse les règles qui donnent une forme à leur existence et à leur pensée. L'Europe doit devenir le milieu d'exercice de règles infiniment discutables.

Bibliographie

Observatoire du plurilinguisme : observatoire.plurilinguisme@neuf.fr ; La lettre de l'Observatoire est accessible en : <http://www.observatoireplurilinguisme.eu/>

La Culture en VO :
www.culture.gouv.fr/culture/dglf/publications/culture_vo.pdf

Politique des langues :
www.culture.gouv.fr/culture/dglf/publications/politique_langues_europe_2007.pdf

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Première partie
Culture de la conquête au malaise

14

L'interculturel: constat
d'une interaction et/ou politique
de reconnaissance (XXI^e s).

[Retour à la table des matières](#)

Dernière exploration de ce cinquième et dernier volet. À l'évidence, les exposés précédents portant sur la question de la culture ne conduisent pas à affirmer que la culture aurait nécessairement pour objet le consensus, l'identité, l'universalité abstraite ou la différence pure. Bien au contraire, les activités de culture activent des conflits, internes et externes à ce champ. Tentons de leur donner une forme, et de conduire ces conflits au seuil d'un renouvellement des pratiques démocratiques de l'égalité, de la dignité et de la justice.

Même si, pour quelques-uns, le terme « interculturel » recoupe des phénomènes « évidents » tels que des relations intergroupes ou des pratiques d'interactions entre groupes culturels, cela n'en fait pas une notion tout à fait simple à manier. D'abord, cette notion est d'usage récent – le *Petit Robert* la date des années 1970-1980, et d'autres d'un document, provenant de l'OCDE (1987), portant sur l'éducation mul-

ticulturelle. Elle est liée à des problèmes qui se sont révélés au sein des États-nations européens (la culture « nationale » se révèle moins consensuelle/influente que prévue, des particularismes culturels et linguistiques émergent à la faveur de la crise des États-nations, l'immigration se défend par des affirmations identitaires, enfin certains individus se montrent capables d'appartenir à plusieurs cultures différenciées) et entre les nations (fin du monologue culturel de l'Europe et questionnement de l'assimilation de l'universel à l'étatique). Ensuite, elle recouvre des préoccupations de plusieurs ordres : conceptuels (ethnologie) ou pratiques-normatifs (politiques d'intégration sélective), en même temps qu'elle favorise une relecture de l'histoire passée (coloniale, par émergence de mémoires blessées). Enfin, elle est renforcée par le souci des grands organismes internationaux.

En tout cas, par l'usage récent de la notion d'interculturel, il est manifestement question d'abandonner les prétentions à la supériorité (d'une culture, d'une langue, d'une « race »,...) et de commencer, de justifier ou d'optimiser, des contacts ou des rencontres, l'élaboration d'un statut réciproque des cultures traitées avec égale dignité. Cela étant, la notion focalise l'attention sur la rencontre, même si de ce fait elle risque de laisser croire en une extériorité de la rencontre (une rencontre entre des cultures réputées « pures », qui fait abstraction de liens existants ou des liens requis pour qu'elle ait lieu : des bords flous, des contradictions internes à chaque culture ; une rencontre qui semble se produire à partir de cultures données d'avance, en tant que telles, et « menacées » dans leur « intégrité » par cette rencontre), des formes de juxtaposition, voisinage ou coprésence préalables. Il y a souvent tant de bonne volonté cosmopolitique derrière son usage que chacun finit par croire que chacun est d'accord sur la définition d'un idéal de paix, d'entente, d'unité interculturels. Époque de « communication » aidant, chacun croit pouvoir découvrir en cette notion une sorte d'utopie de contacts immédiatement positifs, utilisable en particulier pour transformer des rivaux en partenaires mondiaux.

Remarquons d'abord que nous disposons de cinq termes concurrents, au moins, pour énoncer ces problèmes. Voici quelques traits aisément repérables qui vont souligner aussi que l'interculturel n'est finalement pas donné, mais à construire (comme les différences sont construites et le partagé aussi) :

- Pluriculturel : Terme utilisé aux États-Unis (1915), sous le mode d'un concept descriptif : il y a plusieurs cultures aux États-Unis. Il désigne la coexistence de groupes séparés et juxtaposés, recouverte de pratiques d'esthétisation.
- Multiculturel : Terme qui monte en puissance dans les médias. Des linguistes ont remarqué qu'il est en usage depuis 1892, mais, à partir de 1980, il se déploie autour de plus de 2000 occurrences. Il s'agit là aussi d'un concept descriptif : il existe plusieurs cultures sur un même ensemble territorial (voire des personnes qui vivent, travaillent et pensent à l'intersection de plusieurs cultures, par exemple, sans citer les polyglottes humanistes du début du XXe siècle, une personne comme Salman Rushdie), relatif à la situation Nord-américaine (Canada, mais aussi : Australie), mais aussi tendancielle, européenne (il existe à Francfort, en Allemagne, un Office des Affaires multiculturelles).
- Multiculturalisme : Terme qui désormais désigne aussi une philosophie qui vise à rendre positives, justifier et renforcer les situations multiculturelles, au sein d'une même société. Ce multiculturalisme cherche à éviter le simple pluralisme (évidence factuelle), en repensant les formes de droit et de légitimation des phénomènes politiques.
- Transculturel : Terme chargé de désigner les données culturelles qui auraient pénétré dans une multitude de cultures (le christianisme, l'Islam, sont transculturels), rappelant aussi que toute culture est poreuse, et qu'on ne confondra pas avec la question du supraculturel, des valeurs qui dépassent toutes les cultures.
- Interculturel : Terme qui prétend à plus de neutralité, mais qui demeure situé à la croisée du savoir et du projet politique. Il est constatif, lorsqu'il décrit le fait qu'aucune culture ne relève d'une identité pure puisque toute culture enveloppe l'idée de l'autre culture et se distingue d'un autre groupe culturel (par échanges, dominations, violences, incompréhensions au besoin). Il est philosophique, lorsqu'il oblige à réfléchir sur les rapports d'altérité, sur la reconnaissance réciproque potentielle

entre des personnes ou des groupes de cultures différentes, ainsi qu'aux fonctions de l'identité et de la différence (on est étranger relativement à des autochtones, ce n'est pas une qualité intrinsèque). Et, il est politique, lorsqu'il cherche à définir la possibilité de la construction d'une interaction entre des cultures conduites à se rencontrer et à discuter de leurs valeurs ou de leurs irréductibilités (ni assimilation ni intégration).

Avançons maintenant sur l'axe de l'interaction entre les cultures. Si on ne veut pas se contenter d'affirmer que des cultures différentes existent, parce qu'on peut les répertorier ou le constater empiriquement ; si on ne peut se satisfaire d'une politique qui contribuerait seulement à les juxtaposer, il convient de poser ce problème de l'interaction dans toute son ampleur (histoire, droit, politique, éthique). Mais, là encore, il est des interactions de fait (et on pourrait étudier les insertions, ou les interactions conflictuelles, les menaces, les hostilités), et il en est de droit. Sur ce dernier plan, un des thèmes majeurs est celui du commensurable et de l'incommensurable entre les cultures ainsi que celui de la légitimité des jugements portant sur les valeurs d'une culture « autre », dite alors « étrangère ». Peut-on, doit-on se permettre de tels jugements, au nom de quoi, n'est-ce pas en soi répréhensible ? Ne vaut-il pas mieux affirmer sans tarder l'égale dignité des cultures, au risque de tomber dans le piège de la bonne volonté humaniste de « tolérance » Dans ce cas, il serait moralement interdit de « porter atteinte » à une culture en cherchant à en discuter les termes.

Claude Lévi-Strauss rappelle, il est vrai, qu'il y a absurdité à déclarer une culture supérieure à une autre, que chacune contribue au devenir de l'humanité et que la véritable contribution des cultures à l'unité du genre humain, c'est l'écart différentiel entre les cultures (*Race et Histoire*, 1952). Mais cela ne signifie pas que du point de vue de tel ou tel élément culturel, il n'y ait pas des discussions réciproques à conduire. Des traits culturels spécifiques (pas « toute » une culture), d'autant qu'aucune culture n'est une et homogène, ne peuvent-ils vraiment être critiqués, simplement parce qu'ils appartiennent à une culture : par exemple l'excision des femmes, l'infibulation des fillettes, la punition du voleur par la main coupée ou l'interdiction du vote des femmes, en France, jusqu'en 1946 ? Tous actes qui peuvent

être expliqués dans une culture considérée, certes, mais justifiés ? Plus largement, tous les points de vue sur l'existence ne peuvent-ils pas être mis en discussion ? Bien sûr, les valeurs ne sont pas un marché sur lequel on prend ou rejette ce que l'on veut. Mais, il n'est pas incohérent de penser que nous pouvons réfléchir simultanément la cohérence relative à chaque culture et la possibilité de construire leur diversité, ainsi que l'irréductible, en sollicitant un accord sur un « juste commun » à plusieurs ou à toutes les cultures ?

Face à un tel problème, l'embarras peut régner. Mais on ne peut s'empêcher d'être intrigué par la position simpliste qui consisterait à croire ou à laisser croire que de tels exercices de jugement, sans règles imposées, sont irrecevables par principe. Au contraire, une position active est envisageable qui encouragerait à placer la discussion sur le terrain des interrogations réciproques, tout en posant la question centrale : quels seraient, au cœur des différends, les critères acceptables de ce genre de jugement et d'échange ?

Deux types de jugements fallacieux, simplement renversés, doivent, certes, être refusés : ceux qui ont jusqu'à nos jours fonctionné comme normes absolues excluant les différences (politiques, coloniales) et leur inverse, ceux qui conduisent à l'exacerbation d'une pure différence non moins abstraite. Autrement dit, ceux qui affirment : « mon ordre est le seul et tous s'y soumettent » et ceux qui affirment : « tout est différent et sans lien ». Aucun rapport d'interférence n'est alors possible, pas de perspective de jugement réciproque non plus (la culture peut servir à justifier n'importe quoi : j'excise ma femme ou elle n'a pas le droit de voter, c'est par fait de « ma » culture ! Il faut préserver ce trait parce qu'il est culturel, même s'il est incompatible avec la démocratie). On a vite fait d'enfermer n'importe quelle culture dans une différence absolutisée.

En revanche, on peut admettre qu'une démarche réciproque des différentes cultures les unes par rapport aux autres contribue à chercher à comprendre l'altérité des valeurs culturelles sur fond d'un monde collectif à construire qui n'a nul besoin de privilégier l'intégration, mais peut préférer la confrontation de la puissance de la diversité reconnue. Cela exige de décider à la fois de discuter des options prises et de l'effort que chacun doit fournir pour reformuler ses valeurs, afin de modifier celles qui posent un problème déterminé.

Mais aussi de mettre au jour ce qui déborde tout accord (de l'irréductible).

C'est nous ramener à un problème de fond : celui du critère de légitimité de référence, l'universel dans ses rapports avec le divers et le différend. Au demeurant, contrairement à une idée reçue, l'universel n'est pas une création spécifique de l'occident. En revanche, le plus souvent les universels proposés sont des universalismes abstraits. De surcroît, ce sont tous des universalismes à hétéronomie forte (justification par Dieu, par la nature, par la coutume, ou l'homme blanc).

Si on ne veut pas se contenter d'affirmer qu'il existe des différences, et qu'elles n'ont qu'à se juxtaposer, parce qu'aucun argument philosophique ne peut présenter d'étalon universel (chaque culture a ses raisons), alors il faut convenir que la compréhension réciproque des cultures est inséparable de la critique, et d'une critique qui doit être réciproque. Toute critique doit devenir critique et autocritique. Le dialogue avec l'autre correspond aussi à une étude de soi et le rapport avec une culture étrangère contribue à un examen de soi et de sa propre xénophobie.

Beaucoup cherchent à sortir de ce dilemme en proposant les solutions suivantes :

- De simples procédures communes de coexistence (un accord minimal pour ne pas se gêner), sans définition de la justice, excluant les dissensus que nous ne pouvons pour l'heure supprimer ;
- La définition d'une justice interculturelle, à partir de l'idée d'une pluralité de cultures ayant chacune les mêmes droits ;
- L'élaboration d'un ordre cosmopolitique (sur le modèle proposé par Immanuel Kant : une coexistence réglée de diverses cultures).

Il reste qu'on peut sans doute proposer de rebondir sur cela : le projet d'un universel concret dans une culture de soi, instaurant la nécessité de repenser la culture, la démocratie, les rapports de l'universel et des différences. Un projet faisant droit à une société de traduction et

de discussion (des cultures, des références de comportements, des fins publiques, des configurations de la collectivité, des modes de décision collectifs) favorisant la légitimité d'une interrogation réciproque sans fin, qui mette la diversité en confrontation (et non en juxtaposition), afin de produire des actions dans la reconnaissance réciproque de la dignité culturelle. Le prix à payer pour sa réalisation serait double : une autre éducation de soi et une révision des schémas de pensée des institutions culturelles (ainsi que de leur mode de fonctionnement). La question n'y serait plus celle de savoir ce qu'on doit permettre ou défendre, ou comment on doit relever la discipline sociale en muant en axiologie une prescription culturelle (pour période dite de « déficience »), mais celle de savoir comment changer les distributions culturelles (les normes, les savoirs, les pouvoirs) en donnant à chacun la possibilité de se faire soi-même dans des règles qu'il se donne en s'inscrivant dans la dimension de l'universel. En cette culture de soi, l'enjeu majeur serait de se déprendre sans cesse de soi-même en se faisant *contemporains* de ce monde, et de s'exercer sans fin à penser autrement qu'on ne pense et qu'on ne vit en suivant les modèles et les modes d'objectivation proposés aux fins de contrôle social et politique. Ce qui revient à affirmer que la culture permet à chacun, par des exercices constants, de se tenir debout en toutes circonstances, et de se donner pour l'égal de tous et de n'importe qui. En quoi culture et démocratie s'alimentent bien l'une l'autre.

Bibliographie

Appiah Kwame, *Pour un nouveau cosmopolitisme*, Paris, Odile Jacob, 2008.

Brossat Alain, *Le grand dégoût culturel*, Paris, Le Seuil, 2008.

Collectif, Revue *Le Philosophoire*, « La Culture », N° 27, Décembre 2006, et notre article : *Philosophies modernes de la culture : formes du pouvoir et du sujet*.

Collectif, *A propos de la culture*, Actes du Colloque de Lille, 2004, Lille-Paris, USTL et L'Harmattan, 2008.

Demorgon Jacques, *Complexité des cultures et de l'interculturel*, Paris, Anthropos, 2004.

Payet Jean-Paul et Battegay Alain, *La reconnaissance à l'épreuve, Explorations socio-anthropologiques*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2008.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Deuxième partie

Art : esthétique et politique.

[Retour à la table des matières](#)

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Deuxième partie
Art : esthétique et politique

1

**Art et politique :
le problème**

[Retour à la table des matières](#)

Il y a sans aucun doute des expressions qui ne trompent pas. Dans le domaine des arts, ne parlons-nous pas, dans certains cas, de « révolution artistique », d'« avant-garde » esthétique », inscrivant par là même certains schèmes de la réflexion politique dans le domaine de l'art ? L'inverse existe aussi, puisqu'à d'autres égards, nous faisons parfois valoir l'existence d'un « art » politique, ou d'une « beauté » des discours politiques ! C'est assez dire que l'existence de rapports entre art et politique paraît évidente à beaucoup, comme leur semble aller de soi que l'art peut « faire » de la politique, puisqu'ils distinguent des œuvres proprement politiques (les œuvres militantes, *La Liberté guidant le peuple sur les barricades* (1830) d'Eugène Delacroix (1798-1863) ou tel film de S. M. Eisenstein (1898-1948)) et des œuvres « neutres » politiquement, sans intention (une nature morte, des dessins libres, des arabesques, une œuvre non figurative).

Mais recueillir de tels propos ne suffit pas. Le philosophe ne se contente pas d'établir des phénomènes. Ces derniers pointent surtout pour lui la nécessité d'interroger de tels discours, de se risquer à les

éclairer et les critiquer, et de statuer plus justement sur ces rapports prétendument immédiats, voire d'avancer la possibilité de penser d'autres rapports entre art *et* politique, des rapports sans doute plus déterminants et « politiquement » plus décisifs. Ainsi, en déplaçant la question, comme nous allons l'accomplir, et en l'articulant à des lignes critiques contemporaines, nous réengagerons aussi le débat sur la question de savoir *comment* l'art fait de la politique, *s'il* en fait, bien au-delà de la référence toujours possible (et facile) à quelques œuvres exposant de manière flagrante une dérision ou une ironie parfois seulement pseudo-scandaleuses vis-à-vis du pouvoir.

Déplacer les enjeux du débat requiert cependant d'envisager très sérieusement le fait que les deux termes « art » et « politique » puissent ne pas bénéficier de l'évidence première qu'on leur accorde dans l'opinion.

Justement, dans cette série d'articles, auquel celui-ci sert d'introduction, même si chaque article y conserve son autonomie, nous voudrions montrer successivement, par des analyses de concepts, d'œuvres ou de thèses, que l'évidence sur laquelle nous nous sommes appuyés ci-dessus (l'art *fait* de la politique) n'est pas si « évidente » qu'on veut bien l'entendre (quelle politique), et que les termes utilisés pour l'énoncer peuvent induire en erreur. L'approche que nous voulons défendre vient d'ailleurs contrarier de front la réification que suppose ce discours habituel (selon lequel existeraient des œuvres proprement (par essence) politiques et d'autres non-politiques, et une essence une de la politique).

En cette matière, celle de la réflexion sur les différents rapports envisageables entre art *et* politique, il convient donc de surmonter d'abord quelques obstacles dont nous allons observer rapidement qu'ils sont liés les uns aux autres par des rapports d'inversion ou de symétrie. Enumérons-les : l'obstacle d'une prétendue séparation radicale entre art et politique (l'art est pur et la politique ne le concerne pas), l'obstacle inverse selon lequel l'art ne remplit sa fonction que s'il est politique (l'art n'existe que militant et avant-gardiste), et les deux obstacles réciproques selon lesquels la politique doit indiquer à l'art les modèles à imiter ou les œuvres sont le reflet immédiat (en miroir) de la société.

Ces obstacles franchis, auxquels nous allons nous attaquer maintenant, et qui ont chacun la même propriété, celle de traiter les rapports art *et* politique en termes figés de causalité mécanique (engendrement, influence, conditionnement), il apparaîtra déjà avec plus de pertinence que la question des rapports entre art *et* politique doit être reformulée, prise dans un mouvement critique et réorganisée en celle d'une analyse de l'autonomie des arts et de la politique (historiquement acquise), seule manière de poser correctement le problème de leurs rapports et donc celui de savoir comment les œuvres d'art font de la politique.

Premier obstacle : la séparation radicale entre art et politique. Il a la forme d'une antinomie. L'art est pensé dans une sorte de pureté absolue, abstrait de toute relation au politique, et la politique prend l'aspect d'une entité négative sur laquelle se fixent les déchirements du monde. Dans cette tension, la politique passe pour le parasite de l'art, et l'art politique est censé renier l'art. L'œuvre d'art œuvre de son côté, dans des univers inaccessibles, flottant au-dessus du monde social et politique, visant d'ailleurs à arracher le spectateur à la désolation matérielle. L'idéal esthétique articule même le goût à l'interdiction d'une réconciliation avec la politique, l'art courant le risque, dit-on alors, de se transformer en manifeste politique, oubliant ainsi sa dimension esthétique. Dans cette antinomie, ce n'est d'ailleurs pas tant l'effet rhétorique de cette scission qui compte, que l'inquiétude que peut susciter l'idée d'une dimension résolument intouchable de l'art, forme immobile, essence éternelle d'une permanence qui exprimerait un caractère de la nature humaine ne se heurtant jamais aux déterminations sociales et politiques.

Deuxième obstacle : l'art ne remplit sa fonction que s'il est politique. Il est inverse du précédent. Il prend son essor dans l'idée selon laquelle l'art, au contraire, se noue au politique assez directement puisque l'art révèle le monde que la politique doit ensuite investir. Dans ce recyclage politique de l'art, ce dernier sert de fanal déployé à tous les vents. Il verse dans la vigueur dénonciatrice, subversive, et se situe dans un espace critique infiniment entretenu, celui des avant-gardes susceptibles de changer le monde, de l'art révolutionnaire ou de l'art engagé. Du coup, il s'en déduit que la création marquée politiquement est seule légitime et même politiquement juste. Ce qui cor-

respond évidemment à une réduction drastique des thèmes artistiques, des formes possibles, et des questionnements. Paradoxalement, ce propos peut se déployer sous deux formes : outre celle de la révérence faite aux avant-gardes ou à la figure du refus, il y a aussi l'autre manifestation majeure de ce type de pensée incluse dans le propos de ceux qui croient que l'art figuratif est seul politiquement juste, parce qu'il est populaire. Or, qu'il soit populaire ne signifie pas qu'il soit en soi révolutionnaire,...

Troisième obstacle : la politique doit indiquer à l'art les modèles à imiter. L'énoncé est symétrique du précédent. La politique, indique-t-on, devrait produire les modèles que l'art doit exalter. Ainsi chacun croit-il nécessaire d'en appeler à une politisation des œuvres, simplement parce qu'il est possible de transmuier ces dernières en mots d'ordre.

Quatrième et dernier obstacle : les œuvres d'art sont « politiques » parce qu'elles reflètent immédiatement la société. Cet obstacle prétend dégager la politique des œuvres du fait qu'elles peuvent relever de déterminations sociales. Et, dans une sorte de sociologisme réducteur (alors qu'une détermination n'est pas un déterminisme), les commentateurs de proclamer que les œuvres sont de ce fait « bourgeoises » ou « prolétariennes », du fait même de leur « provenance » sociale (causalité mécanique). Heureusement, certains sociologues contemporains nous entraînent désormais vers plus de subtilité ! Ce qui ne signifie pas que les œuvres soient désincarnées pour autant.

Nous ne pouvons rester coincés entre ces quatre perspectives. Certes, les obstacles sont mis au jour. Nous savons, même sans approfondissement, à quoi s'expose un propos reliant art *et* politique de manière immédiate et mécanique. Il manque son objet. Il fait perdre sa raison d'être à l'art, en l'occurrence ici son autonomie. Et inversement, il rend la politique inefficace (plus l'art affirme un contenu politique moins son effet politique est avéré, remarque à juste titre le philosophe Theodor W. Adorno, dans *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1974).

La preuve ? Si l'on n'est pas entièrement convaincu des impasses vers lesquelles nous conduisent ces énoncés, regardons ce paradoxe de près : les œuvres les plus révolutionnaires du point de vue de l'histoire de l'art ne sont pas les œuvres les plus révolutionnaires politiquement

(dans leur thématique), et inversement, les œuvres les plus politiques, du point de vue du thème, sont souvent de piètre qualité plastique. Le *Déjeuner sur l'herbe* (1870) d'Edouard Manet (1832-1883) est plus révolutionnaire qu'un tableau construit comme un art de propagande selon André Fougeron (1913-1998, chantre du « réalisme socialiste » à la française, dans les années 1950). Arnold Schönberg (1874-1951) en dit beaucoup plus sur les capacités irruptives de l'art musical que n'importe quelle composition destinée à séduire les militants d'un parti révolutionnaire.

Encore convient-il d'ajouter qu'aucune œuvre n'est simplement ceci ou cela, chacune est inégalement articulée à plusieurs niveaux sensibles. Lorsque le critique de cinéma Serge Daney s'interroge sur l'efficacité politique des films et du discours qui en traite, il montre que le degré d'influence « politique » du film (sur les mœurs, la réflexion) est bien souvent plus grand de la part des œuvres apparemment non-politiques (« La fonction critique », in *Critique et cinéphilie*, *Cahiers du cinéma*, 2001, p. 99sq, 1974).

Sans aucun doute, le problème de la manière dont l'art fait de la politique est-il presque toujours mal posé. Et il est donc mal posé tant du point de vue de l'art, régressant alors par rapport à son concept, que du point de vue de la politique, d'autant qu'en cette matière, de surcroît, on ne cesse de croire ou de faire croire que « politique » désigne simplement la pratique du pouvoir ou la lutte pour le pouvoir. Mais « politique » peut signifier autre chose.

Quant à l'art, aux œuvres d'art, pour en penser « la politique », il va falloir se pencher sérieusement sur ceci : l'œuvre d'art ne saurait faire vraiment de la politique qu'en étant une œuvre. Et c'est parce qu'elle introduit du dissensus dans l'histoire propre de référence (son champ artistique) et dans le goût, qu'elle est foncièrement politique. L'œuvre fait fort bien de la politique dans le cadre même du champ de l'art dès lors qu'il est ouvert aux devenirs, et ceci sans avoir besoin d'évoquer des épisodes ou des faits politiques. Plutôt en inventant des formes, des matériaux, des territoires, des modes de circulation et de réception, des formations sensibles, mettant le monde en mouvement de transformation, critiquant ce qui est seulement et déplaçant l'organisation du monde.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Deuxième partie
Art : esthétique et politique

2

**La destination politique
de l'œuvre**

[Retour à la table des matières](#)

Comment l'art fait-il de la politique ? L'art, comme la culture par ailleurs, n'a pas besoin de citer la politique gouvernementale (de parler explicitement de l'État, des thèmes sociaux) pour être politique et par conséquent critique. La véritable politique d'une œuvre n'est représentée ni par le mime d'un discours politique ni par l'illustration d'un propos partidaire ni par l'expression d'une utopie sociale ou d'un espoir révolutionnaire. Elle ne consiste pas à nous délivrer des messages, des partis pris relativement au pouvoir. Encore, pour entendre cette réponse, faut-il accepter de comprendre que « politique » ne désigne justement pas la pratique du pouvoir ou la lutte pour le pouvoir, mais l'action d'ouvrir des commencements sensibles. Nous définissons ici la politique, relativement à l'œuvre d'art (classique ou moderne), comme le jeu par lequel une œuvre tente sans cesse d'engager ou de réengager un rapport qui prend trois formes concrètes :

1 - En même temps que sa propre construction, avec ses moyens matériels propres, la forme du processus de constitution ou de renforcement de l'autonomie de son champ de référence. Les œuvres contri-

buent à définir des dispositifs dynamiques ayant la propriété d'instaurer, chacune, des règles spécifiques de l'art, qui ne cessent de polémiquer avec les captations extérieures (académismes, modes, panesthésies médiatiques, marchés) et qui sont soumises à la critique par d'autres œuvres. Les œuvres se rapportent ainsi les unes aux autres, dessinant une politique du champ de la culture et des arts, luttant pour son autonomie et son développement. Le Ludwig van Beethoven (1770-1827) de *Fidelio* (1805) répond au Wolfgang Amadeus Mozart (1719-1787) de *Don Juan* (1787), tout en déplaçant la sensibilité artistique ; la musique de la dissonance et de la dislocation de la structure tonale opère la critique de l'ornementation et de l'unité de l'harmonie consonante. Les œuvres se subvertissent réciproquement.

2 – La forme du processus de constitution d'un public. Dans la mesure où les œuvres d'art et de culture (en l'occurrence les œuvres classiques et modernes) sont indexées à une réception par un sujet (un sujet *ouvert* à la *présence* de l'œuvre), elles fonctionnent effectivement comme des propositions adressées à... *tous* ou à *chacun*, appelant, si possible, la formation d'une réflexion dans un public. La constitution du public comme objet de l'œuvre et sujet de discours portant sur les œuvres rend possible et amplifie la place de l'art dans la société. L'art y déploie une sociabilité spécifique (différente des sociabilités savante ou politique). Cette dernière, dans les termes classiques en tout cas, esquisse la forme la plus générale de cette adresse à d'autres (à *tous*), sa configuration spécifique, engageant dans chaque activité artistique des formes de collectivités réceptrices. Mais cette forme générale a aussi une histoire, celle de sa réforme moderne (public et révolution) et de son morcellement actuel (*les publics* vs *le public*).

3 – La forme du processus de formation du spectateur (lecteur, auditeur). Les œuvres (de langage, de peinture, de musique, ...) constituent des dispositifs qui suggèrent au spectateur (ou l'emportent dans) des exercices d'ouverture sensibles, des exercices proposés par l'œuvre et auxquels il peut répondre ou non dès lors qu'il se sent affecté : exercices du corps (pli du corps dans la lecture, concentration de l'écoute dans la musique,...), exercices de la sensibilité (mise en cause des goûts établis), exercices de jugement (recherche des mots justes), exercices du rapport à l'autre (sens commun ou interférences contemporaines). Dans ces exercices, le spectateur fait l'épreuve de la force de l'œuvre, et ce d'autant plus qu'elle contredit ses habitudes, la

régression de la sensibilité dans le quotidien de la consommation (y compris culturelle) ou la fétichisation imposée dans les rapports de pouvoir. Là encore, cependant, ces exercices peuvent, d'un moment artistique à l'autre (classique, moderne, contemporain) entrer en conflit réciproque, obligeant le spectateur à prendre une place dans une histoire du spectateur (sujet sensible, sujet participant, sujet dérobé et indexé sur l'autre).

Ce sont ces trois processus qui articulent l'œuvre à la société et à la politique sans que l'œuvre ait besoin de faire de la politique (partidaire). En cela, nous devons assumer notre modernité, qui renvoie le champ esthétique du côté de la pratique (et non plus de la vérité). L'œuvre, l'art et la culture sont pleinement politiques (et la politique ne se dissout pas dans un type d'activité seulement). Ils activent des oppositions et des écarts. Ils ne cessent de remettre en question ce qui est donné dans le spectateur (sa sensibilité, son rapport à l'autre, sa formation), tout en ne cessant de se remettre en question eux-mêmes. L'œuvre ne reste jamais à la place qui lui est assignée. Elle recommence à renverser les habitudes d'audition, de regard, de toucher, ... à chaque nouvelle rencontre avec le spectateur. Aussi pouvons-nous dire de l'œuvre qu'elle est débordement critique et écart sans cesse réactivés. Elle redistribue les sens, les sensibilités dans les corps, mais aussi les corps entre eux, en troublant, divisant l'apparente uniformité des sensibilités et des sociabilités.

Ajoutons une dernière chose, qui aura des conséquences plus tard. Si tel est le cas, cela permet de souligner qu'une formation artistique et culturelle pertinente, aujourd'hui, ne doit pas aider telle personne à accomplir des choix artistiques, à exercer ses faveurs (son plaisir esthétique) dont on sait qu'elles sont liées à des modèles normatifs (la sociologie est passée par là !), mais rendre des trajectoires culturelles possibles (des exercices de soi, des constructions de rapports inédits). Elle suppose avant tout des espaces de dialogue et de confrontation (aux œuvres et aux autres), de remise en question et d'apprentissage des écarts, plus que des lieux de simple exposition (de « mise en vue », selon l'étymologie du terme), sans que ces espaces doivent se contenter de donner lieu à des relations conviviales, dans lesquels s'épanouirait au mieux un art relationnel incapable de dépasser l'idéal classique de la communauté esthétique (harmonieuse et sociable), du consensus.

Mais pour arriver à penser ainsi les rapports entre art *et* politique, il a fallu apprendre à séparer art *et* politique beaucoup plus sérieusement qu'on ne l'accomplit habituellement, afin de mieux repenser leurs liens. Paradoxalement, il faut d'abord prendre au sérieux l'histoire de la conquête de l'autonomie réciproque de l'art et de la politique pour saisir leurs rapports ainsi que les concepts qui la légitiment. Il est essentiel de maintenir pleinement cet écart pour poser la question des rapports.

Cet écart renvoie, en premier lieu, à une histoire qui est, par ailleurs, celle de la modernité. C'est parce que les écrivains et les artistes, en se constituant comme tels, ont lutté longtemps contre les autorités ecclésiastiques (fondant l'art dans le sacré et la vérité) et les puissances royales (voulant contrôler les images), en produisant des œuvres inédites, ouvertes sur l'exercice du jugement (indexées à un rapport à un public), qu'ils ont constitué un champ de la culture et des arts autonome. De même que, au long d'une chronologie avoisinante, les théoriciens de la politique et certains hommes de terrain sont entrés en polémique contre les modalités antérieures du politique pour instaurer le champ politique de l'État moderne et de la pensée du politique, dans son autonomie, ses pratiques et son rapport à des collectivités nouvellement structurées.

Du point de vue de l'analyse de la manière dont l'œuvre d'art fait de la politique, cette histoire, brièvement évoquée, décline uniquement les manières modernes de poser le problème des collectifs destinataires (il n'y a rien en soi, tout est rapport, et l'art s'adresse à quelqu'un ; mais s'adresse à quoi en lui ? le politique s'adresse aussi à quelqu'un, mais pour concerner quoi en lui, s'engager devant qui ?), celui des objets (la sensibilité ? l'intérêt ? la loi ?) communs (sous quelle figure de l'unité), et des polémiques portant sur l'organisation des intérêts collectifs, sur l'organisation esthético-politique des collectifs et sur le rapport entre le spectateur et le citoyen, mais aussi entre le public et le peuple. Elle pousse à interroger la manière dont les œuvres manifestent des partages du sensible, et prennent part à la constitution de la communauté esthétique ou plutôt à sa remise en question.

Une telle structure de l'adresse indéterminée à l'autre (l'œuvre est un objet pour un sujet, et non un objet en soi, le beau est rapport et non en soi, la politique est affaire de tous), appelant une réponse, est

moderne. Elle est constitutive à la fois de la politique démocratique (libérale parlementaire), ouverte sur chacun, et d'une conception de la culture et des arts, destinés à chacun. En leur sens moderne, la politique et les œuvres culturelles fonctionnent effectivement, en parallèle, comme des propositions adressées à... *tous ou à chacun*, appelant, si possible, des réponses de la part dudit public ou du spectateur. Il y a indexation réciproque.

En ce point naît une autre dimension de cette histoire et de cette composition, qui implique de nouvelles polémiques. Cette place inédite de l'art et de la politique, dans un nouveau type de société, ce rapport particulier à l'art et au politique dans les luttes démocratiques ne se contentent pas de faire émerger une sphère publique dédoublée : une scène de l'art et une scène de la politique. Ils maintiennent le lien par l'intermédiaire de l'esthétique, d'une formation de la sensibilité prise dans le présupposé d'un consensus, d'une validité pour tous. État *et* public, œuvre *et* spectateur sont ainsi devenus des couples modernes inséparables. Dans l'autonomie même de ces formes de collectivités réceptrices, ils entretiennent des rapports intrinsèques. Ces rapports, en effet, sont possibles parce que ces collectivités sont structurées par une Idée esthétique, celle de l'existence, en chaque être humain, d'une sensibilité commune et au commun, qui s'appelle *consensus* dans le champ politique et *goût* dans le champ culturel. Bien sûr, dans le cours de la période avant-gardiste, lors du déplacement du sens du commun vers les perspectives de redéfinition d'un sens commun révolutionnaire, ces rapports prennent des formes différentes, qui parfois se critiquent réciproquement.

La spécificité de la modernité est de s'arranger pour comprendre ces réponses sous la seule condition homogénéisante de normes de consensus, voire de normes de la convivialité comme on en découvre, à présent, dans l'art relationnel de Rirkrit Tiravanija. Entendons par là non pas un accord consenti et discuté entre les citoyens, mais l'opération d'un pouvoir qui prétend piloter l'accord de chacun, en se contentant de présupposer une harmonie universelle déjà acquise, condition qui relève d'un « régime esthétique ». Chacun visant évidemment des objets et des fins différents, des pans entiers de la culture, des arts et de la politique introduisent communément à des pratiques qui n'explorent que certaines modalités possibles des rapports entre le spectateur et le citoyen. Bien sûr, il s'agit d'un acquis histo-

rique décisif. Chacun d'entre nous a appris qu'on n'écrit pas pour soi, qu'il n'est pas de spectacle pour un seul, qu'on ne légifère pas pour soi. Chacun a été formé à une *certaine* ouverture (formelle) sur l'autre (*horizon* de la conscience, mais non *épreuve* de la conscience) et sait s'inclure dans le type de rapport (intrinsèque, immanent) à l'autre sans lequel ni la culture ni les arts ni la politique modernes n'ont de signification. En quoi l'art forme, il est politique.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Deuxième partie
Art : esthétique et politique

3

**Le sens de la politique
dans l'Art**

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons dégagé un sens du terme « politique » qui nous paraît plus déterminant que celui qui donne lieu aux discours habituels et plus exactement à une croyance en l'existence d'une traduction mécanique du politique dans l'œuvre d'art. À la question de savoir comment l'œuvre d'art fait de la politique, il nous semble plus pertinent de répondre : dans et par le travail de construction-déconstruction de notre sensibilité ainsi que dans le travail de remaniement constant des frontières de l'art. N'est-ce pas risquer d'être mal entendu que d'affirmer par conséquent que l'œuvre d'art la plus politique peut très bien ne comporter aucune référence au pouvoir ? Le risque existe. Et nous allons maintenant le redoubler en revenant sur les rapports de l'art et du pouvoir ou de l'État, sous la forme d'une fiction spécifique à la religion civile : la fiction de l'Art.

En leur sens premier, en effet, le pouvoir et l'État ne sont pas tout à fait exclus de notre raisonnement. Non seulement, bien sûr, ils ont pesé (et pèsent encore) lourdement sur certaines œuvres enrôlées (valorisations par commandes, par exemple) ou au contraire condamnées

(censures, « art dégénéré », imprécations morales). Mais surtout l'État a imposé ses structures particulières au regard porté sur les œuvres, réduites au mythe (religieux) de l'Art et à être l'expression du « génie » de l'artiste (érigé en créateur), par les citoyennes et les citoyens (transmués alors en esthètes). Il n'est que de rappeler l'existence des formes d'usage public des œuvres (héritage révolutionnaire et démocratique, lien à une théorie de la propriété publique et de l'éducation des citoyens), des soucis d'éducation artistique scolaires (fabrication du ravissement), des motifs des achats nationaux (trésor public) ou de l'organisation des grandes expositions nationales (*l'expositio* « mettant en vue », en régissant la présentation ou l'accès), par l'intermédiaire des institutions de l'art, pour comprendre qu'il y va là aussi d'une manière de faire de la politique aux œuvres. D'une manière de traiter le public artistique et esthétique, selon les cas, comme une métaphore ou une métonymie de la collectivité, devenue « communauté » (nationale).

Ce niveau d'analyse porte à la mise au jour de phénomènes contradictoires. On ne s'étonnera pas de voir s'y dégager l'idée d'une opposition possible entre les exigences de la politique d'État et les propositions de l'œuvre ou la résistance des œuvres. C'est qu'en ce point, nous nous arrêtons finalement moins sur les œuvres d'art singulièrement que sur la valeur « art », ou ce qui devient socialement et politiquement (voire médiatiquement) l'Art. Cette valeur relève d'une construction historique qui dépasse les œuvres. Par « valeur », nous entendons une rationalisation civile de la représentation des objets humains, les muant en absolus. Le monde des valeurs est alors posé en surplomb (transcendant) de la société. Il relève du sacré. Il fait référence pour opérer des distinctions (inclusions et exclusions), et par conséquent autorise les évaluations, ou le traitement des objets comme des marchandises (telle œuvre a de ce fait plus de « valeur » que telle autre). La mutation d'une activité en valeur – ici l'activité artistique en Art – la redéploie en instrument de contrôle social, ou lui confère une prégnance sociale. Elle la fait entrer dans un système d'émotion et d'adhésion qui la place en dépendance des propriétés du système que l'on considère (État de droit, État de police), sans pour autant que les membres du corps social et politique n'embrassent clairement les enjeux de cette construction par laquelle ils sont dominés. Ainsi le philosophe Arthur Danto fait-il remarquer (*Après la fin de l'art*, Paris,

Seuil, 1996, p. 229), à propos des spectateurs d'une grande exposition que le public fait des efforts pour acheter les billets d'entrée à l'avance, et visite sans réticence les expositions parcourues par des foules ; il se rend dans les expositions ; il patiente, comme s'il avait intériorisé les conditions de la démocratisation à grande échelle ; à moins qu'il ne vienne éprouver dans les expositions des valeurs communes, pour se convaincre de leur existence.

Comment concevoir ce rapport ? Insistons sur son point d'articulation : l'implication de l'Art dans la constitution des formes de la vie commune. Ce qui est mis ici en lumière, c'est la politique (gouvernementale) d'une communauté à unifier ou à renforcer (à partir du constat de sa dispersion), et le plus souvent une politique qui croit pouvoir trouver une métaphore de la communauté idéale dans le public artistique (on fait croire qu'il est homogène et uni par le goût). Mais pour que cette série de relations prenne son effectivité, il est indispensable que les œuvres d'art disparaissent sous cette entité religieuse, la catégorie unitaire de l'Art, le mythe de l'esprit du beau. En un mot, une sorte de machinerie disponible pour le politique et l'État et qui capture les œuvres d'art dans une *aura* ainsi que dans une suite d'opérations institutionnelles. Musées, concours, commandes participent à cette orientation de la sensibilité vers la valeur Art, voire à l'expansion d'une certaine anesthésie, puisqu'il s'agit d'une formation uniforme. Disons que la certitude d'une unité de l'Art, en permettant de réduire l'écart entre les œuvres et le sensible, les soumet aux impératifs d'une religion civile.

Que ce processus aboutisse à une statufication des œuvres, à la colonisation du sensible et à sa soumission à l'homogène, tout autant qu'à l'exacerbation parfois de la résistance des œuvres, n'empêche pas de comprendre que ce processus est requis pour renforcer la politique de l'État (démocratique parlementaire ou fort). L'État puise la légitimité de cette orientation dans plusieurs idées offertes par les philosophies esthétiques : celle d'une fusion possible entre l'œuvre et la communauté, sous la forme d'une référence au public ; celle de la fusion imaginaire entre un peuple et son art ; celle d'une communauté qui se fondrait dans l'unicité d'un goût consensuel. Cela dit, ce processus enveloppe aussi son contraire : dès lors que ce mythe de l'art déchoit, le spectateur qui y a cru, qui a confondu l'Art et les œuvres, se trouve déstabilisé par les œuvres se mettant à exister de manière

profane. Ainsi naissent les difficultés des spectateurs face à l'art contemporain qui refuse le mythe de l'Art.

Ici, c'est toute la question de la fonction sociale relationnelle du beau, telle que nous l'avons vécue (ou la vivons), dans le cadre des montages historiques, nationaux ou patrimoniaux, qui vient en avant. La Révolution française (cf. Édouard Pommier, *L'art de la liberté, Doctrine et débats de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1991) met cette relation en œuvre au travers des fêtes décennaires et des fêtes du Peuple se fêtant lui-même (*Décret* du 18 floréal An II (7 Mai 1794), dit *Décret du culte de l'Être suprême*) ; mais aussi dans les musées : “ Le musée a apporté sa contribution à l'auto-représentation et l'auto-autorisation du nouveau sujet bourgeois de la raison... C'est-à-dire qu'il était intimement lié à son auto-représentation culturelle *comme un public.* ” (Frazer Ward, “ The Haunted Museum : Institutional Critique and Publicity ”, *October* 73, Été 1995, p.74).

Pour en comprendre non seulement la facture particulière, mais aussi le caractère abstrait, il faut consentir à regarder ce qui s'est tramé, au XVIII^e siècle, chez le philosophe Immanuel Kant (1724-1804), notamment dans l'ouvrage intitulé *Critique de la faculté de juger* (1790), dans lequel il rapporte l'œuvre d'art singulière (l'objet) à la représentation d'un sujet qui fait retour sur soi à cette occasion (réfléchissant). Il est question ici de la liberté du sujet, non de la vérité de l'œuvre, autrement dit de l'indexation du sujet esthétique au beau. Dans le jugement de goût (« c'est beau ») prononcé à l'occasion de cette rencontre singulière, nous présumons que le beau est accessible à tout autre être de raison, que notre jugement possède une validité universelle ou que cet état subjectif (réfléchissant) est commun à tous les hommes. Ce jugement serait donc traversé par la référence à un *sens commun* universel, un sens qui n'en est pas littéralement un mais qui nous pousse à agir de telle ou telle manière et dont nous jugeons que chacun le possède. Le sens commun devient une faculté commune aux humains. Il nous permet de réfléchir en nous mettant à la place de tout autre. Enfin, comme il est le goût même, il n'est pas difficile d'en déduire, que Kant l'ait admis ou non, que l'art dispose au commun, et peut avoir un impact sur la « réconciliation » des classes antagonistes (§60 de la *Critique*) : de là les mythes de l'art visible par tous immédiatement ou de la musique universelle.

On doit au poète et philosophe Friedrich von Schiller (1759-1805) la mutation pleinement politique de cette thèse portant sur le sens commun. Le thème des 27 *Lettres* qui composent son ouvrage majeur (*Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, 1795, Paris, Aubier, 1992) est bien « art et politique ». Ces *Lettres* obligent à penser entre l'art et la politique un lien intrinsèque de dépendance. Puisque l'art est affaire de conduite ou de comportement esthétique (et non de vérité), l'éducation des goûts grâce à l'art devrait, selon Schiller, acheminer vers la liberté, qui se traduirait dans un État (*Staat*) esthétique, fondé dans un consensus. Le beau s'y faisant unité ou harmonie des opposés, la résolution du problème fondamental de l'unité politique de la cité divisée en classes est donnée par lui. Il est censé dissoudre les antagonismes.

Ces *Lettres* dessinent une utopie pédagogique destinée à fortifier l'idée d'un futur démocratique à engendrer, conçu sous la forme de cet État esthétique (Lettre 27).

Cette utopie affirme que le lien entre art et politique doit se construire sous le primat de l'esthétique, puisque de la sorte les arts préparent le terrain de la politique. Car « c'est par la beauté que l'on s'achemine à la liberté » (Lettre 2). Disons rapidement que, selon Schiller, l'art en adoucissant les mœurs prépare la mise en œuvre d'une cité harmonieuse, et en délivrant le sujet de ses tensions internes pour l'ouvrir au bien et à la liberté, donne la clef de la citoyenneté. Ainsi réfléchis, la culture et les arts sont investis d'une éminente fonction propédeutique. Ils doivent revigorer des mœurs dépravées, ou des corps sociaux en scission d'eux-mêmes, en les replaçant dans une trajectoire ascensionnelle, celle du continuum d'une formation des individus ou des peuples, qui égrène les étapes d'une élévation à l'unité et la cohésion sociale et politique.

Autant affirmer que l'Art est facteur de consensus social et que la sensibilité peut être soumise à un processus de formation en direction d'une telle conception de l'unité sociale et politique. Au demeurant, ce qui en tirera les conséquences les plus grandes, c'est certainement la publicité (les régies publicitaires sont de cette époque : 1835). Chacun veut travailler les effets potentiels de l'œuvre sur la fabrication d'un corps social et politique homogène.

Or, justement, cette manière de penser l'Art, son expansion à toutes formes d'activités, y compris la publicité, ne devrait-elle pas nous inquiéter ? Est-on même certain de ne pouvoir trouver chez d'autres théoriciens des pensées plus complexes d'un sens commun contradictoire (Denis Diderot, Jean-Jacques Rousseau, par exemple) ? Ne nous obligent-elles pas à saisir le sens commun sur le mode de son renversement : alors qu'on le traitait comme le signe d'une communauté harmonieuse potentielle, ne se retourne-t-il pas en une simple opinion ? Le sens commun deviendrait, de ce fait, la configuration spécifique du mode de fonctionnement d'une fiction et de la prégnance de cette fiction sur un corps social et politique entièrement fracturé. Mais, dans quelle mesure les œuvres acceptent-elles de se soumettre à de tels processus ?

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Deuxième partie
Art : esthétique et politique

4

**Esthétique et politique
chez Walter Benjamin**

[Retour à la table des matières](#)

La construction du regard sur l'art par le politique, et la mise à disposition politique du goût, implique-t-elle également une modification (réciproque) de la politique par l'art ? Tout ou partie de la politique en pourrait-elle être changée ? La question se pose, en effet, qui, là encore, dépasse le cas de la question de savoir si ce sont les artistes et hommes de culture qui sont seuls compétents ou non pour administrer la culture (un ministère, par exemple). La structure politique d'État et le genre d'action qu'elle conduit peuvent-ils et dans quelle mesure être affectés, positivement ou négativement, par le dispositif de l'Art, dont nous rappelons qu'il impose des habitudes et des sociabilités vis-à-vis des œuvres, à partir de l'éducation imposée dans les institutions, en rapport avec notre sensibilité ? D'une façon ou d'une autre, la question tourne autour du statut de la communauté esthétique et de son fonctionnement tel qu'il est mis en rapport avec la collectivité politique (modèle, métaphore ?).

Ce n'est pas pour nous épargner un effort intellectuel que nous allons opérer un détour, mais pour faire place à un penseur qui a lon-

guement médité cette question. Les travaux de ce penseur ont même inspiré de nombreuses thèses et discours contemporains portant sur les rapports art et politique. C'est pourquoi nous sacrifions à ce déplacement. Ses propos nous concernent, à juste titre, et doivent être examinés et débattus en public au vu de leur usage constant. Quitte à ce que nous décidions ensuite de nous situer différemment par rapport à eux.

L'écrivain et penseur allemand Walter Benjamin (1892-1940) n'est pas pour rien contemporain des développements des relations entre les débuts de la radio (pas encore la télévision), le cinéma, la publicité et les formes modernes de l'État, y compris et surtout leur forme dictatoriale. Il a tout de suite circonscrit une partie du problème « art *et* politique » en prenant pour paramètre les liens de l'État et des masses, insérant au cœur de cette analyse du lien État-masses l'enjeu esthétique.

Dans l'ouvrage intitulé *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* (la version la plus connue est celle de 1939, tome III, coll. Folio, Paris, Gallimard, 2000), cet auteur se place dans le droit-fil d'un propos du poète Paul Valéry. Ce dernier affirme qu'à notre époque, nous disposons de pouvoirs et de moyens d'action inédits sur le monde et sur nous-mêmes. Il s'agit d'un accroissement en quantité et en qualité, qui a des répercussions sur le domaine du beau. La technique des arts change, mais du coup aussi l'invention elle-même. Selon Benjamin, ce propos de Valéry doit moins être pris pour une prophétie que pour un pronostic. Il rejoindrait l'analyse de Karl Marx (portant sur les infrastructures économiques), tout en en appliquant les concepts à la superstructure de la société (les domaines dits culturels). Il nous rendrait attentifs à l'analyse nécessaire des tendances évolutives de l'art dans les conditions présentes de la production.

Ainsi appuyé sur ces propos généraux, Benjamin commence par examiner les transformations qui affectent les conditions de production de la culture, dans le cadre du capitalisme du XX^e siècle. L'œuvre d'art, rappelle-t-il, a toujours été fondamentalement reproductible (imprimerie comprise). On peut toujours refaire une œuvre. Ainsi d'ailleurs nous le montre le travail des copistes durant le Moyen Âge (mais aussi les faussaires et les étudiants en art). Cela dit, jusqu'alors les œuvres d'art demeuraient uniques. Elles relevaient de l'originalité et de l'authenticité qu'on conférait aux travaux des hommes de génie.

Or, nous sommes entrés dans une ère de reproductibilité technique, reproduction technique de l'écriture (de l'image, ...), mais aussi stade nouveau de la reproduction sociale. Cette reproduction inédite est caractérisée par un double effet : la reproduction des œuvres en masse (images, affiches : on passe de l'unique à la série), permettant de mettre des reproductions sur le marché de manière massive non sans modifier l'action de l'œuvre (on ne voit plus la même chose, le grain de l'œuvre disparaît, elle est recadrée, la taille est diminuée ou augmentée,...) ; et le primat de la technique devenue procédé de production artistique (ainsi en va-t-il du cas du cinéma). Dès lors, dans le cadre de la reproduction technique contemporaine, l'œuvre d'art ne réussit plus à conserver sa pleine autorité, son *aura*. Ce n'est pas son existence qui est menacée, mais son authenticité même.

Parce que :

- 1) Les œuvres de reproduction technique se montrent plus indépendantes de l'original que les œuvres classiques (et parfois on ne peut distinguer l'original et sa reproduction : c'est le cas du disque, ...) : la photographie est moins tributaire de la « nature » que la peinture... car on peut changer le cadrage, le point de vue, le développement, ...
- 2) La reproduction technique peut mettre la copie dans de nouvelles situations. Par exemple, la copie va au-devant du spectateur (le disque, ...), s'offre au spectateur dans la situation où il se trouve (annulant tout effort de déplacement de sa part).

Benjamin précise alors que les mutations en cours ne sont pas des mutations esthétiques, mais techniques, ayant des répercussions esthétiques. Car, en cas de transformation ou rupture esthétiques, le problème est différent. Alors que nous, nous nous trouvons devant des torsions dans le médium de la perception qui peuvent être comprises comme déclin de l'*aura* des œuvres. En un mot, auparavant, les œuvres étaient tributaires d'un rituel et d'un usage qui leur conféraient une unicité identique en fin de compte à leur inscription dans un système de référence relevant de la tradition (une œuvre religieuse dans une église, par exemple). Toutefois, avec l'invention de l'Art, dans la

mesure où la valeur cultuelle prend du poids et se sécularise, les représentations du substrat de l'unicité de l'image deviennent moins déterminées : « Pour la première fois dans l'histoire du monde, la reproductibilité technique de l'œuvre d'art émancipe celle-ci de son existence au service du rituel. L'œuvre d'art reproduite devient de manière sans cesse croissante la reproduction d'une œuvre d'art conçue pour la reproductibilité. Une plaque photographique permet par exemple une infinité de tirages. S'interroger sur l'authenticité d'un tirage n'a aucun sens. Mais dès l'instant où le critère de l'authenticité cesse de s'appliquer à la production artistique, c'est toute la fonction sociale de l'art qui est bouleversée ». Paradoxalement, dans ces conditions, l'œuvre d'art reproduite devient reproduction d'une œuvre d'art conçue pour être reproductible.

Que reste-t-il donc du beau ? Soit on porte l'accent sur la valeur de culte de l'œuvre ; soit on le porte sur la valeur d'exposition de l'œuvre d'art. Ces deux valeurs sont en proportion inverse : plus la valeur cultuelle diminue, plus la valeur exposition augmente.

Ce qui nous intéresse en ce point, c'est la manière dont Benjamin traite à partir de là la question de la manière dont l'œuvre fait de la politique. Cette manière qui a tant de prégnance sur les commentateurs d'aujourd'hui.

Nous sommes entrés dans l'ère des masses, tel est le point de départ de Benjamin. Quelle place les arts peuvent y occuper ? Auparavant, les œuvres à haute teneur auratique exerçaient des effets éducatifs sur les peuples (Benjamin fait ici allusion aux Grecs). Mais, de nos jours, leur aura est vidée, elles sont juste bonnes pour les expositions, et les masses bonnes pour leur consommation. Les masses veulent d'ailleurs se distraire. Le capitalisme développe des arts produisant des effets de fascination et une réception des œuvres par pure distraction. Les spectateurs n'ont plus besoin de faire des efforts d'attention. Et le capitalisme laisse les anciens cultes (remplis alors par l'Art) vides.

C'est de ces processus et procédures que s'empare le fascisme (les textes de Benjamin sur ces questions, datent, rappelons-le, de la décennie 1930-1940). Ce dernier veut organiser les masses contre elles-mêmes. Il utilise pour cela cet appareillage de culte désormais vidé de tout contenu (les religions civiles) et qui n'est plus mis au service de

la production de valeurs culturelles (célébrant la communauté) : « Le fascisme tend à une esthétisation de la vie politique ». Il recourt à une violence contre les masses en les humiliant dans le culte d'un chef (esthétisation du Peuple dans le chef). À cet égard, il esthétise la politique en faisant de la communauté politique le matériau même de la politique, sous la forme d'une communauté fusionnelle. L'homme d'État devient l'artiste du peuple, dans la mesure où le peuple est entre ses mains comme la pierre entre les mains du sculpteur (la figure est d'ailleurs empruntée à Joseph Goebbels, 1929). Puis, il les lance dans une esthétique de la guerre : « Toutes les tentatives d'esthétisation de la politique ont le même point culminant. Ce point culminant est la guerre », car seule la guerre permet de donner un but à des mouvements de masse de grande échelle, tout en maintenant les rapports de propriété habituels. « Que l'art s'effectue, même si le monde doit périr, tel est le mot d'ordre du fascisme qui, Marinetti le reconnaît, attend de la guerre la satisfaction artistique d'une perception modifiée par la technique ». D'ailleurs, des mouvements artistiques ont soutenu le fascisme, c'est notoire : Le futurisme, par exemple. De là, la référence de Benjamin à Marinetti.

En ce sens, en finir avec les vestiges d'ordre culturel qui survivent dans l'œuvre, c'est commencer à politiser l'art. Et le fascisme, paradoxalement, restitue la vieille magie de l'œuvre pour esthétiser la politique. Dans *L'Auteur comme producteur* (1934), Benjamin souligne que cette politisation de l'art passe non seulement par un changement de contenu, mais aussi par un changement de forme, et non seulement par un changement de forme mais encore par un changement de fonction. Dès lors, la modification de l'art par la politique implique également une modification de la politique par l'art. Et le tout ne peut en rien reposer sur une fétichisation des techniques de reproduction, qui ne sauraient promettre le moindre progrès sans l'entrée en scène d'autres acteurs, ou plutôt d'acteurs autres.

C'est pourquoi, à cette esthétisation de la politique, le communisme répond par la politisation de l'art.

Voilà qui est clair, et qui donne à la réflexion portant sur l'art et la politique une autre dimension. À rebours, cela nous entraîne à nous interroger sur nos pratiques démocratiques relatives à l'art.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Deuxième partie
Art : esthétique et politique

5

Quelques explorations
contemporaines

[Retour à la table des matières](#)

Pour conférer la surface la plus large possible à la perspective de savoir comment l'art fait de la politique, il n'est pas indifférent d'entreprendre des comparaisons entre des œuvres, cette fois, et non plus seulement entre des théories. Nous y observerons sans doute d'autant mieux la différence entre l'Art et les œuvres, puis la différence entre des œuvres qui veulent agir plus ou moins insidieusement sur le spectateur, aux fins de propagande, et des œuvres politiques, en un autre sens (le nôtre), parce qu'elles spéculent moins sur des références politiques qu'elles ne jouent pleinement leur rôle d'être des œuvres d'art. Encore devons-nous rappeler qu'aucune œuvre ne porte en elle une unique possibilité de regard. Plusieurs compositions simultanées s'articulent en chacune, ne manquant jamais de nous obliger à nous rendre plus attentifs, à chaque lecture ou audition, à telle possibilité, tel questionnement, tel commencement indéfinissable de notre rapport à l'œuvre. Nous ne devons pas hésiter à construire un rapport à l'œuvre à plusieurs dimensions, ou à exercer notre regard à l'appréhension d'une pluralité de combinaisons et de compositions tissées en l'œuvre et au premier abord insoupçonnées.

Cette considération a d'autant plus d'importance que les œuvres d'art contemporain désormais n'exercent plus ni un pouvoir contemplatif ni un pouvoir de mise en œuvre de la réflexion esthétique ni une mission au sein de la religion de l'Art. Si les œuvres d'art classiques n'avaient à réclamer pour elles que le beau (ou le sublime) dans son rapport à un sujet (réfléchissant), les œuvres d'art contemporain ne cherchent plus à avoir un quelconque souci du « beau », de l'« esthétique » ou du sujet individuel, invalidant par là les déterminations constitutives du public et du spectateur, historiquement acquises au cours de l'effort intégratif classique (leur horizon d'attente), et devenues, en la plupart d'entre nous, « naturelles » : l'indexation du spectateur d'Art à la sensibilité, le jeu harmonieux des facultés suscitant le sentiment d'un certain plaisir, la centralité d'un jugement de goût articulé à un sens commun (une prétention à la validité universelle). Les polémiques conduites par les œuvres d'art des avant-gardes modernes ont surtout – mais pas seulement puisque l'artiste moderne Robert Morris signe en 1963 une *Déclaration de retrait esthétique*, et que le *happening* moderne signe aussi l'amorce de la fin du rapport art-esthétique - travaillé à déstabiliser le face à face du spectateur et de l'œuvre, en sollicitant la participation du spectateur, et par là même ont beaucoup déstabilisé la prétention du jugement à une validité universelle présumée. Elles ont souligné la nécessité de penser le commun comme un projet. Moins par conséquent pour évacuer la question de l'universel que pour lui donner un autre contenu (social et politique utopique).

Voilà cependant exactement où l'art contemporain porte un autre coup, non sans susciter des résistances. En indexant le spectateur à l'autre (interférence), il réinscrit le différend dans le sens commun, là où on tendait à le gommer. Par ses installations, ses performances, ses environnements ou ses engagements, il met le *faire* et non la jouissance esthétique au principe de l'artisticité. Il fait jouer une ouverture sur des avenir, des pistes sur lesquelles rebondir, ou des voies de composition favorisant des essais, en exigeant de nous, spectateurs, un patient travail de réflexion sur ce qui nous constitue, sur la remise en question de l'ordre de nos facultés, sur la fabrication de notre sensibilité, sur notre formation de sujet qui n'est pensable que dans un rapport immanent aux autres.

Premièrement, ces œuvres mettent le spectateur en situation réelle de transformation de soi par interférences. Le spectateur est dérobé au face à face et indexé à une coopération interprétative. Les œuvres le placent au sein d'une situation dialogique dans laquelle chaque interaction est susceptible de former, de développer et d'amplifier une existence culturelle collective. Elles se rattachent constamment à une disposition à l'échange (ce qui n'est pas le consensus) grâce à laquelle remettre en question les anciennes règles (culturelles, artistiques, esthétiques) intériorisées et leurs légitimations.

Secondement, ces œuvres nous rappellent notre capacité à accomplir encore l'histoire (de l'art), puisque l'art contemporain réfute la croyance selon laquelle ce qui est est seulement, et refuse de céder aux jugements communs selon lesquels l'histoire pourrait buter sur une fin ultime ou selon lesquelles nous souffririons d'un trop lourd poids de l'histoire (identifiée alors avec le passé). Il nous plonge dans un univers de recommencements infinis.

Dessignons un atlas, même superficiel, de l'art contemporain, du point de vue qui nous mobilise. Relativement à l'histoire de l'art, l'art contemporain propose désormais, de manière massive, des œuvres qui travaillent sur le terrain de la réalité sociale et politique, qui s'investissent dans les activités sociales, en s'imposant partout si possible, en s'investissant dans des contextes inédits, en prenant ses aises dans la rue, dans les médias, sur Internet. Disons que de ce point de vue, ce moment contemporain des arts a pour caractéristique de prodiguer ses actions hors des cadres de permission institutionnels. C'est le plus souvent un art d'intervention, sans pour autant intervenir en manifestant des options politiques. C'est un art du refus du contentement et du consentement. Il est plus activiste que jadis.

Pris à parti par la question de l'art et de la politique, il nous place devant quatre positions majeures.

- Celle d'un art explicitement critique de la société contemporaine, en quelque sorte héritier des avant-gardes modernes, mais déconnecté de toute relation à un parti politique ou à une stratégie immédiatement révolutionnaire. Il a bien un contenu explicitement politique, soit parce qu'il dénonce l'instrumentalisation de l'art par les multinationales (Hans Haacke) ou déconstruit le rapport art-institution (Daniel Buren), soit parce qu'il opère la critique du spectateur aliéné (Barbara

Krüger), soit parce qu'il se mobilise contre la censure dans nos sociétés (Antoni Muntadas) ou pour les sans-abri (Krzysztof Wodiczko). Hans Haacke, par exemple, un artiste allemand vivant depuis 1965 à New York, développe son art à partir du postulat selon lequel l'art à une fonction sociale, politique et idéologique ; débutant en 1960, comme peintre abstrait, dans un contexte privilégiant un art formaliste, il cherche rapidement à réinsérer l'art dans le contexte social, considérant qu'il constitue un microcosme qui n'est pas sans lien avec l'économique, le politique, l'historique. De surcroît, son art se fait critique par rapport au réalisme socialiste.

- Celle d'un art qui fait de la politique en tirant des effets politiques d'une critique de l'image et de la représentation. Alfredo Jarr, Liam Gillick, Thomas Hirschhorn appartiennent à cette veine. Thomas Hirschhorn, par exemple, a le goût de « l'échelle humaine », du « non-hiérarchique », en plus d'être « seulement intéressé par la *praxis* » (*Artforum*, février 2003). Ainsi s'explique l'une de ses créations récentes (2004). Le *Musée précaire Albinet*, établi rue Albinet à Aubervilliers (banlieue parisienne), non loin du Stade de France, au sein d'une zone socialement défavorisée (immigration d'origine africaine), se constitue en dispositif d'art délocalisé, prenant à bras le corps le problème des lieux culturellement abandonnés. Bâti sur un terrain vague, au moyen de matériaux tels que bois, bâches et scotch, ce musée a l'apparence d'une unité d'habitat provisoire. On y trouve salles d'exposition et de réunion, buvette. Ce musée « précaire » est devenu un authentique centre culturel, comme en atteste son fonctionnement. Deux mois durant, entre avril et juin 2004, cette structure improvisée a accueilli des œuvres prêtées par le centre Georges-Pompidou, signées Malevitch, Duchamp, Mondrian, Warhol, Beuys ou le Corbusier. Conférences et ateliers d'écriture, dans le même temps, y ont été proposés au public. Ce sont les habitants du quartier qui ont assuré le contrôle et le gardiennage du site, durant le temps de l'expérience. Enjeu, pour l'artiste : créer une zone d'échanges, démocratiser la culture savante, réduire un écart socio-culturel patent.

- Celle d'un art qui cherche à inventer des pratiques nouvelles de l'art, des formes, des agencements inédits, tout en conférant un rôle actif aux spectateurs. L'objectif demeurant de se libérer des règles de la représentation. Telles sont les œuvres de Pierre Huyghe et de Bruno Serralongue, par exemple, voire de Sophie Calle, lorsqu'elle rend le

spectateur complice de ses manipulations. À cette veine appartient encore l'œuvre de l'artiste allemand Jochen Gerz. Nous lui devons la reprise du monument aux morts de Biron (Gironde). La commune de Biron a proposé à l'artiste de remplacer, par une intervention artistique, le Monument aux morts, érigé dans les années 1920, en commémoration de la Première Guerre mondiale. L'artiste décide de conserver ce monument et de le transformer. Ce qui est devenu désormais le *Monument vivant de Biron* accueille de nos jours des réponses à une question, restée secrète, posée par l'artiste à tous les habitants majeurs de la ville. L'œuvre s'enrichit chaque année de nouvelles contributions.

- Celle d'un art plus explicitement lié à des interférences entre les spectateurs. Un art qui parfois ne débouche sur aucun objet, mais rend possible des rapports entre spectateurs, donnant alors lieu à des décisions « politiques ». L'idée que l'interférence est une exigence inhérente à l'art contemporain n'est pas une illusion. Elle renvoie à un constat : l'œuvre fait naître le désir de partager ou confronter ses propres exercices. L'art contemporain semble ouvrir sur la centralité du rapport entre les spectateurs et spectatrices. Le désir d'interférer est à la fois la tendance qui lui est inhérente et la source de son expansion.

Ce repérage incomplet autorise au moins à revenir sur une considération générale. L'œuvre d'art fait de la politique, elle est critique et pédagogique, mais ni en un sens formel ni en un sens ontologique. Elle l'est parce qu'elle est une présence qui, de ce fait, dénonce la pauvreté de ce qui est seulement (elle produit de nouveaux rapports qui expriment l'insuffisance des rapports existants), et parce qu'elle est une pratique, et par conséquent qu'elle pose des règles (sous réserve de n'être pas décorative). Dès lors, en montrant *autre chose*, elle s'attaque aux âmes habituées dont on sait depuis Gogol qu'elles sont des âmes mortes. Soit que ces habitudes se traduisent par des références obsolètes, soit qu'elles se traduisent par des jugements de valeur valorisant le déjà-vu, par des jugements inspirés par une métaphysique de la perfection ou par une confusion entre l'Histoire et les histoires personnelles. L'œuvre dénonce à cet égard l'habitude de voir qui est habitude de ne pas voir. En un mot, l'œuvre se donne pour un apprentissage de sa propre finalité, de sa nécessité propre. Elle

s'impose en affirmant que tout ne se vaut pas, qu'il existe une universalité intrinsèque du singulier et que nous sommes tous concernés par les œuvres humaines. C'est là sa politique, son efficacité politique (au demeurant libre du politique) puisqu'elle se donne comme possible pour tous, et exige de dépasser le juxtaposé au profit de l'interaction et de la reconnaissance des modes sociaux de l'éprouver, et de régler sa sensibilité.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Deuxième partie
Art : esthétique et politique

6

Instrumentalisation et interférence dans le contemporain.

[Retour à la table des matières](#)

Observons qu'il n'est rien de plus caractéristique de l'État dans ses activités présentes ainsi que des univers sociaux que nous formons que d'exalter la culture, l'esthétique et les arts en les enfermant dans des prescriptions et des conventions qui les fortifient en retour. D'une certaine manière, ils récupèrent aussi avec beaucoup de facilité l'art politique même. N'est-ce pas ce processus d'intégration institutionnelle que nous avons appris à penser sous les mots d'*esthétisation* ou d'*instrumentalisation*, deux concepts qui énoncent les prétentions, loin d'être ruinées, du politique démocratique à dominer le goût, juger définitivement du mérite des œuvres, et s'imposer aux artistes et au public, aux fins de créer une harmonie civique de l'instant ? L'esthétisation est encore une autre manière de faire faire de la politique à l'art.

Bien au-delà du simple mythe de l'Art, dont nous avons montré l'efficacité, l'État a découvert dans la culture et les arts, c'est-à-dire dans une certaine idée de la culture et dans la valeur Art une ressource de gouvernement. Il leur impose une finalité secondaire, externe. Il les

instrumentalise, en les muant en outil utilisable pour détourner les comportements qu'il juge et que la morale pose comme trop individualistes (pour encadrer au besoin le social, en récupérant les cultures marginales (hip hop, rap, graffitis)), et enchanter les milieux sociaux désirant faire de plus en plus valoir leurs acquis, après une scolarité longue. Au demeurant, "instrumentaliser" ou "instrumentalisation" sont un verbe et un substantif qui ont des propriétés plutôt dépréciatives. Ils indiquent que quelque chose, ici les arts et la culture, quelque chose qui devrait garder son autonomie et sa puissance, est mis au service d'une autre cause que la sienne. Par l'usage du terme "instrumentalisation", sans renvoyer à aucun complot, mais à des processus sociaux et politiques, on reconnaît l'existence et l'entretien d'un malentendu plus ou moins intéressé autour des arts et de la culture.

Ainsi, parler d'instrumentalisation de la culture revient à affirmer que les arts et la culture n'existent pas ou plus pour eux-mêmes, pour les ouvertures auxquelles ils pourraient procéder – sur le mode d'une "finalité sans fin", selon l'expression de la philosophie du XVIII^e siècle –, mais sont utilisés par d'autres instances, des politiques ou des industriels par exemple, pour leur propre profit. Sans doute aussi, comme si nous cherchions une sorte de salut par la culture ou par un certain usage de la culture et des arts.

Aussi pouvons-nous nous demander quel horizon d'attente préside à cette instrumentalisation. Après observation, il est aisé de conclure que l'enjeu est le suivant : obtenir que de l'unité (même formelle) soit produite dans le corps social pour mieux masquer sa violence interne (alors que dans le mythe de l'Art, on la dénie), que du rassemblement, fût-il festif, dessine l'espace d'un commun quelconque, d'un consensus sur le minimum exigible, et laisse croire qu'il s'agit en cela d'une véritable unité délibérée et voulue.

Pour masquer ce dernier point, l'État s'engage dans des « politiques culturelles » qui ont pour « avantage » (de ce point de vue) de susciter de la parole et de la juxtaposition sociale sans céder sur les responsabilités politiques. Les relations sociales et politiques subissent alors une esthétisation remarquable.

Par « esthétisation », nous entendons une manière de recouvrir des désagréments par du plaisir. En analysant de près les mœurs contemporaines, on finit en effet par saisir que la culture et les arts sont deve-

nus les instruments privilégiés de l'organisation de la coexistence des citoyens. Mais, ce n'est qu'une coexistence. L'esthétique (esthésique et esthétique) est devenue une norme de cette coexistence. Dorénavant les activités individuelles se régulent à partir de contiguités culturelles. Ce mode de relation n'a plus à déployer uniment des critères universels. Il se contente de poser des règles momentanément communes. Une sorte de distribution souple se dégage au sein de laquelle se confrontent sans cesse des engagements ponctuels qui décident des approbations, des soumissions à des exigences, des implications et l'horizon maintenu d'un espace de cohabitation à l'aide d'émotions collectives.

On approche ce phénomène en constatant une certaine technologisation du rapport des politiques aux arts et à la culture ; désormais ils « gèrent » le secteur de la culture. De même, entend-on proliférer un « économisme » des discours sur la culture, qui finit par orienter l'action culturelle : les manifestations culturelles sont appelées « produits d'appel » et les centres culturels des « outils ». Quant au public, il est devenu « les gens », pièce comptable à laquelle on applique les règles du marché : « soyez commensurables ou disparaîsez ».

On peut ensuite le construire dans le phénomène observable de la rénovation des institutions culturelles et des remaillages de territoires à l'aune des arts et de la culture. N'est-il pas vrai aussi que pour lancer ou relancer l'activité d'une ville, et attirer des touristes, il faut bâtir high-tech, provoquer des actes de bravoure architecturale... ? Il est aussi possible d'approcher le phénomène par la réinvention du « patrimoine » pour temps de crise, accompagnée de l'idée de recueillir grâce à lui du Sens, du Repère, de l'Origine, (en somme, des trésors sacrés). Exactement de la même manière que beaucoup tentent de l'accomplir autour de ce qu'ils appellent les politiques de la « mémoire ». Et, enfin, nous le saisissons dans le constat d'une invention politique de l'art et de la culture (et d'une invention politique d'un calendrier national ou européen de la culture et des arts) : « bureaux des grands événements culturels » dans les municipalités, fêtes du livre, de l'art, de la musique, ...

En un mot, ces observations montrent qu'à l'évidence nous consommons beaucoup de culture ou plutôt de référence à la culture et aux arts dans le cadre de la politique libérale parlementaire du temps. Une consommation qui peut aller de l'utilisation des œuvres pour

calmer les « populations à risque » dans les cités, jusqu'aux juxtapositions culturelles pour un usage politique du consensus, en passant par les usages des œuvres et des artistes pour n'importe quel « événement culturel ». Tout cela sur fond d'une « argumentation » qui constitue plutôt une justification : les citoyens seraient devenus individualistes, tentons de contrer cette dispersion, donnons-leur des émotions collectives pour sauver du commun ! Cela dit, il est présupposé que cet individualisme existe, qu'il repose sur une absence de « culture », que l'État ne porte pas de responsabilité dans le désintérêt des citoyens pour les affaires publiques, et enfin que l'on peut et doit parachuter l'unité sans faire droit au mouvement des différences et des différends.

Bien sûr, on peut (et doit) refuser cette « cosmétique d'État », et refuser de mettre les œuvres au service de quelque institution que ce soit. De toute façon, ce gouvernement des relations sociales par l'intermédiaire de la culture et des arts n'éclaire que de biais les productions esthétiques, culturelles et artistiques elles-mêmes. L'investigation de ces stratégies renouvelle presque uniquement la compréhension qu'il convient d'avoir des problèmes de l'État moderne sécularisé et de l'utilisation d'une fantasmagorie esthétique dans une politique qui prétend agir sur les diffractions sociales ; et ne réussit qu'à entretenir l'indifférence des citoyens. L'État esthétique s'ordonne autour d'un effet à obtenir dans l'esprit des spectateurs et non à partir d'une vivacité ancrée dans l'action des citoyens. Le peuple est mué en un public.

Tout cela ne fonctionne pas sans tension et contradiction. Il apparaît aussi que, sous cette colonisation du beau public, les œuvres jouent souvent une autre partie. Abandonnant le beau à la cosmétique d'État, elles proposent d'autres traits, se mettent en retrait pour mieux faire jouer autre chose, d'autres ouvertures, d'autres exercices. L'art contemporain contribue à organiser des pratiques, veut nous exercer, malgré les anesthésies médiatiques, malgré les enfermements politiques, malgré les formatages des industries culturelles, à l'élargissement actif de nous-même, à des pratiques concernant les choses et le monde. Il ne cesse de prouver (à défaut de l'expliquer) qu'il y a toujours quelque chose à *faire*, ou toujours autre chose à accomplir que ce qu'on nous promet. N'est-il pas clair à cet égard que certaines œuvres d'art contemporain, par exemple, résistent à

l'information, à la réduction des œuvres à l'information en donnant le moins d'informations possibles, en pratiquant le décept, qui introduit du conflit dans les sensibilités et entre les sensibilités ? D'autres œuvres opèrent la critique des industries culturelles et de l'instrumentalisation, en œuvrant au dialogue et à la confrontation. Grâce à ces œuvres, nous pouvons rendre compte de la capacité de l'art contemporain à déployer une politique sans politique à partir de pratiques de l'interférence (soit une liberté conçue dans l'immanence de l'autre).

Par une telle formule, nous ne cherchons pas à faire référence aux rapports « critiques » de l'art contemporain à l'institution (qui existent bien et qui sont politiques). Nous ne faisons pas non plus allusion aux œuvres explicitement politiques (dénonciation ou intervention directe). Si ces œuvres sont critiques vis-à-vis de la société présente, elles se démarquent aussi des projets révolutionnaires des arts et artistes des avant-gardes. On peut donc se demander comment l'art contemporain fait de la politique. Encore faut-il préciser qu'en matière d'élaboration d'un discours critique portant sur le rapport entre l'art contemporain et la politique, il convient d'observer la précaution de se tenir éloigné simultanément du discours désenchanté qui fait la double apparence critique de l'ordre existant et des nostalgies de l'avant-gardisme. Quelques grands que soient les défauts de l'art contemporain, si du moins on clarifie les critères utilisés pour les désigner, nous devons nous laisser une chance d'observer en lui l'impulsion qui le porte avant de le mettre hors-jeu, à partir de modèles et notamment des deux grands modèles historiques que sont le modèle classique du sens commun et le modèle avant-gardiste de la négativité.

Cela étant, ce qui frappe d'abord en cette question, c'est qu'elle s'énonce le plus souvent sur le fond du portrait d'une modernité (reconstruite *a posteriori*) tout entière vouée à la critique et aux avant-gardes « politiques », et qui sert encore largement de référence. En la relançant sans cesse de nos jours, indique-t-on qu'en regardant l'art contemporain, on a ou on aurait peur de voir disparaître la fonction critique, la fonction de négation ou l'esprit des ruptures qui est censé avoir structuré l'art des avant-gardes ? Et, en matière de péril, que craint-on exactement pour s'inquiéter de cela relativement à l'art contemporain ? Cette crainte, en effet, a une portée plus importante que

l'évocation de la seule hypothèse d'un simple abandon de la fonction critique dans ce moment de l'art ou l'accusation de compromission, que l'on entend proférer parfois à l'adresse de l'art contemporain, parce qu'il cultiverait une sorte de conformisme sous son apparente indocilité. Elle implique une sorte de désespoir : nous serions voués à ne plus pouvoir envisager de transformation du monde historique, du moins, du point de vue ou à partir de l'art ? Aussi, cette crainte s'articule-t-elle à une alarme. Et elle aboutit à une question : si d'aventure la fonction critique a déserté l'art contemporain, faut-il considérer que cette fonction doit être restaurée ailleurs (où ?), ou affirmer qu'elle est devenue inutile, voire inefficace, ou bien encore considérer qu'elle est dépassée

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Deuxième partie
Art : esthétique et politique

7

**L'art dans un nouvel espace
politique : l'Europe.**

[Retour à la table des matières](#)

Compte tenu de ce qui a été développé précédemment, nous pensons enfin que nous ne pouvons terminer ce commentaire des rapports entre l'art et la politique sans faire allusion à deux problèmes devant lesquels nous nous trouvons à l'échelle de l'Europe que nous sommes censés former. Celui de l'esthétisation de la société et celui de l'art public européen.

Quelle que soit l'Europe à laquelle chacun pense, la question demeure de savoir s'il existe (ou non) une production (envisagée, envisageable, actuellement existante, ...) européenne d'art public (disons, payée sur des fonds communautaires, commanditée par les instances européennes, et soucieuse de manifester une optique européenne ou un travail collectif des artistes européens) ?

Nous ne savons pas si les vertus de cette question sont constatatives ou suggestives. Mais ce qui est plus certain, c'est que la plupart des œuvres qui nous ont été données à observer sous ce titre, réparties actuellement sur tout le territoire de l'Union européenne, en tout cas, souffrent d'un défaut majeur : elles prennent le risque de penser et de

faire penser l'Europe comme une grande nation dont on aurait à représenter désormais l'identité avec les mêmes caractéristiques que celles qui furent utilisées par les nations qui composent l'Europe actuelle. Elles tombent, pour l'heure, très exactement dans le cadre de ce que l'historien Eric Hobsbawm appelle l'invention d'une tradition, mais à condition d'ajouter ceci : une invention sans génie, sans autre perspective que le modèle national, plus amplement déterminé.

En vérité, il n'existe aucune thématique européenne destinée à alimenter le travail actuel des artistes d'où qu'ils viennent, si en revanche, il existe bien une sorte de construction de mémoire symbolique d'un pseudo-art public imité de l'ancien (vénération de Charlemagne, Robert Schuman, etc.), ou encore un héritage de statuaire antique mise en public, de formes bâties ou d'œuvres typiques de telle ou telle époque. Mais rien de cela ne répond à la question posée par l'art public : quelle collectivité voulons-nous former ? Si un Ernest Renan savait comment répondre à la question : qu'est-ce qu'une nation , et s'il savait quel genre d'art public il fallait instituer, il n'est pas certain que nous sachions répondre à la question : qu'est-ce que l'Europe ? afin de délimiter les conditions d'un art public contemporain (qui ne soit pas, répétons-le, une imitation de l'art national).

Et pourtant, les artistes travaillent. Les artistes nous proposent des travaux, des perspectives, des questionnements auxquels il faudrait nous intéresser de près. Si au cœur de l'art public, en particulier, il est bien question de la collectivité que nous formons, nous ne pouvons poser le problème de l'Europe sans tenir compte de son histoire. Et en elle, il y a évidemment Auschwitz en son cœur ! Comment cette référence incontournable à Auschwitz conditionne-t-elle les réponses que nous voulons donner à la question de l'art public contemporain ? Comment traiter publiquement la référence à une « rupture dans le processus de civilisation qui tend à faire d'Auschwitz l'événement fondateur négatif de la construction européenne » ?

Voilà qui oblige évidemment à réfléchir : « Au XX^e siècle, ce n'est plus une mémoire jugée positive qui domine, mais une mémoire négative : les lieux de mémoire (en tout cas jusqu'à l'effondrement des dictatures d'inspiration communiste) ne sont plus des statues de la liberté ou des lieux où l'on combattit pour la liberté et les droits de l'homme, mais des lieux où ceux-ci ont été atrocement piétinés. Les lieux de mémoire ne servent plus par conséquent à exalter les victoires

militaires ou la grandeur historique, comme les monuments napoléoniens en France, les tours de Bismarck dans l'Allemagne impériale, les statues de Garibaldi en Italie, ou celles de Marx et de Lénine qui furent pour la plupart renversées de leur socle en 1989-91, mais plutôt des lieux de commémoration du crime atroce » (Horst Möller, « Mémoire historique et identité nationale », in *Identité et mémoire*, Paris, Centre d'analyse et de prévision, coll. Penser l'Europe, 2007).

En ce sens, voici 6 propositions de réflexion et rappels destinés à la fois à poser le problème de cet art public, à en étayer l'efficace et à en critiquer les résultats. Six propositions tournant autour de l'art public des années récentes, permettant d'identifier des objets sans doute, mais surtout de déterminer les limites d'un champ d'exercice qui a désormais une place historique.

1° proposition – Vu du point de vue du spectateur, l'art public offre, par sa présence sensible dans les lieux publics, de nombreux exercices. Parmi lesquels la possibilité de quitter momentanément ce qui nous entoure (de casser le cours uniforme du temps social), dans le quotidien, dans la rue. Parmi lesquels encore, l'appel à quitter ce que nous sommes, c'est-à-dire de simples passants, pour suivre le développement (conceptuel) de certaines propriétés plastiques. Parmi lesquels toujours, la reconnaissance d'avoir à sortir de soi pour regarder ce qui déstabilise souvent - évidemment pas toujours puisqu'une partie importante des œuvres est demeurée liée à la statuaire et au face à face avec le spectateur -, ce qui déstabilise donc souvent les stéréotypes perceptifs (les canons perceptifs), et les hiérarchies habituelles entre les choses ou les personnes. Lorsqu'il s'agit d'œuvres d'art contemporain, ces propriétés ne se déploient d'ailleurs pas seulement du *de visu* à l'*in situ*. Elles obligent aussi chacun d'entre nous à reconsidérer ou reclasser ses jugements sur l'histoire de l'art (public). Enfin, elles s'efforcent d'approfondir les esprits en touchant à une idée de la collectivité (à la fois : le sens commun, les légitimations, et les responsabilités).

2° proposition – Pour approcher (politiquement) l'art public, il faut donc consentir à ne céder ni à la nostalgie ni au regret, ce qui supposerait qu'on se place sur le seul plan de la sanction et de l'opposition un peu facile : échec ou réussite des œuvres du passé (pensés soit en

masse compacte soit en rapport avec la solitude de chaque œuvre). De même, il faut consentir à ne tomber ni dans l'anecdote ni dans la reconstitution imagée, qui supposeraient qu'on se place sur le plan de l'archive. Mais il convient de chercher en lui ce qui y relève d'abord :

- d'une politique de l'art (en termes de maillage du territoire, de position dans des tissus urbains en désaffectation et en reconstruction, de prise de décision, de délégation de pouvoir, de type de consultation des citoyennes et des citoyens, ou d'exclusion de sollicitation, etc.)
- d'un rapport de substitution à un espace public rétréci (dans lequel scandales et polémiques esthétiques sont censés prendre la place des débats démocratiques, au milieu d'une politique de réenchancement du monde),
- et d'une micropolitique résistante, mêlée ou non à des perspectives esthétiques.

3° proposition – Dès lors, une contribution à l'analyse, loin de devoir se réduire à la nécessité de caractériser simplement l'art public à partir de catégories prêtes à l'avance, doit se donner pour tâche d'examiner l'objet art public sous l'angle des rapports et des partages de compétence entre :

- Le principe des projets d'art public (État),
- Les moyens artistiques mis en œuvre (les artistes),
- Les moyens pédagogiques assortis à l'exercice (les médiateurs, l'école, les médias),
- La prise en compte du contexte d'exécution (l'histoire),
- Le rapport parfois à des commanditaires privés,
- Et les œuvres mêmes : avec leur activité propre, les partages qu'elles opèrent dans les lieux publics, les parcours qu'elles organisent, les rapports à soi qu'elles sollicitent.

4° proposition – Les enjeux de la décision politique de placer des œuvres en public se révèlent alors plus divers et plus contrastés que l'idée d'un « art officiel » ne le laisse penser, surtout sous les coups de la déconcentration (et des exigences de quelques potentats locaux). D'autant que, progressivement, l'État (ici européen) est passé de stratégies d'imposition à des actions de labellisation (de reconnaissance par l'État), totalisant ce qui s'accomplit plutôt comme il peut que comme il veut. Aussi les légitimations des œuvres vont-elles :

- de la volonté expresse de créer un marché de débouchés pour les artistes,
- à des tentatives parfois pathétiques d'entretenir l'ancien lien soutenu par l'art public républicain entre les différentes parties de la nation ou d'inventer de nouvelles cérémonies, un nouveau ton, une nouvelle adresse au public,
- en passant par le projet de remplacement des ornements des lieux des nouvelles cérémonies censées se substituer à celles des formes politiques antérieures,
- et la reconstitution de liens avec la sphère publique, sans engager trop avant la responsabilité des citoyennes et des citoyens.

5° proposition – Les vitalités propres de la sphère des arts et du secteur, en elle, de l'art public, et les tensions propres de ce domaine notamment en ce qui regarde le rapport d'artistes de plus en plus nombreux et concurrents, en premier lieu primordialement modernes, à la sphère publique, ont imposé des réponses diverses (et bien sûr, le dissensus provocateur n'est pas majoritaire). D'autant qu'on peut être un artiste plastiquement moderne sans être absorbé dans une quelconque avant-garde. Au passage, si la plupart des œuvres déposées ont été plutôt modernes et parfois contemporaines, deux questions se posent. Dans ce jeu public qu'est l'art public, quelles œuvres ont rendu possible la délégitimation des procédures de légitimation et quelles œuvres ont suscité ou encouragé à naître un sentiment de l'intolérable (au sein de l'Europe et en rapport avec son « extérieur »)

6° proposition – Ces rapports s'imposent par un poids assez contrasté à la réception des œuvres et à leur effet civique sur le public-

citoyen. Évidemment, on peut se demander dans quelle mesure, au-delà du monde distingué de la culture, ces œuvres ont ou non réussi à fabriquer un monde commun ? Et quel type de monde commun ? Et dans quelle mesure il s'agit d'un monde approprié durablement ?

De surcroît, il reste vrai que la politique esthétique civique ne s'est pas établie dans un « au-delà du spectacle ». Bien au contraire. Les œuvres ont été et sont encore reçues dans une atmosphère d'esthétisation dans laquelle les lieux publics doivent être « animés » et les artistes sont également chargés de produire des modèles de comportement soi-disant « libres ». Si elles font parfois jouer les anciennes distributions du jugement esthétique, et déstabilisent certains goûts attachés à une certaine idée de la collectivité : celle d'un sens commun esthétique voué au service d'une société close sur ses anciens traits culturels, elles n'ont en général produit que des formes d'un sens commun de juxtaposition. D'une certaine façon, elles ont ouvert la palette accessible des goûts, dans la limite d'un champ public que l'on souhaite diversifier, mais sans le transformer.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Troisième partie

Une affirmation politique :
Les NMS.

[Retour à la table des matières](#)

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Troisième partie
Une affirmation politique : Les NMS

1

La résistance politique des Nouveaux Mouvements sociaux (NMS).

[Retour à la table des matières](#)

Certes, le temps des utopies semble révolu, en tout cas dans le Nord-monde, mais cela ne signifie pas que toute politique ait disparu au profit de la seule gestion administrative des sociétés. Le renouveau du préfixe *alter-* dans les énoncés politiques contemporains peut être perçu comme le signe d'une volonté renouvelée d'engager une vie nouvelle, peut-être inédite, de l'utopie, si on entend ce terme sobrement, comme l'énoncé d'un autre monde *possible*. Au cœur de cette reprise – témoignant sans doute de capacités offensives plus grandes à une époque où beaucoup sont moins placés sur la défensive -, ce qu'il est désormais convenu d'appeler les Nouveaux Mouvements sociaux (NMS), depuis 1960-1970, offrent souvent les signes tangibles d'une formulation inédite des combats sociaux et politiques : mouvements concernant les femmes, les immigrés, les chômeurs, l'écologie, la consommation. Dans la plupart des cas, ils rompent avec le militantisme hérité du XIXe siècle, ne procèdent plus d'une conception étatique ou intégrative des affaires politiques, dénonçant par là même ces anciennes conceptions intégratives, dont nous comprenons dès lors mieux le contenu : consister en des conceptions venues d'en haut, dé-

ployer une vision du tout social un peu figée. Ils s'assument plus largement, en tout cas en première approche, dans la multiplication des singularités tentant d'échapper à la subordination à un principe hiérarchique ou holiste. Ils explorent de nouvelles façons de résister qui passent, entre autres, par l'invention de « nouveaux modes d'existence ».

Si tel est vraiment le cas, nous allons l'examiner dans cette série d'articles, il conviendra d'en tirer toutes les conséquences, puisque cela revient à opposer un paradigme périmé des luttes sociales à un autre, le paradigme des NMS. Cette substitution devrait alors impliquer trois soucis :

- Le premier porte sur les acteurs sociaux historiques. Si les NMS se substituent à quelque chose, en ce sens, ce serait au mouvement ouvrier, rendant toute considération sur ce dernier obsolète, relativement à l'histoire.
- Le deuxième doit contribuer à cerner ces NMS, en en précisant à la fois les enjeux et les objectifs différents.
- Le troisième impose de statuer sur les propositions des sociologues qui expliquent que, du fait des NMS, les conflits sociaux ne sont plus des conflits de classe, mais des conflits sujet contre appareil. Disons autrement, que si le sujet du mouvement ouvrier était social, celui des NMS est culturel.
- Le quatrième doit contribuer à répondre à la question de savoir si on peut et on doit séparer totalement le social, le culturel et le politique. Ce qui revient à se demander si on doit faire l'impasse totale sur le mouvement ouvrier ?
- Le dernier oblige à se demander si ces NMS sont caractéristiques d'un nouveau type de société (dans lequel les classes n'existeraient pas), obligeant en particulier, soit à renoncer au concept de « classe ouvrière », soit à en repenser et en redéfinir les contours de manière extensive en intégrant en son sein les employés et les membres du salariat intermédiaire.

Ce qui, pour l'heure, est certain, c'est que les NMS – par exemple : la Confédération paysanne contre les OGM, les Enfants de Don Quichotte pour aider les sans-abri, le mouvement Ni putes ni soumises contre les violences sexistes, Droit au logement, Agir ensemble contre le chômage ou la Marche mondiale des femmes – se multiplient, se succèdent dans notre actualité et s'efforcent d'inventer des formes d'expression et de lutte nouvelles. Leur vigueur repose sur l'analyse suivante : les conflits et les contradictions des sociétés industrielles avancées ne peuvent plus être résolus de manière prometteuse dans le cadre étatique, par la régulation politique et l'inclusion de thèmes et de revendications toujours plus nombreux dans l'agenda des autorités d'État. Il est nécessaire de redéfinir l'action politique en partant du niveau *micro* pour arriver au niveau *macro* et vice versa.

Ce qui est non moins caractéristique, c'est que la société a subi des mutations importantes, la structure sociale a été transformée, de ce fait les analyses et les pratiques sociales doivent changer. Le capitalisme, dans sa phase de forte croissance, fut ancré dans le travail organisé, et dans un appareil d'État qui fonctionnait comme une machine de redistribution partielle de ressources et de sécurité sociale. Un tel dispositif permettait de limiter le nombre des conflits et de les canaliser, notamment par des mécanismes de passage de la sphère de la société civile à l'arène politique. Les partis *politiques* se posaient en relais d'un certain nombre de conflits, tout en concentrant leurs objectifs sur le gain de voix et l'obtention de positions assurées dans les Parlements. Nous retrouvons ici, sommairement décrit, le postulat sociologique implicite sous-tendant les accords constitutionnels de l'État-providence libéral, articulé à des systèmes de domination qui appelaient des luttes contre les rapports d'exploitation.

Simultanément par ailleurs, tombaient hors du politique et du social – comme objets de luttes non légitimes - les champs de la vie « privée », centrés sur la famille, les femmes et la consommation. Si des aspirations se faisaient jour, dans ces cadres dans lesquels se déployaient des inégalités patentes (la distorsion entre précarité et délire exponentiel des besoins), elles n'étaient pas prises en compte. On considérait qu'elles n'avaient qu'une incidence mineure sur la vie citoyenne, au regard notamment de la croissance, de la prospérité, et de la redistribution des ressources.

C'est pourtant à la conjonction de ces aspirations apparemment privées et des mutations des sociétés (1970 ; 1973 : « crise » pétrolière ; 1980 : « crise » industrielle) que sont nés ces mouvements auxquels on donne très vite le nom de NMS, afin de regrouper des pratiques hétérogènes, mais aussi de comprendre une émergence dont on commence à saisir l'importance, celle de l'opposition entre les « compétitifs » et les « précaires », entre les « protégés » et les « exclus ». L'émergence d'une forme de résistance sociale et politique différente (jouant sur l'opposition public-privé, sur les mœurs, sur l'opposition des genres, sur l'opposition manuel-intellectuel, afin de faire venir au jour les exclus) puisqu'elle ne vise plus l'exploitation mais la réalisation d'un monde plus juste. Par conséquent, une émergence qui se fonde surtout sur l'idée selon laquelle le plus important est moins de dénoncer que, d'abord, de rendre visible le tort qui est fait aux uns et aux autres, au sein des inégalités révélées. Ainsi proliféraient des pratiques politiques appuyées surtout sur des constructions symboliques, liées à des dominations occultées, mais aussi déplacées vers des lieux nouveaux, choisis, visibles, des lieux non politiques que les NMS se chargent de rendre politiques. L'essentiel était à la fois de manifester la présence réelle des corps des exclus ou des opprimés (et non ceux de leurs représentants) et d'interrompre la banalisation de certains lieux.

Ces NMS clarifient-ils pour autant l'épreuve de la domination qui structure les sociétés ? Proposent-ils une nouvelle théorie de la justice (en plus d'une théorie du politique et du litige) ? Dépassent-ils l'indignation nécessaire d'abord, mais qui ne contraint pas toujours au politique ? Permettent-ils de s'élever contre les politiques de la peur (« vous allez finir au chômage si... ») ? Et si oui, favorisent-ils des processus de subjectivation qui pourraient conduire à reconsidérer la politique, sans modèle, sans parti, sans guide ?

Il est du moins possible d'en faire l'étude au travers de deux traits.

Le premier concerne la mise en avant des inégalités. Non seulement, ces inégalités s'accroissent de nos jours, mais elles s'étendent tout en devenant plus aisément observables. Qu'il s'agisse des revenus, du patrimoine, de l'emploi, de la consommation, du logement, de l'école, de la culture, des usages sociaux du temps, de la maîtrise de l'espace public, de la santé ou, par exemple encore, de l'espérance de vie, les inégalités s'accroissent considérablement. Et dans chacun de

ces registres des styles différents de polémiques et de luttes se déploient, sans pouvoir trouver de modèles dans un quelconque passé mythique ou non. Il faut tous les efforts des adhérents à ces luttes, efforts sur soi et efforts d'invention, pour qu'une efficacité puisse se faire jour.

Le second nous renvoie aux modes d'action des NMS. Deux aspects sont ici impliqués : le mode par lequel les individus agissent ensemble pour constituer une collectivité (« mode d'action interne »), et les méthodes par lesquelles ils se confrontent au monde extérieur et à leurs opposants politiques (« mode d'action externe »). Il est explicite du mode d'action interne, que les NMS tentent de ne pas s'appuyer sur le principe organisationnel de la différenciation - horizontale (adhérents/non-adhérents) ou verticale (dirigeants/base) – des syndicats et partis historiques. Au contraire, il semble y avoir une forte tendance à la dédifférenciation, c'est-à-dire à la fusion des rôles publics et privés, des attitudes instrumentales ou expressives, et en particulier une ligne de démarcation estompée et tout au plus transitoire entre les rôles de « membres » et les « dirigeants » formels. C'est bien aussi pour cela que les tactiques de protestation visent à mobiliser l'attention du public, des passants, des employés, par des moyens, en général, légaux bien que non conventionnels ou détournés. Ils sont doublés par des exigences protestataires qui sont articulées principalement dans des formes grammaticales et logiques négatives, comme l'indiquent des mots clefs tels que « jamais », « nulle part », « fin », « stop », « gel », « interdiction », ...

Évidemment la tâche des négociateurs sociaux et politiques en est d'autant plus complexe. Il est toujours difficile de négocier avec des mouvances, dont l'organisation, loin d'être inexistante, est cependant floue par rapport aux canons légitimés jusqu'à maintenant.

C'est sans doute aussi cela – l'incidence de ces mouvements sur la question sociale, l'urbanisme, la conception du monde, la conception des conflits - qui a séduit un certain nombre de philosophes, dès les premières émergences. On doit à Gilles Deleuze et Félix Guattari le concept de « transversalité » pour désigner ces pratiques et ces thématiques. Chacun a retenu aussi la participation de Michel Foucault, dans les années 1975, à la fondation, avec Daniel Defert, du Groupe d'information sur les prisons. Si du point de vue conceptuel, ces philosophes tentent de renouveler la philosophie politique et le marxisme

afin de prendre en compte ces nouveaux mouvements sociaux, ils cherchent aussi à théoriser ces pratiques. Foucault fait tourner son commentaire autour de la notion de pouvoir. Il rend compte d'une série d'oppositions qui se sont développées autour de lui : l'opposition au pouvoir des hommes sur les femmes, des parents sur leurs enfants, de la psychiatrie sur les malades mentaux, de la médecine sur la population, de l'administration sur la manière dont les gens vivent. Mais il refuse de se contenter de dire qu'elles sont des luttes contre l'autorité. Ce sont, dit-il aussi, « des luttes transversales » : « je veux dire par là qu'elles ne se limitent pas à un pays particulier (...) elles ne sont pas restreintes à un type particulier de gouvernement politique ou économique ».

Tout n'est pas perdu.

*Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).*

Troisième partie

Une affirmation politique : Les NMS

2

**L'exclusion et la victime,
dans nos sociétés.**

[Retour à la table des matières](#)

Avant d'examiner le statut de la victime, s'il est possible d'en établir un, il convient de rappeler qu'il n'existe pas de victime sinon comme envers du crime. Pour qu'il y ait victime, il faut référer à un tort identifiable. Ce qui implique d'emblée l'impossibilité de parler de la question de la victime sans insister sur des situations, et sur une histoire qui en change l'approche dès lors qu'on la pense dans les cadres différents de la vengeance ou de la réparation, voire dans celui du sacrifice. À ce titre, de nos jours, la notion de victime ne peut indiquer l'objet majeur d'une pensée du présent, que si on l'inclut dans une réflexion sur la capacité de notre présent à produire des victimes, à partir de torts objectivables. Par exemple, celle d'une pensée politique à élaborer pour un monde postmoderne qui, par flexibilité, exils, déplacements, chômages interposés, multiplie les victimes d'une économie libérale mondialisée. Elle viserait à rappeler qu'en l'absence d'élaboration, le monde social se déploie en un dispositif de production incessant de victimes : soit parce que les citoyens fonctionnent comme autant de mondes clos qui s'excluent mutuellement avec violence ; soit

parce qu'ils deviennent des mondes envahissants les uns par rapport aux autres ; soit parce qu'ils se combattent entre eux.

Au moins convient-il de rappeler aussi ce qu'il en va du droit, du côté de la notion de victime. La « victime » n'a obtenu la reconnaissance formelle de ses droits que très récemment. Le « statut légal » de la victime d'infraction, dont le dernier jalon, en France, provient de la fameuse Loi du 15 juin 2000, est couvert désormais par la Décision-cadre du Conseil de l'Union européenne, en date du 15 mars 2001, qui définit la victime comme « la personne qui a subi un préjudice, y compris une atteinte à son intégrité physique ou mentale, une souffrance morale ou une perte matérielle, directement causé par des actes ou des omissions qui enfreignent la législation pénale d'un État membre ». Au demeurant, la plupart des encyclopédies et dictionnaires réservent l'expression aux personnes ayant subi un grave dommage corporel, souvent mortel. Doit donc être considérée comme victime toute personne en souffrance(s). De telles souffrances doivent être personnelles (que la victimisation soit directe ou indirecte) ; réelles (c'est-à-dire se traduire par des traumatismes psychiques ou psychologiques et/ou des dommages matériels avérés), socialement reconnues comme inacceptables et de nature à justifier une prise en charge des personnes concernées, passant, selon les cas, par la nomination de l'acte ou de l'événement par l'autorité judiciaire, administrative, médicale ou civile, par l'accompagnement psychologique et social de la(des) victime(s) et par son/leur indemnisation.

Mais au-delà de cette référence au statut légal de la victime, il importe de s'attacher à analyser les usages sociaux et politiques de la notion. Par abus de langage, l'opinion a depuis longtemps banalisé le concept de victime à l'ensemble des personnes subissant un préjudice (par extension, un dommage), qu'il s'agisse d'une atteinte portée aux droits, aux intérêts ou au bien-être de quelqu'un. Cette extension est proliférante. Victime est désormais le terme utilisé pour l'immense diversité des traumatismes subis, référence majeure de toutes les structures d'aide aux victimes nées un peu partout dans le monde, initialement d'ailleurs, dans le monde anglo-saxon.

L'ouvrage de Guillaume Erner, *La société des victimes* (Paris, La Découverte, 2007), approfondit largement ce point. L'annonce de la publication du livre énonce le problème avec clarté : Que resterait-il de l'actualité s'il n'y avait plus de victimes ? Il suffit de jeter un coup

d'œil à la télévision pour s'en rendre compte : du journal télévisé aux émissions de divertissement, la souffrance fascine et occupe le devant de la scène.

Parmi les obsessions majeures de notre époque, il y a donc la question des victimes et celle des comportements compassionnels. La victime triomphe dans différents domaines et sous différentes identités. Encore l'expression de « victime » est-elle ambiguë. Cet ouvrage est conçu pour nous le montrer. Dans ce cas, la sociologie devient même efficace, dans la mesure où elle nous permet d'apprendre à distinguer entre des phénomènes aussi divers que l'existence d'une souffrance réelle de ceux qu'on peut classer comme des victimes des transformations de la société, la valorisation dans nos sociétés d'un sentiment victimaire et l'instauration d'une mentalité compassionnelle. Il importe par conséquent de réfléchir à la notion de « victime » et de montrer comment elle s'est élaborée, moins dans le droit que dans les mentalités. Ce qui est certain, c'est que l'émergence d'un groupe de victimes, au sein de la société, constitue simultanément un symptôme et le révélateur d'une modification de notre sensibilité. C'est justement parce qu'elle prête une nouvelle attention à la souffrance que notre société a constitué cette catégorie sociale, hétérogène, de victime.

Mais ce qui importe, dans la démarche de l'auteur, c'est qu'il relie le refus de la souffrance avec la sensibilité démocratique (et donc l'idée d'humanité). C'est parce que nous percevons les hommes comme égaux que la souffrance nous touche. Cela explique-t-il que nous ayons édifié une sorte de religion des victimes ? Sans doute pas. C'est pourquoi les chapitres qui se suivent s'attachent à montrer comment et pourquoi la cause des victimes est devenue si puissante qu'elle est instrumentalisée dans les moments les plus graves. Rien de mieux pour ébranler l'opinion publique que d'exhiber des victimes. L'auteur met au jour la genèse de l'individu victime, qu'il fait remonter à Mai 68, la révolte étudiante et l'utilisation de catégories inédites de victimes (les femmes, ou le développement de l'humanitaire). Ensuite, il étudie les difficultés induites par la multiplication des victimes (la concurrence des victimes, l'extension du domaine de la victime). Enfin, il détaille la manière dont la victime a été vouée au spectacle, dans les médias, ou à devenir un thème de dénonciation pour les intellectuels.

Évidemment, après ces recherches vient le temps des questions : ne risquons-nous pas une extension incontrôlée de la notion de victime au point de ne plus pouvoir lui attribuer aucun sens ? S'il y a tant de victimes, qui sont les bourreaux ? Et surtout deux questions primordiales : à quel type de reconnaissance peut prétendre la victime ? Comment entreprendre une critique pertinente de la compassion, cette nouvelle martingale politique ?

Cela étant, une autre question est non moins centrale, relativement aux Nouveaux Mouvements sociaux (NMS). Celle de savoir par quelle élaboration une conscience de la victime pourrait se transformer en une conscience politique ? Notre héritage, sur ce plan, est celui de l'époque antérieure. Avant, on pensait, il est vrai, que la position objective dans la société provoquait la prise de conscience de classe. Bien sûr, ce propos est très simplifié, puisqu'il y eu des exploités avant qu'il y ait des révolutionnaires, et toute révolte ne résulte pas mécaniquement des conditions sociales d'existence. De plus, une telle thèse, qui appartient au contexte des réflexions portant sur la domination sociale, était accompagnée de l'idée selon laquelle la pensée révolutionnaire doit être apportée de l'extérieur aux victimes afin de les aider à élaborer leur propre conscience politique. Par là-même, on voit bien la question qui nous échoit. En déplaçant l'analyse de l'exploitation et de la domination vers l'exclusion et les inégalités, que deviennent les questions de conscience politique, de pensée de la révolte et de rapport à des organisations encadrantes. D'une certaine manière, cela revient à se demander si le concept de victime est un concept politique ou seulement un concept sentimental, renvoyant à un impératif moral ?

S'il est vrai qu'en quelques années, l'Occident est passé du mépris des victimes à l'obsession victimaire, ne convient-il pas de se demander si on ne peut relier ce constat aux défauts des propositions ou des conceptions politiques du monde ? La sacralisation de la victime ne donne en elle-même jamais lieu à un principe de justice. Et d'ailleurs le ressentiment des victimes, même médiatiquement diffusé, n'a jamais permis à une collectivité de conjointre la solidarité et une conception de la justice. Le victimisme ne peut tenir lieu de philosophie au corps social, précise encore Erner. Politiquement, la pitié et la compassion sont de fausses valeurs.

C'est en ce point que la philosophie de Jean-François Lyotard peut apporter quelques éléments de réflexion. Dans son ouvrage majeur, *Le Différend* (Paris, Editions de Minuit, 1983), il affirme qu'il aimerait « appeler différend le cas où le plaignant est dépouillé des moyens d'argumenter et devient de ce fait une victime » (p. 23). Où l'on observe qu'il ne cherche pas à se laisser dominer par une quelconque compassion. Il tente au contraire de donner corps à une nouvelle théorie de la justice. Le sens du terme « victime » en est changé, il est passé dans un autre registre. Il n'est plus question d'assigner la victime à un discours identitaire, ou à un mode de renvoi à l'identité du pauvre honteux.

Une certaine application de ce nouveau schéma de pensée se retrouve dans la question des chômeurs telle que les sociologues la mettent au jour. Toute la question du chômeur est d'arriver à trouver les moyens d'une auto-désignation de soi. Car le chômeur ne peut pas s'identifier à l'identité de chômeur, dans la mesure où ce serait s'identifier à son aliénation. Aussi, les associations de chômeurs se mobilisent-elles pour refuser cette dénomination et chercher de nouveaux termes d'identification : « chercheur d'emploi », « privé d'emploi », sont par exemple des expressions qui déplacent le sens de la situation et l'éclairent d'une autre manière. Une manière pour la victime d'une situation de la désigner dans ses mécanismes de fabrication de la victime. Et pour elle aussi, une manière d'entrer dans une sphère d'action et de pensée qui oblige le pouvoir à parler autrement.

Tout n'est pas perdu.

*Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).*

Troisième partie

Une affirmation politique : Les NMS

3

La précarité.

[Retour à la table des matières](#)

Le problème de la précarité n'est pas seulement le problème de la durée et de l'intermittence, celui en fin de compte du caractère aléatoire, instable, incertain, fugitif et fragile du travail et des contrats de travail. Il est aussi celui des mouvements sociaux nés autour de ceux qui sont précarisés et qui, démunis de ressources, tentent de s'exprimer : sans-papiers et chômeurs. Mais sous quelle forme militante ? Et dans quel rapport à la philosophie : sinon que si la philosophie peut espérer contribuer à la critique sociale, il lui revient de traduire ces expériences d'inexistence et de redonner droit de cité à ces voix discordantes, sans pour autant parler à leur place.

Dans les associations, les rassemblements, les chômeurs et précaires n'apparaissent pas uniquement pris dans la fatalité d'une sorte d'existence mise à terre qu'ils n'ont pu constituer en mouvement. Les itinéraires dans la précarité ne se laissent en rien réduire à la dépossession. Le croisement des parcours, les mélanges militants, même s'ils ne sont parfois pas dénués d'ambiguïtés, sont aussi la condition d'une certaine capacité symbolique, culturelle ou politique des démunis. C'est parce que le mouvement des clandestins a réussi à construire une représentation de lui-même qui n'adhérait plus aux connotations

de secret et d'illégalité qui sont associées au mot même de clandestinité qu'il a pu apparaître comme mouvement des sans-papiers. Le geste politique de surmonter l'assignation à la clandestinité, ainsi que les scènes publiques de circulation et de communication ouvertes dans les églises, ont paradoxalement révélé le clandestin comme interlocuteur critique de la loi et des ministres, faisant ainsi passer l'action collective dans l'éclat politique des sans-papiers.

Autour de la précarité, toute une littérature remarquable s'est constituée. Citons les principaux ouvrages publiés ces dernières années : Luc Boltanski, *La Souffrance à distance, morale humanitaire, médias et politique* (Paris, Folio, 2007) ; Guillaume Le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires* (Paris, Seuil, La couleur des idées, 2007) ; Patrick Cingolani, *La précarité* (Paris, PUF, Coll. Que sais-je, 2005) ; Arlette Farge et Jean-François Laé, *Sans visages – l'impossible regard sur le pauvre* (Paris, Bayard, 2004). Deux mots sur l'importance de ces ouvrages.

Le premier de ces ouvrages tente de dégager ce que l'auteur appelle « trois topiques » de la précarité : une topique de la dénonciation, une topique du sentiment et une topique de l'esthétique. Où l'on reconnaît aisément des pratiques contemporaines, dont la plus suspecte sans doute, est la dernière, qui voit des photographes s'essayer à témoigner de la précarité, soit en grimant des acteurs afin de tenir le rôle des SDF ou des précaires, soit en prenant des photographies qui évitent les visages, ou qui sont prises de loin, de très loin comme si le contact et la demande d'autorisation n'étaient pas de mise dans ce cas. Et si la crise de la pitié a toujours du poids, ce dernier est augmenté par l'image et la médiatisation.

Voilà pourquoi le deuxième ouvrage s'attarde longtemps sur un point central : l'exploration des limites complexes distinguant précarité, exclusion, vie décente et normalité. L'analyse tente de donner une voix et un visage aux précaires, en prônant une politique du soin qui ne soit pas l'exigence d'un retour à la normalité. On connaissait les misérables, les exclus ou les chômeurs. Depuis une décennie à peine, montre l'auteur, voilà qu'une figure inédite, celle de « l'homme précaire », est venue grossir les rangs de cette fantomatique armée de sans-voix. Mais à quoi ressemble au juste cet avatar récent de la condition humaine qu'est la condition précaire, ce nouveau « *cœur noir de la question sociale* » qui touche aussi bien les jeunes que les adultes

surdiplômés Si les sociologues commencent à s'y intéresser, montre-t-il, comme en témoigne la vogue des *subaltern studies* aux États-Unis, la philosophie, elle, est restée en retrait. Il faut donc d'abord « *se demander ce qu'est une société qui produit structurellement de la précarité* ». Sur le plan existentiel et moral, il convient ensuite d'explorer les souffrances, tant sociales que psychiques, qu'engendre l'épreuve de la précarité. Et l'auteur de développer une phénoménologie de la condition précaire qui se veut aussi un essai engagé. À l'origine, précise son auteur, il y a « *un air du temps irrespirable, une suffocation, une colère contre la précarisation des vies ordinaires à laquelle nous assistons impuissants* ». Mais si l'indignation est le commencement de la politique, s'indigner ne suffit évidemment pas.

Les deux derniers ouvrages, plus sociologiques et plus techniques, s'attachent à rendre compte des situations. Ils montrent que la précarité s'établit comme combinaison : du chômage, de la pauvreté, de la stagnation du pouvoir d'achat des salariés modestes, de la violence physique ou symbolique dans les rapports sociaux, de l'absence de perspective, de la fatalité de l'échec scolaire, du durcissement des conditions de travail des titulaires des emplois peu qualifiés, des discriminations et stigmatisations subies par ceux qui sont d'origine non européenne, etc. Pour Cingolani par exemple, le terme de précarité désigne une situation de fragilité. Celle-ci peut provenir de l'emploi (précarité du travail), de l'absence ou de l'insuffisance de protection sociale (absence de statut) ou de l'insuffisance de revenus stables. Pour beaucoup, remarque l'auteur, la précarité, traduite en revenus insuffisants et aléatoires – troisième sens du terme « précarité » –, est l'antichambre de la pauvreté, le début de la désocialisation, l'impossibilité de faire des projets, le début d'un parcours où, comme le dit l'auteur, il devient possible de passer de tout à rien, parce que la maladie ou la séparation ajoutent leur lot de problèmes à celui des difficultés monétaires d'existence. Autrement dit, s'affranchissant des grilles de lecture misérabilistes, l'auteur propose de traiter des conditions sociales qui contraignent souvent (et qui inclinent parfois) à la précarité et des expériences vécues par les précaires. Trois chapitres circonscrivent les relations entre emploi et travail précaires (chapitre I), pratiques et tactiques précaires (chapitre II), précarités et pauvretés (chapitre III).

C'est donc en ce point qu'interviennent les impératifs politiques. La question centrale devient celle de la visibilité de la précarité.

Renvoyons à quelques actions qui ont été largement médiatisées ces dernières années.

Francesco Carreri est professeur d'architecture à l'Université de Rome 3. Également membre du groupe Stalker / Observatoire Nomade, il marche depuis le 15 mars 2007, à raison d'une fois par semaine, le long du Tibre. Dans le cadre d'un travail qui s'intitule « Le Lit du fleuve », il emmène ses étudiants auprès de ceux que l'on a coutume de nommer ici les « nomades ». Bosniaques, Roumains, Kosovars, Moldaves, Bulgares, Marocains, Albanais. Et bien d'autres encore, y compris des Italiens de la catégorie des « nouveaux pauvres ». Ils estiment à environ 40000 le nombre de « nomades » que compte la ville ; une large proportion de ceux-ci se trouve à l'intérieur du périphérique. Ces marcheurs associés aux artistes du groupe Stalker ont consigné des photos, des vidéos, des entretiens, des textes. Ils rendront ce matériel public, via un blog, puis dans un livre, un Atlas de l'habitation sur les rives du Tibre. Pour témoigner et rendre visible, en tout premier lieu. À chaque personne rencontrée le long du Tibre, les membres de Stalker ont posé la question du désir d'être là, d'habiter ici, ou pas. Parce que ces baraques interrogent aussi les formes d'habitations contemporaines, en particulier les grands ensembles, ces bidonvilles normalisés, et a fortiori les camps, ces bidonvilles sous contrôle. Parce que l'insalubrité est un véritable problème, mais parce que la salubrité ne peut pas se payer à n'importe quel prix, en particulier à celui de la concentration ou de « l'éloignement ». Parce qu'ils travaillent ici aussi, à proximité. Parce que la situation est complexe, douloureuse ou insupportable, éventuellement heureuse aussi. Parce qu'il est quoi qu'il en soit toujours question du désir d'être là, de partager un temps, un espace, en tant qu'homme parmi d'autres hommes. Fort de ces paroles, le groupe Stalker interroge les citoyens, et les responsables politiques. N'est-ce pas contraire aux principes les plus élémentaires des droits humains de ne pas entendre ce que ces femmes et ces hommes ont à dire de leur situation, de leur désir d'être là, de leur volonté d'habiter la ville, malgré tout ?

Chacun connaît aussi les activités de l'association *Les Enfants de Don Quichotte*, fondée le 16 novembre 2006, à l'initiative d'Augustin Legrand. Rappelons-en la Charte : « Nous, citoyens et citoyennes, re-

fusons la situation inhumaine que vivent certains d'entre nous, sans domicile fixe. Nous voulons que soit mis fin à ce scandale, à la honte que cela représente pour un pays comme le nôtre. La Constitution garantit le droit à la dignité, à des moyens convenables d'existence, et nous avons un devoir d'assistance à personne en danger. Nous n'acceptons plus que les plus fragiles ou les plus pauvres soient laissés au bord de la route. Il faut rompre avec les solutions provisoires, les logiques d'urgence qui aggravent la précarité et condamnent tant de personnes à une souffrance insupportable, et même certaines à une mort prématurée. Nous demandons à l'État de mettre en place dès aujourd'hui une politique ambitieuse garantissant l'accès de tous à un vrai logement, à travers les mesures suivantes. Pour la dignité de tous ».

Et le journal Libération retrace un portrait d'un Enfant de Don Quichotte : Bouziane, 41 ans, petit homme maigre, visage marqué, connaît bien le canal Saint-Martin. Il a vécu sept ans dans la rue et a souvent dormi dans le square au bord. *«Je suis de près l'actualité. Les Enfants de Don Quichotte, c'est bien ce qu'ils font, dit-il, mais ce qui me gêne c'est que tous les ans des associations se créent. Et il y a toujours autant de SDF. Maintenant on voit même des jeunes dans la rue.»* Bouziane a eu un parcours «classique» de sans-abri. *«Une rupture difficile, avec la perte du domicile, la déprime, l'alcool, la rue»*, raconte-t-il. Animateur dans une maison de retraite, il perd aussi son travail. Il continue d'appeler sa fille au téléphone mais pendant des années il refuse de la voir: *«J'avais honte.»* Un jour, il décide de remonter la pente. Il se retrouve dans un centre d'urgence du XIII^e arrondissement parisien. Puis une place se libère dans le CHRS (Centre d'hébergement et de réinsertion sociale), relais des carrières, tout proche. Après une formation, on lui trouve un emploi de cuisinier dans une cantine, *«je suis entré apprenti, aujourd'hui je suis responsable des cuisines»*, dit-il fièrement (Libération, 29 décembre 2006).

Il reste que la question de la précarité peut être généralisée. Elle est spécifique en ce qu'elle atteint certains membres de la société plus particulièrement. Elle est générale en ce que nous entrons dans des sociétés qui font de la précarité un mode d'existence : l'emploi devient précaire (discontinuité des temps, intermittence). À cette instabilité s'associent de faibles revenus et une moindre protection sociale. D'ailleurs, l'emploi précaire, montre Patrick Cingolani, remplit ainsi

ses fonctions au sein des entreprises. Il permet d'ajuster l'effectif salarié aux surcharges récurrentes d'activités momentanées et de renforcer la subordination des salariés aux employeurs, la perte d'emploi devenant un objet de chantage et le moyen d'imposer des conditions de travail dégradées. Une sujétion et une humiliation.

Tout n'est pas perdu.

*Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).*

Troisième partie

Une affirmation politique : Les NMS

4

La théorie de la reconnaissance.

[Retour à la table des matières](#)

Le monde moderne, en vérité, n'est au faîte de la gloire technologique qu'à raison de déployer, dans ses pratiques, une société de mépris et de maltraitance. La concurrence la plus pressante entre les membres du corps social et politique est la plus dure des conditions du temps présent, celle d'une société d'humiliation et de domination, par conséquent d'une société de privation de reconnaissance des individus, des groupes, des citoyens les uns par les autres. Chacun est désormais soumis à un traitement tel que son approche la plus courante du monde social et politique ne ressemble à rien d'autre qu'à celle de l'injustice. Quand les torts ne sont pas redoublés par l'expérience négative d'un isolement par fait de préoccupations partagées toujours réduites au seul mutisme des politiques du consensus.

Il faut tenter à la fois de construire des moyens théoriques appropriés à la compréhension de notre situation et de cerner des orientations pour l'action. Afin d'y aider, et c'est à quoi aspire Axel Honneth, dont nous livrons les arguments dans cet article (*La société du mépris, Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006) une théorie de la société ne devrait-elle pas rendre compte au moins d'une contradiction majeure déployée à présent. Une contradic-

tion entre, d'un côté, l'exploitation sociale et politique, masquée sous l'illusion d'une « reconnaissance » administrée en psychologie du moi, une « participation » traduite en soumission implicite au consensus, sous une « revalorisation des tâches » qui contribue à une véritable capture des savoir-faire et sous une « autonomie » qui n'est rien que fausse délégation ; et, de l'autre, une critique sociale dispersée en mouvements sociaux si divers que leur pouvoir et leur efficacité a considérablement décliné. Le résultat de ce déséquilibre entre les forces sociales ne se fait pas attendre. Il se traduit en absence d'usage public de la raison ou de confrontation entre les citoyens, au point qu'on peut mesurer le tort subi par chacun au degré d'invisibilité sociale auquel il est dramatiquement soumis, mieux sans doute qu'à la manière dont la sphère du social est menacée par le pouvoir et l'économie.

À quel genre d'émancipation pouvons-nous donc encore rêver ? Comment les forces méprisées peuvent-elles conquérir une visibilité sociale susceptible de favoriser la reconnaissance des sujets, des citoyens ou des peuples ? Au mieux, les gouvernants ne nous promettent que des redistributions, des participations, des intéressements. Jamais de reconnaissance, jamais de travail d'objectivation de la conflictualité sociale ou de la lutte entre les sujets socialisés.

Tel est le système de questions à partir duquel l'auteur de cet ouvrage, philosophe et sociologue, professeur à l'université Goethe de Francfort, et directeur de l'Institut de recherche sociale, travaille depuis longtemps. On lui doit déjà un ouvrage essentiel portant sur la *Lutte pour la reconnaissance* (titre original : *Kampf um Anerkennung* ; trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2000), centré sur l'analyse de trois sphères de la reconnaissance : l'amour, le droit et la solidarité. Honneth n'a pas renoncé à tenter de constituer l'objet d'une philosophie sociale qui, par ailleurs, ne doit pas être confondue avec la philosophie politique et la philosophie morale. Cette philosophie s'inquiète moins de déterminer le bon gouvernement ou la vie bonne que de fonder clairement un statut de l'aliénation, de la réification, de la pathologie de et dans les sociétés modernes, afin de mieux faciliter une pensée de la manière de « sortir » de la condition d'existence contemporaine et des manières d'agir qui y sont attachées. En se centrant sur le social, autrement dit le champ des luttes et des confrontations sociales, elle insiste constamment sur la relation indispensable entre une compréhens-

sion de l'état négatif de la société et la perspective d'une ouverture sur un autre monde possible.

On pourrait se contenter d'affirmer d'emblée que la philosophie sociale de Honneth ne craint pas de s'afficher comme une philosophie de la « dispute » ou de l'antagonisme social. Mais par là, rien n'a encore été dit, si on ne produit pas simultanément la précision qui évite de laisser croire qu'elle nous renvoie à un contexte pragmatique. Cette philosophie demeure, en effet, préoccupée du sort fait à la raison (pratique).

Pour autant qu'une telle raison reconnaissante puisse servir de fondement à une philosophie sociale, elle a finalement un double rôle. D'une part, celui de favoriser le creusement d'un écart, par rapport à ce qui existe, entre une conscience immergée dans l'immédiat et une conscience prête à la critique. Ce qui est une des conditions d'une véritable compréhension sociale et politique. D'autre part, celui de défendre l'idée selon laquelle « pour coopérer sur une base égale, pour agir ensemble esthétiquement, pour pouvoir s'entendre sans contrainte, il est nécessaire de disposer d'une conviction pratique accordant de la valeur à chacune de ces activités afin de justifier la mise au second plan des intérêts individuels ». Ce qui énonce, cette fois, une des conditions pour que l'action soit solidaire et dessine la possibilité d'une collectivité. Car, cette raison reconnaissante doit nous apprendre à relier notre élaboration d'une critique de la situation d'anomie sociale à une explication des processus ayant contribué à leur dissimulation, afin de nous suggérer une réaction nécessaire et de forger le désir d'en sortir sans se contenter de s'en servir pour satisfaire nos intérêts individuels.

C'est à partir de cette première élaboration – recentrant les analyses philosophiques sur le paradigme de la dispute plutôt que sur le paradigme du consensus ou de la communication - que Honneth part à la recherche d'ancêtres de la philosophie sociale. En fin de compte, il fait reposer cette dernière sur une constellation assez magistralement dessinée de philosophes, choisis parce qu'ils ont été « attentifs aux phénomènes négatifs du social », à son caractère conflictuel et concurrentiel. Cette constellation (chronologique et structurelle) regroupe de Jean-Jacques Rousseau à Jürgen Habermas, Charles Taylor et Michel Foucault, voire Cornelius Castoriadis, les philosophes qui ont apporté leur pierre à l'édifice de la fonction-avenir : GWF. Hegel, Karl Marx,

Friedrich Nietzsche, mais aussi des sociologues parmi lesquels aux deux extrêmes du temps Emile Durkheim et Pierre Bourdieu, et enfin des médiateurs comme Georg Lukacs, pour ne citer que les principaux.

Tout ceci établi, il convient d'en venir au concept central de la philosophie de Axel Honneth, le concept de reconnaissance. Ce concept doit rendre possible une théorie du conflit social qui va à l'encontre des théories du consensus.

Ce qui est certain, c'est que, pour Honneth, « le principe de la reconnaissance constitue en quelque sorte le cœur du social ». Mais du fait de son histoire même, la reconnaissance ne relève pas seulement du concept. Elle renvoie aussi et sans doute d'abord à une pratique, à l'agir social et à ses manifestations dans la structure de l'espace matériel, à la présence physique dans le quotidien. Les médiums de la reconnaissance ont leur lieu physique dans l'espace social. Aussi la reconnaissance a-t-elle la caractéristique d'une action (qu'il s'agisse des plans de l'amour, du droit et de la solidarité ou d'autres plans encore), d'un acte de reconnaissance qui ne peut se réduire à de purs mots ou expressions symboliques puisque seuls les comportements correspondants lui donnent sa crédibilité pour le sujet reconnu.

D'ailleurs classique (Rousseau, Hegel, Marx), cette conception de la reconnaissance nous vaut de beaux passages portant sur les phénomènes d'invisibilité sociale : le noble pour lequel son serviteur est invisible, le prisonnier qu'on rend invisible, la femme de ménage à côté de laquelle on passe sans la voir, ... La théorie de la reconnaissance « cherche à porter son attention sur les pratiques d'humiliation ou d'atteinte à la dignité par lesquelles les sujets se voient privés d'une forme légitime de reconnaissance sociale et donc aussi d'une condition décisive pour la formation de leur autonomie ». Sur ce plan, Honneth évoque fugitivement, mais on pourrait en faire un excellent thème de recherche, la littérature de la non-reconnaissance (*La Case de l'Oncle Tom*).

Le concept de reconnaissance permet de mettre au jour des expériences brisées, des luttes, des groupes sociaux et des personnes invisibles. Ce concept n'est sans doute pas dissociable, finalement, de ce que Hegel appelait déjà la « lutte pour la reconnaissance », et que Honneth reprend à son compte (tout en la dissociant de la perspective

kantienne du « respect »). La lutte pour la reconnaissance n'est ni la lutte pour le pouvoir ou la domination ni la lutte pour l'existence, dite « utilitariste ». Elle pose le problème de l'établissement de rapports et de la réciprocité. Elle est acte performatif de confirmation intersubjective par les autres des capacités des sujets dans le monde social. Elle est inséparable d'une lutte comprise non pas en termes d'intérêts biologiques ou matériels pour la conservation de soi, mais comme un processus de formation du rapport pratique à soi à travers des attentes de reconnaissance formulées à l'égard des autres.

Mais, ce concept donne aussi lieu à une exploration, qu'il conviendrait largement de prolonger, des pratiques qui transforment une relation d'invisibilité en un rapport de visibilité. Ce qui ne va pas sans quelque violence. D'ailleurs, comment une expérience de l'oppression peut-elle se muer en conscience réflexive, traduite ensuite en une pratique émancipatrice orientée par la raison ?

Autant évoquer des terrains concrets à partir desquels cette théorie de la reconnaissance peut prendre des significations vigoureuses : le chômage dans nos sociétés, les Sans- (de toutes sortes : domicile fixe, travail, ...) - comment des sociétés de droit peuvent-elles d'ailleurs admettre l'existence de Sans- ? -, les instrumentalisation, les idéaux de la personnalité détournés en mise en valeur du moi sur un modèle esthétisant, les stratégies managériales détournant les idéaux de lutte en épanouissement individuel, les contrôles des échappatoires (le vide intérieur, le sentiment d'inutilité, le désarroi et l'absence de repères),

Tout n'est pas perdu.

*Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).*

Troisième partie

Une affirmation politique : Les NMS

5

La scène intempestive de la rue.

[Retour à la table des matières](#)

Il ne suffit pas de définir des mouvements sociaux, ou de rendre compte des théories qui tentent de les cerner. Il faut encore observer ce qu'il en est en eux de leur travail concret et des espaces symboliques qu'ils ouvrent ou dont ils s'emparent. Un des traits sans doute les plus frappants de la vitalité des NMS est leur mode de démonstration et le lieu dans lequel elle s'épanouit : la rue. Que d'affaires publiques, il est vrai, se règlent dans la rue, et depuis longtemps ! Il convient à ce titre de tirer son rôle au clair. La rue, malheureusement, est le plus souvent considérée seulement comme un non-lieu ou comme un lieu neutre, puisqu'elle se déroule en forme de voie publique, offerte à chacun. Avec sa force urbaine structurante, elle se fait, effectivement, commune, disponible pour tous, en un mot, juridiquement non appropriable. Malgré tout, et malgré une large ignorance du réseau parfois extrêmement serré que les rues tissent dans une ville, la rue ne s'étend pas seulement sous le mode d'un espace de flux et de circulation. D'autant qu'à y réfléchir, elle rend déjà possibles deux types de flux : un flux longitudinal (le cours, le déplacement d'un lieu à un autre) et un flux en largeur (le passage dedans-dehors avec les immeubles et inversement). Dès lors, la rue, l'artère urbaine offre à

l'homme urbain le tour de force de prendre toute sa valeur lorsqu'elle est foulée aux pieds.

C'est justement ce pourquoi la rue (mais il est vrai pas l'autoroute urbaine ni le périphérique) est devenue le lieu, voire l'espace central de la scène de la résistance sociale et politique. Notamment parce que les manifestants, d'une manière ou d'une autre, peuvent y arrêter les flux, paralyser la ville ; et les militants peuvent même jouer du maillage de l'urbain par la rue pour déjouer la police, surtout depuis que les téléphones portables fonctionnent, voire en plus les transferts d'images. À cet égard, il ne faut certainement pas confondre la rue et la voie publique, c'est-à-dire une dénomination politique et une dénomination d'urbanisme, mais l'une s'agence sur l'autre. La rue est certes une puissance de distribution et au besoin de communication. Elle est aussi, du moins peut-elle le devenir, le lieu de signes sociaux, voire identitaires, et le lieu de la violence politique. N'est-ce pas de cette manière que nous avons retenu un certain nombre de noms de rues ? De ce point de vue, tel est le pouvoir de la rue, qu'il se prête à toutes les démonstrations de pouvoir.

Sur le plan social et politique, la question centrale de la rue devient la suivante : qui en a la maîtrise ? Hitler, par exemple, réalisa très tôt l'importance de l'occupation de la rue, mais, encore aujourd'hui, les forces politiques de toutes sortes savent aussi en faire un lieu de rituels, d'hymnes, de défilés et de déploiement de drapeaux. Dans la rue, on montre sa puissance, on démontre sa force. La rue se hausse au niveau d'un miroir des difficultés politiques, mais aussi sociales, puisqu'elle est, de nos jours, de plus en plus ponctuée par des violences, des souffrances qui révèlent les situations d'urgence structurelles, des zones d'anomie dans la Cité, des lieux où s'affaiblissent des règles de solidarité.

Bien sûr, nous l'avons évoqué, la rue a toujours été le lieu de pratiques spécifiques. On se souvient, par exemple, qu'héritier du crieur public d'antan, du colporteur de l'Ancien Régime et du canardier de la Restauration, le camelot du XIX^e siècle est un gagne-petit de la rue spécialisé dans le commerce d'imprimés éphémères. Présent à Paris et dans les départements, sédentarisé en raison de son industrie, il écoule une marchandise hétéroclite qui va des chansons et cartes postales aux testaments facétieux et autres papiers de farces et attrapes produits par l'un des éditeurs spécialisés. Les uns et les autres diffusent les nou-

velles, favorisent les rassemblements, bientôt les émeutes. On peut se souvenir aussi des festivités qui prennent sens dans la rue, et toujours à l'adresse de tous. Mais il y a plus essentiel, et même plus important que le seul spectacle de rue autorisé et sanctionné par les institutions en place, même si lui aussi est le résultat de transactions, qui se reflètent dans la représentation de l'événement que le pouvoir légitime.

Il est temps, en effet, d'évoquer le rapport entre le social ou le politique et la rue. Il y a peu encore, la rue était l'objet de rituels politiques liés notamment au mouvement ouvrier, mais aussi aux grandes funérailles à caractère populaire (Victor Hugo, Jean Jaurès). Les manifestations de rue – hantées par les barricades, synonymes de soulèvement populaire, d'interruption révolutionnaire du cours des choses – sont identifiées par le déploiement du drapeau rouge, qui fait sa première sortie aux funérailles du Général Lamarque (1832), racontées dans les *Misérables*. En souvenir de la Révolution française qui accomplit une grande partie de ses actions grâce à et dans la rue, cette même rue ne cesse de faire l'objet d'un conflit d'appropriation momentané. Qui réussira à s'imposer et comment sur la scène publique qu'elle représente ? Faut-il déployer des drapeaux, des bannières ou des banderoles ? En groupe, en ligue, en procession ? Avec des défilés ou des barricades ? Au fil des gouvernements, les cortèges deviennent de véritables démonstrations de force, ayant acquis un savoir de la matérialité urbaine : étroitesse des rues, hauteur des maisons, pavage des voies, et ayant aussi déployé une véritable sociabilité : c'est Fourier qui remarque combien la construction d'une barricade forge un exemple de « travail attrayant », et un rôle nouveau de femmes. Même si l'histoire de ces cortèges n'est pas achevée (cf. Danièle Tratakowsky, *Le pouvoir est dans la rue : crises politiques et manifestations en France*, Paris, Aubier, 2001), on observe tout à fait comment l'occupation de la rue tient à la fois du détournement de la voie publique et de l'instauration d'une autre scène publique. De là aussi le fait que les rituels manifestaires doivent sans cesse être réinventés, même s'ils ont leurs parcours obligés et leurs usages propres. Après la Commune de Paris, les manifestants ont bien compris qu'ils font peur.

Ceci jusqu'à ce que s'instaure, avec les NMS, le cortège-spectacle qui est plutôt fait pour impressionner en masse que pour faire combattre et faire peur. Ce déplacement signale évidemment que la rue et son occupation visent désormais moins le pouvoir que l'opinion pu-

blique par laquelle on pourra aussi atteindre le pouvoir. Mais ce qui est sûrement plus symptomatique encore est que la manifestation n'est plus seulement une démonstration. Elle est la forme sous laquelle la classe ouvrière se manifeste à elle-même, en se faisant exister comme groupe. Elle structure une part identitaire du corps social et une communauté de mouvement engendrée par la rencontre, au cours de la « manif ». Dans les défilés, les militants présents, comme les sympathisants vivent la chaleur du rassemblement, chantent ensemble, crient à l'unisson, et découvrent progressivement le sens de ces manières de lutter au fur et à mesure des discours que tiennent les chefs des cortèges, capables d'avoir une vision globale de la journée et des tensions provoquées.

Ces régimes de fonctionnement cependant, ont vu se déployer des contre-régimes. Le plus célèbre : le baron Haussmann faisant retailler les rues de Paris afin de pouvoir y disposer les instruments de l'anti-manifestation. La Haussmannisation de Paris dessine un « embellissement stratégique » (1860-1871) de la ville, selon le mot de Walter Benjamin, en souvenir d'un article de Friedrich Engels, de 1889, portant sur les impulsions électriques qui, à Paris, font trembler tout le monde. Il y aura bien eu une manière spécifiquement bonapartiste de percer les longues artères à travers les quartiers ouvriers aux rues étroites, afin de rendre plus difficiles les barricades.

Cette histoire, globalement connue, mérite d'être rappelée pour faciliter les comparaisons. Car, de nos jours, autour des NMS, c'est bien toujours dans la rue que les groupements plus ou moins formels se rendent visibles. Encore la rue paraît-elle constituer une autre scène, ou autre manière de déployer la scène politique. Si dans un premier temps, ce sont plutôt les fêtes, les marchés de la différence, les forums d'interventions, la *Gay Pride*, les *street party* et autres «manifestations intergalactiques», ponctuelles, spécifiques ou mondiales, qui ont fait éclater le cadre traditionnel de la manifestation, tous ces moments ont permis de comprendre que du collectif pouvait se recréer dans la rue, en ré-unissant les humains hors de l'ordinaire et contre les fragmentations et les exclusions de la vie de tous les jours (c'est aussi le sens du mouvement italien des Stalkers). Ce faisceau d'éléments, a eu une incidence considérable sur la reconsidération de la rue. Et il n'est pas impossible qu'ils aient encouragé le passage de la stratégie d'émancipation du mouvement ouvrier de jadis (consistant à se libérer

des contraintes nées de l'assignation identitaire capitaliste) à une stratégie de subjectivation propre aux NMS (se poser comme un sujet libre de parole dans une communauté d'égaux).

À ce titre, les NMS participent d'une redéfinition de la scène de la rue : elle n'est plus le lieu de la barricade, elle est plus rarement pour eux le lieu où faire passer des flux de manifestation. La question est plus stratégiquement d'occuper la rue, et de faire alliance avec le passant. Au sein de cette occupation de la rue, la transformant d'abord en lieu de vie, de rencontre, d'information, les figures spectaculaires qui s'y jouent ne sont pourtant pas celles des médias : dans le spectaculaire médiatique, se tapit le primat du spectateur, tandis que dans le spectaculaire social et politique, s'engage le primat de la visibilité... Preuve d'un réel pouvoir de transformation ? Plus sûrement, le spectacle *de la* rue est sans doute la vérité de la société ; mais là où les manifestations de rue contribuaient à souligner le partage visible des classes, notamment de l'un et de l'autre côté des barricades, le spectaculaire social et politique invente des modes de pacification de la rue, sans doute aussi par le spectacle *de* rue.

Insistons un peu. Les NMS créent surtout des scènes publiques, par des démonstrations déroutantes. Mais il ne s'agit pas de dénoncer, il est question le plus souvent de rendre visible. Les NMS font d'un lieu non politique un lieu politique, distingué par la présence des corps visibles des exclus. Ils interrompent la banalité du lieu. Et du coup, ils conduisent aussi à s'interroger sur le lieu et ce qu'il permet. Ainsi en est-il allé du mouvement des Don Quichotte : ils déplaçaient la honte. Ce n'est plus le précaire qui est la honte, c'est que le lieu soit seulement réservé à ceux qui ont déjà tous les moyens de la visibilité.

Reste évidemment une question : comment la police et le gouvernement peuvent-ils assurer le « maintien de l'ordre » face à de telles pratiques. Le renouvellement de la méthode Haussmannienne et la destruction urbaine n'ayant pas de signification, dans notre contexte, s'agira-t-il de négocier le retour à l'invisible, de rechercher l'écrasement préventif des lieux publics ou leur aménagement inoccupable ? À observer !

Tout n'est pas perdu.

*Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).*

Troisième partie

Une affirmation politique : Les NMS

6

**De l'état de l'Europe
à l'état du monde.**

[Retour à la table des matières](#)

Chacun le constate presque au quotidien, les mutations des formes de la lutte sociale sont autant d'indications sur les changements structurels des sociétés contemporaines, et par modification, souvent non réciproque, des rapports entre les sociétés, sur les changements globaux du monde. Comme si nous assistions aussi nécessairement à la fin, non de l'histoire, mais d'un type d'organisation sociale et des projets politiques à lui attachés. Qu'il s'agisse ou non de l'avènement de sociétés post-industrielles, il est clair, sur le plan qui nous concerne, que nous assistons aussi à la mutation des engagements, à la clôture probable (mais sans doute pas la disparition) d'un cycle de protestation et à l'invention d'un nouveau présent de luttes. Et surtout que cette mutation n'a toute sa signification que si on comprend que simultanément c'est tout le discours traditionnel sur la politique qui bascule : jusqu'à présent le discours politique et notre rapport à la politique était étayé sur une théorie de la guerre sociale. Dans ce discours, la guerre constituait la trame de notre histoire et de notre présent. La guerre travaillait notre société et la divisait (souvent en mode

binaire : deux classes). Désormais, nous ne penserions plus (ou ne pourrions plus penser) la politique sous la condition de la guerre.

Il ne suffit pourtant pas d'en témoigner pour gagner en certitude conceptuelle. Il convient surtout d'explorer les activités pratiques et symboliques par lesquelles les acteurs bâtissent, organisent et configurent des situations qui mettent en jeu des problèmes et des institutions d'ordre public. Dans ce dessein, nous proposons quelques ouvrages de référence.

D'abord l'ouvrage de Roland Pfefferkorn, *Inégalités et rapports sociaux, Rapports de classes, rapports de sexe* (Paris, Ed. La Dispute, 2007). L'auteur souligne en ouverture qu'en matière de théorie sociale, et d'analyse sociologique, beaucoup ne savent plus très bien où ils en sont. Doit-on encore parler de « classes sociales » ? Existentes-elles encore ? Si elles n'existent plus, de quoi doit-on parler ? Quelle est l'extension des inégalités sociales et comment en disputer ? Comment insérer la question des genres (qui n'est pas celle des sexes, plus physiologique) dans celle des rapports de classe ? Cet ouvrage répond avec beaucoup de précision à toutes ces questions. Et il y répond, non pas en termes aventureux, mais en reconstituant les champs de pensée dont relèvent ces concepts et en montrant ce à quoi sacrifient les jeux de substitution auxquels nous assistons (« il n'y a plus de classes », « il n'y a plus de luttes de classes »). À ce propos, l'auteur montre remarquablement bien comment a été étouffé le discours portant sur ces classes sociales et leur existence. Puis il décline, de manière critique, les notions substitutives, avant d'indiquer les contextes politiques qui ont présidé à ces éliminations théoriques (entre 1980 et nos jours). De même, il s'attache au concept de genre, afin d'observer sa capacité à rendre compte ou non de la situation des femmes et des hommes dans leurs rapports mutuels, et de nous proposer une exploration du concept de « rapport de sexe ». Si l'écriture de l'ouvrage est assurée, elle est surtout pédagogique, permettant ainsi, nonobstant l'épaisseur du livre, au plus grand nombre de trouver des solutions théoriques appropriées à ces questions. Il faut rappeler d'ailleurs que l'auteur a déjà commis un ouvrage (avec le sociologue Alain Bihr) portant sur la question des inégalités (*Déchiffrer les inégalités*, Paris, Ed. Syros et La Découverte-Alternatives économiques, 1999). On ne s'étonnera donc pas de voir ce concept reprendre du service ici, mais inclus cette fois dans une démarche théorique. Cette démarche sociologique veut

contribuer à asseoir le concept de rapport social. La raison de cette insistance est simple. Parmi tous les concepts proposés pour nous permettre de clarifier notre situation, il est le seul concept à privilégier les interactions et les pratiques sociales qui les engendrent sur les situations. Il est de ce fait le seul concept qui nous apprend à ne pas substantialiser les phénomènes sociaux. Ce concept donne l'occasion d'opérer la jonction entre les deux parties du livre, puisque la première est consacrée aux classes sociales et à leur soi-disant disparition et la seconde a vocation à expliquer l'émergence du genre dans le discours sur la société.

Autre perspective, l'ouvrage de Daniel Cefaï, *Pourquoi se mobilise-t-on*, *Les théories de l'action collective* (Paris, Ed. La Découverte-MAUSS, 2007). Dans un premier temps, l'auteur tente d'éclairer deux concepts. Se demandant ce qu'est une « action collective », l'auteur nous apprend ceci :

- 1 – Que l'action collective est une action concertée, distincte des agrégations contingentes.
- 2 – Que l'action collective doit être cernée aussi bien en termes d'espace (où) qu'en termes de temps (quand), mais que cette saisie est délicate et diverse s'il s'agit d'une émeute, d'une révolte ou d'une insurrection.
- 3 – Que l'action collective est ordonnée en formes organisationnelles.
- 4 – Qu'en matière d'action collective, le rôle du droit est crucial.
- 5 – Que les visées de l'action sont multiples, soit qu'elles soient claires, stratégiques ou plus complexes parce que représentant des modes de vie.
- 6 – Que l'aspect collectif peut être grégaire ou se distribuer en réseau ou en coordination.

De même, l'auteur s'attache à nous expliquer ce qu'on peut entendre par « mouvement social » en reconstruisant la genèse de ce concept de « mouvement social ». D'autant que, depuis 1960-1970, nous avons vu naître le concept polémique de « nouveau mouvement

social ». Les conflits suscités par ces mouvements sont-ils rabattables sur des rapports de force entre des détenteurs de ressources et de pouvoir et leurs opposants ? Séparent-ils le politique et la société civile ? Quelles relations convient-il de leur prêter avec les syndicats et les partis ? De plus, constate l'auteur, les mouvements sociaux s'avèrent tendus entre plusieurs logiques de rationalité et de légitimité. Ils peuvent se radicaliser en vecteurs de militantisme qui refusent toute « récupération » par l'État ou le marché, ou vouloir se reconvertir en entreprises privées ou en agences publiques de production et de distribution de biens et de services.

Une partie de son travail porte sur les mouvements sociaux. Elle consiste à rappeler que la première difficulté, concernant leur analyse, est de refuser de croire que le mouvement social est un type de comportement collectif « à grande échelle » et qui pourrait être décomposé en ses formes élémentaires. Ces mouvements invitent plutôt à une enquête ethnographique, inquiète par exemple des modes de coordination dans les foules, redécouvrant les émotions et passions collectives, débarrassées de toute évaluation normative.

Il faut reconnaître que le passage des individus à l'action collective dans certains cas, est liée à la manière dont des groupes collectifs auxquels ils vont adhérer sont attachés à un territoire, ou à un patrimoine, perçus ou menacés, ou dont les collectifs sont liés par des relations à haute densité affective (groupes communautaires par exemple). Il est par ailleurs possible de conduire encore des réflexions sur les porte-parole dans les mouvements sociaux.

L'auteur indique fort bien que le paysage dans lequel le paradigme des nouveaux mouvements sociaux s'est mis en place est le suivant : il s'est développé dans deux registres, en faisant aller de pair des analyses macrosociologiques portant sur la société postindustrielle et des analyses microsociologiques sur les inventions de nouveaux schémas culturels, styles de vie et référents d'identité par des individus et des collectifs. L'idée clef, rappelle-t-il, est que nous serions sortis d'un système d'historicité et de conflictualité centré autour de l'économie productive et de la classe ouvrière, les luttes des organisations syndicales pour l'augmentation des salaires et la redistribution des richesses par l'État social. Les nouveaux mouvements sociaux tendraient ainsi à se substituer aux partis et syndicats, ou du moins développeraient une action collective qui passe par des canaux non officiels. Ceci fixé,

l'auteur examine point par point chacun de ces arguments, l'enjeu étant de savoir si la teneur des structures et des rapports de classe a été bouleversée par le néo-capitalisme. Si les nouveaux mouvements sociaux définissent le nouveau sujet collectif de l'histoire, il convient de suivre de près ces métamorphoses de l'engagement, et de saisir l'émergence d'une militance plus irrégulière, fluide, volatile d'individus qui s'engagent et se désengagent au gré des circonstances, sans s'identifier à un appareil institutionnel. Il convient de suivre non moins les modes de politisation de la vie quotidienne à l'heure où s'exaspère, parfois, le rejet du politique. Moyennant quoi, l'auteur ne cache pas qu'il est difficile de déterminer des critères de définition des nouveaux mouvements sociaux, puisque le contenu de cette catégorie change fortement avec les auteurs de référence. D'ailleurs des controverses se sont ouvertes à propos de l'usage de l'adjectif « nouveau ». Mais d'autres aussi portent sur la focalisation de ces mouvements sur le quotidien, et sur le local, sur les revendications particulières et concrètes de ces mouvements. Ils peuvent être en effet étroitement territorialisés, circonscrits dans l'espace et le temps, mais aussi constituer des réseaux planétaires, que ce soit sur les droits de la personne ou sur la sauvegarde de la nature.

Tout n'est pas perdu.

*Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).*

Troisième partie

Une affirmation politique : Les NMS

7

L'observation des inégalités.

[Retour à la table des matières](#)

De même qu'il est délicat d'aborder correctement la question de la précarité, celle des inégalités est difficile à théoriser. Comme pour la précédente, on risque toujours de tomber très vite dans les dramaturgies mondaines ou superficielles. Parmi lesquelles les plus connues, et au piège desquelles beaucoup peuvent se faire prendre : vouloir réduire les inégalités (et favoriser l'accès aux biens et à la consommation), en associant cette pensée à quelques activités de solidarité mondaine. Or, réduire les inégalités, ce n'est pas les supprimer, et surtout, ce n'est pas supprimer le rapport social qui les fonde.

Il existe encore d'autres dramaturgies : par exemple, les dramaturgies historiques qui consistent à faire croire que les inégalités sont récentes et par conséquent, qu'avant l'époque contemporaine, le monde allait mieux. L'impasse est totale. Non que les inégalités aient toujours existé, mais il existe bien une histoire des inégalités, et des valeurs accordées à elles.

Pour parler des inégalités, il convient donc de passer par-delà la critique paresseuse de l'horreur économique. Nous avons besoin d'une vue globale, d'autant que les inégalités se déplacent, se renfor-

cent ou diminuent, ... De nouvelles inégalités peuvent se constituer : provoquées, par exemple, par la fragmentation du marché de l'emploi. Il est vrai que de nos jours, l'intégration autour d'un statut stable n'est plus la règle commune, mais seulement celle des classes « supérieures ». La flexibilité de la main d'œuvre est non moins différente selon le statut social et la place dans la hiérarchie du travail.

En un mot, les inégalités sont moins affaire de quantité que de processus sociaux, d'expérience collectives, ... Les inégalités ne sont pas non plus des restes d'un passé que l'on dépassera bientôt. Elles sont des phénomènes structurels. Mais « l'analyse de ces multiples inégalités a sensiblement transformé le regard des sociologues parce que la plupart d'en elles ne se réduisent ni à la naissance ni à la position de classe, elles résultent de la conjugaison d'un ensemble complexe de facteurs et souvent même, elles apparaissent comme le produit plus ou moins pervers de pratique ou de politiques sociales qui ont, justement, pour objectif de les limiter » (François Dubet, *Les inégalités multipliées*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 2000).

À ce titre, ce n'est pas seulement un problème de sociologie, mais aussi de philosophie politique ; et de philosophie relative au principe politique de l'égalité.

Mais avant de conclure sur ce plan, présentons, car c'est peu connu, une institution contemporaine tout à fait remarquable, pour les compétences qu'elle réunit et les connaissances qu'elle nous offre. Il s'agit de l'Observatoire des inégalités. En voici la charte (sur notre demande) :

1- Nous estimons que la montée des inégalités, notamment sous la pression du chômage et de la dégradation du marché du travail, constitue une menace sérieuse pour la démocratie. Ce phénomène ne pose donc pas uniquement un problème de justice sociale, c'est aussi un problème politique. Non seulement les inégalités offrent un terreau à la montée de l'extrême-droite en Europe, mais elles favorisent aussi tant le scepticisme civique que le cynisme social. L'urgence à agir nous paraît évidente.

2- L'Observatoire n'aurait pas lieu d'être si la collecte et la diffusion des données par les services publics étaient à la hauteur. Ce n'est

malheureusement pas le cas. L'appareil statistique français est d'une grande pauvreté dans la connaissance et la mise à disposition d'éléments factuels sur les inégalités. La répartition des revenus du patrimoine n'est connue que pour l'année 1996... Notre action vise, en révélant les lacunes actuelles, à faire en sorte que les institutions améliorent leurs pratiques dans ce domaine.

3 - L'Observatoire des inégalités n'est pas un mouvement politique. Son rôle n'est pas d'appuyer tel ou tel parti ou association, mais de contribuer à éclairer ou à critiquer les choix publics. Pour cela, nous avons la conviction qu'il faut, de façon toujours renouvelée, s'attacher à dresser un état des lieux qui soit le plus complet possible, tout en demeurant accessible à un large public. Cette position d'observation n'interdit pas - bien au contraire - de se prononcer sur les politiques publiques, de formuler des pistes pour avancer vers l'égalité, ou de signaler telle ou telle action remarquable. En revanche, l'observatoire refuse une position militante de défense d'un seul et unique programme : son objectif est d'alimenter un débat ouvert, dans la limite des valeurs partagées par ses membres. Il tâchera de donner la parole à tous ceux qui lui semblent ouvrir des voies vers l'égalité. Aucun syndicat ou parti ne pourra se prévaloir de son soutien direct.

4 - Ce travail nous est apparu nécessaire. Nécessaire parce que les institutions ne s'y attellent pas avec suffisamment de vigueur et parce que ceux qui bénéficient de l'accroissement des inégalités n'ont, en règle générale, aucune raison de vouloir rendre visible le phénomène. Le libéralisme économique ne va pas toujours de pair avec celui de l'information... Ce travail est également nécessaire parce que les logiques productrices d'inégalités se transforment constamment et que, de manière générale, l'on ne prête pas suffisamment attention à la façon dont les inégalités économiques, culturelles et symboliques se conjuguent et le plus souvent se cumulent. L'école, par exemple, pourtant fer de lance de l'égalité des chances, devient - parce que le titre scolaire est acquis sur la base d'une apparente égalité devant l'évaluation scolaire - un formidable alibi pour l'injustice sociale. Dans la pratique, l'allongement des scolarités cache en effet le maintien de mécanismes de reproduction sociale très puissants. De même, l'enrichissement des ménages - dont témoigne l'équipement des foyers par exemple - cache des inégalités de plus en plus qualitatives, inscrites dans des pratiques sociales qu'il est malaisé de décrire et de

mettre à jour. De quelles idées, de quelles données avons-nous besoin pour préciser et actualiser toujours notre réflexion commune sur les inégalités qui menacent les sociétés démocratiques ? Les activités de l'*Observatoire des inégalités* sont une tentative de réponse à cette question politique essentielle.

5 - Pas question pour autant de penser que l'égalité des chances soit le seul principe qu'il faille défendre. Nous devons voir au-delà. Décrire les conditions de l'égalité ne suffit pas à définir les conditions de fonctionnement d'une société, et peut même conduire à un contresens important. Une société égalitaire fondée sur la seule compétition, même la plus équilibrée possible, n'est pas nécessairement une société où l'on vit bien. La coopération, le partage, le désintéressement, la solidarité contribuent au fonctionnement harmonieux d'une société (notamment par la qualité du lien social) au-delà de son caractère égalitaire. L'égalisation des conditions peut tout à fait être conçue comme un correctif insuffisant. L'exacerbation de l'idée de compétition, de concurrence, du « chacun pour soi » est aussi un des éléments qui nuisent au bien-être des individus.

Au terme de ce parcours, il nous reste à conclure. Et à conclure politiquement, d'autant que le discours le plus commun désormais est à l'idée selon laquelle nous pourrions ou devrions accréditer une politique qui reposerait sur l'admission de certains « écarts » entre les citoyens, si ces écarts améliorent la situation de tous. IL est dramatique de constater que « dans la pratique, un large consensus social existe pour accepter l'existence d'inégalités » (Louis Maurin, dans *l'État de la France*, 2007-2008, Paris, La Découverte). Raison de plus pour souligner, avec le philosophe Jacques Rancière, que s'immerger dans la politique, c'est d'abord apprendre à désapprendre à penser comme tout le monde, à penser la politique comme art de gouverner, exercice ou conquête du pouvoir, organisation des pouvoirs ou des consentements. Cela n'est rien d'autre que la police. De même, s'immerger dans l'histoire, c'est apprendre à désapprendre à attendre. Pas plus qu'on ne saurait imputer à la politique une essence, celle de forger l'être-en-commun des hommes, de forger des rassemblements ou de statuer sur les commandements et le pouvoir, on ne saurait s'engager à supposer que la politique constitue une manière d'agir spécifique, avec un objet, un espace et un temps ainsi que des questions propres.

La logique de la politique est une logique de la manifestation, de l'affirmation de la puissance égale. La politique se traduit ensuite dans la refiguration dissensuelle du partage du sensible. La pratique politique contribue à reconfigurer le sensible à partir de cette affirmation inattendue de l'égalité. La politique consiste à ne pas se plier aux distributions habituelles de la parole, à déplacer des agencements afin de donner d'autres significations aux mots et aux choses, à inquiéter les horizons d'attente en défaisant les normes ordinaires. Sans croire régler la question par là-même, recueillons d'abord les données d'un article publié par Rancière en octobre 1996, sous l'égide de l'*Instituto Gramsci* de Bologne, dans le cadre de la manifestation *Paysages de la pensée française contemporaine*, organisée par les services culturels français en Italie. Le philosophe y ajuste dix thèses sur la politique, autour d'un axe : la politique est l'art de perturber les arrangements, dans la mesure où elle intervient sur le visible et l'énonçable.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Quatrième partie

Philosophie de la politique

[Retour à la table des matières](#)

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Quatrième partie
Philosophie de la politique

1

Le nom de « politique ».

[Retour à la table des matières](#)

De quoi la politique est-elle le nom ? Répondre à cette question permet de s'orienter dans les problèmes posés par les interactions entre les humains et de nouer ces dernières à des transformations historiques dont les femmes et les hommes décident de la légitimité.

Constater qu'existent des rapports (contingents : sexe, désir ; ou non : langage, besoin, division du travail, échange) entre les humains ne permet pas de savoir s'il faut et comment donner au tissage général de la vie sociale et culturelle une forme correctrice et garante (État) ou la forme d'une multitude égale pour tous et discutable par tous. Il reste cependant souhaitable de ne pas livrer ces existences au simple jeu de la société civile, de l'arbitraire, de l'immédiateté de ce qui se fait, du laisser faire, de la gestion disciplinaire. Remarquer que ces moments de socialité peuvent être conflictuels ne dit pas non plus s'il faut supprimer les conflits, les ignorer ou les travailler afin qu'ils engendrent de nouvelles formes.

Tous conflits humains n'étant pas politiques, à quelles fins et comment en instaurer qui le soient ? Comment favoriser l'opposition aux agencements uniformes ou disciplinaires ? Faut-il laisser aller nos

rapports entre nous à l'éclatement et à la dispersion, faire participer chacune et chacun à la gestion du lien établi ou contribuer, dans l'horizon de l'égalité, à reconfigurer sans cesse les limites du collectif ? Quelle part le nom de politique prend-il dans les rébellions et l'histoire ?

Telles sont les limites entre lesquelles se tient la politique : entre des conceptions des rapports humains, des projets de cité, des manières de mettre le collectif et le présent en question. Il convient de le rappeler non seulement à l'heure de mutations du capitalisme, mais encore à une époque où l'effondrement du marxisme, et surtout la fin de la constellation théorique dans laquelle a pris forme le concept moderne d'État - ce qui ne va pas sans désorienter de nombreux contemporains -, exigent une réélaboration de la question.

De surcroît, l'idée d'une philosophie politique ou d'une philosophie de la politique (certains parlent même d'une politique philosophique) à forger, qui ne corresponde ni à une conception politique du monde ni à une morale, tient dans une série de présupposés : il n'y a pas d'organisation humaine imposée par Dieu ou par « nature » ; les humains ne peuvent vivre indépendamment les uns des autres, leur vie est toujours sociale, leur existence est rapport (Robinson Crusoé ne constitue qu'un modèle négatif de réflexion) ; chaque humain est également un être de parole capable d'énoncer les problèmes de son existence et ceux de la cité ; chacun doit pouvoir échanger sa parole, agir et prendre en main la construction de la cité ; la conception de l'action ne saurait référer à des modèles ; la conception de la collectivité ne peut être figée.

Reconnaître d'emblée que la politique contribue à définir une mise en question active de ce qui est (des partages, des rôles, des nécessités dites « naturelles ») à partir d'une indignation devant l'intolérable et d'une parole universalisée, par conséquent aussi un exercice du rapport de chacune et chacun à soi-même et aux autres en lien avec une conception de l'égalité et de la justice, est déterminant. Socrate y insiste (cf. Platon, *Alcibiade*), Aristote fonde la politique sur la possibilité, pour les êtres parlants, de changer ce qui est dans l'ordre du contingent (*Ethique à Nicomaque*, V, 10), Jean-Jacques Rousseau en fait l'une des trois raisons de se jeter dans la politique (*Dédicace* du *II^o Discours*), Karl Marx y noue la notion de transformation, Hannah Arendt, au XX^e siècle, souligne que l'action publique change le

monde, ... La politique ne renvoie pas à une profession assignée à une sphère spécifique de la cité. Elle n'est ni constatative ni déclarative. Elle se pratique, elle est performative.

Mais cela ne règle pas tout. Car, cette reconnaissance effectuée, des orientations conflictuelles demeurent envisageables. La politique pourrait aussi bien consister à se contenter de dessiner des formes de gouvernement afin d'aider à choisir la meilleure, à fonder l'unité d'un corps politique conçu comme homogène, à déterminer l'essence du pouvoir et les raisons de s'y soumettre, à légitimer l'obéissance aux lois et aux commandements, à travailler à isoler la politique en lui fixant un type d'objets spécifiques afin de justifier l'existence d'une « classe » politique, à légitimer une révolution, ou à soutenir la nécessité d'agir en fonction d'une vérification constamment à refaire de la primauté de l'égalité. Encore ces partis pris se distribuent-ils en deux ensembles. Soit la politique se traduit en gestion d'une unité-identité (souveraineté et identité). Soit elle encourage la rébellion en faveur de l'épanouissement des rapports entre les citoyennes et les citoyens, selon un principe dynamique de multiplicité.

Ce dissensus répertorié (gestion *vs* action ; politique de l'un *vs* politique du multiple), il est aisé d'observer que, jusqu'à présent, nous vivions le plus souvent la politique sous la figure de l'un, laquelle provient de l'héritage politique qui nous est imparti et auquel nous ne faisons même plus attention. Au point que beaucoup croient encore nécessaire de souligner que la politique consiste à faire de l'un avec du multiple, ou à soumettre le multiple à la loi de l'un. Ce n'est pourtant qu'une des manières de poser le problème de la cité. Elle est devenue problématique. Le paradigme grec d'un monde-un, le paradigme religieux d'un Dieu unificateur, le paradigme de l'État-un disciplinaire ne sont plus crédibles. La théorie politique dominante subit à cet égard une crise radicale.

C'est d'ailleurs du sein de cette crise que, désormais, l'angoisse de la corruption du « lien social » est attisée : dans la déréliction et la nostalgie d'une unité disparue (laquelle ? quand ? où) semblant nous laisser sans mœurs (nostalgie qui se fait oublieuse de l'éthos du travail, de la langue, de la culture). Au point que beaucoup ont une réponse toute prête à la question de savoir quel est l'objet de la politique : il faudrait restaurer des repères afin d'assurer le primat du (Bien) commun conçu comme donné d'avance (le passé) ou de

l'émotion publique embrasée par une imagination du fusionnel (affects en politique, fêtes, mais aussi, plus gravement, le racial, l'ethnique, le différentiel ou le communautaire).

Cette « solution » tellement « évidente », déduite d'une question mal posée, repose sur l'idée implicite selon laquelle il importe d'éliminer les conflits de et dans la cité. Ce qui revient précisément à éluder la part de la politique, du désaccord et de la réflexion de la société sur elle-même dès lors qu'il s'agit des dynamiques de l'existence collective. Sur le plan politique, cette solution nous place devant une fausse alternative. Elle oppose la bonne raison politique (communicationnelle, consensuelle) et la mauvaise violence irrationnelle des dissolutions, de la rue, des exclus, des ignorants, des vaincus. La rationalité de la politique ne peut être enfermée dans cette alternative qui voit toute manifestation jaugée au prisme du *statu quo*. La véritable rationalité de la politique, c'est de faire surgir des altérités et des altérations, et de faire droit à de nouvelles formes de cité.

Tentons par conséquent, dans les 13 articles qui suivent cette introduction, de réélaborer la question de la politique. En la centrant moins sur l'existence d'un lien entre les humains (il y a de toute manière des rapports interhumains), encore moins sur une idée préconçue du commun (valorisant un consensus supposé ou un régime politique définitif), que sur le collectif et ses dissensions, sur les discussions nécessaires concernant les oppositions et sur les modes d'intégration ou d'exclusion dans/de la cité.

Comprenons alors que la politique est l'activité qui donne forme et réflexivité aux conflits entre les humains, favorise les prises de parole et les jugements concernant les actions collectives et, justement parce qu'elle reconnaît le rôle primordial des liens entre les humains, transforme sans cesse, par des actions multiples, le pouvoir de décider et les découpages sociaux et étatiques (oppressions, exploitations, assujettissements, exclusions, ...).

Aussi est-il essentiel de remarquer que la politique n'a ni domaine, ni objet, ni procédure uniques, elle ne se cantonne pas aux jeux du pouvoir et des contre-pouvoirs, et à la référence à l'État. Elle est l'activité au sein de laquelle s'opère la critique de chaque rapport humain, social et historique, une manière de mettre en question les par-

tages sociaux et un exercice de soi pour se déprendre du mépris de soi qu'impose le plus souvent la politique établie.

Faut-il, d'ailleurs, en appeler aux philosophes, afin de poser la question de la politique ? Les femmes et hommes politiques ne sont-ils pas mieux placés ? Les philosophes (de la politique) et les hommes politiques sont en assez mauvais termes (cf. Immanuel Kant, 1724-1804, *Dédicace de La paix perpétuelle*, 1796). Nul ne compte, de nos jours (s'il n'est pas Platon), sur les philosophes pour devenir de « bons » hommes politiques. Les politiques répugnent à s'intéresser aux théoriciens politiques. Cela étant, le pouvoir est-il toujours trompeur et la philosophie joue-t-elle systématiquement le rôle de Cassandre ? Les philosophes, qui pourtant valorisent la politique (en souvenir des Grecs célébrant en elle l'activité noble par excellence), ne cessent d'affirmer que les personnels politiques sont des démagogues et tiennent leur métier pour une profession douteuse. Néanmoins si, outre une « tradition » remontant à Socrate (s'opposant de front aux hommes politiques au service de l'opinion), on peut comprendre les raisons de ce divorce, parfois appuyé sur des faits de corruption avérés, il n'en reste pas moins que la philosophie peut largement prêter son concours à l'élaboration d'une pensée du lien nouée à des transformations.

Quant à elle, il ne va plus de soi que la notion de politique qui, au sens de l'étymologie grecque (*Polis*, dérivé du sanskrit *pur*, forteresse), renvoie à l'action d'organiser au mieux le rassemblement des êtres parlants, l'espace de la cité, de la parole (*logos*) et de la loi (*nomos*), revête la même signification pour chacun. Les philosophes contemporains y insistent, réfléchir à la politique ne peut consister à se lancer à la recherche d'une « essence » de la politique sous laquelle il faudrait subsumer les cas particuliers de la *vita activa*, voire chacune des formes politiques possibles, sans y distinguer entre autres les événements politiques majeurs du XX^e siècle. Cela ne peut revenir non plus à se contenter d'exposer des faits de conflit et de désespoir ou de bonheur – nous serions guettés par le cynisme de l'empirie -, ou à conforter des propagandes. Cela ne peut contribuer à se contenter d'énumérer des techniques de résolution administrative des problèmes posés à tel gouvernement. Le philosophe se muerait en conseiller du prince, participant à la réduction de la politique à la gestion sociale. Enfin, la politique ne peut se satisfaire de déployer une conception

irénique de la cité, affichant la noblesse de la politique (altruisme, humanitarisme, paix).

La politique s'articule donc autour de quatre catégories centrales :

- 1 – Universel : La politique concerne chacun. Nous attendons de la politique qu'elle dépasse les faits de relation pour interroger l'idée du collectif, de l'inclusion et de l'exclusion qui les gouverne. Problème de la légitimité en somme, sachant que le choix de récuser l'imposition de normes (par Dieu, par la nature, par la force) domine la modernité, sans retour.
- 2 – Action : Nous pouvons quelque chose à notre situation. Une autre configuration est toujours possible (surtout si certains affirment que non). Nous pouvons inventer une autre solution que celle qui est proposée devant un problème. Le temps présent a été fait par nous (les générations antérieures), il n'est donc pas éternel, mais fabriqué. Nous pouvons en fabriquer un autre. De surcroît, s'il est parfois difficile de connaître et comprendre comment s'agence une situation, aucune n'est opaque en soi, même si, en agissant, nous ne savons pas toujours la portée que notre action va revêtir.
- 3 – Limite : La politique n'est pas délimitée une fois pour toutes. Ce sont les humains, qui, au cours de leurs expériences du monde collectif, rendent tels ou tels objets de leur préoccupation « politiques » (une lutte de frontière, un partage, la différence des rôles femmes-hommes, ...).
- 4 – Multitude : La politique correspond à un élargissement de chacun vers la multitude (qui n'est pas seulement la diversité ou la multiplicité), obligeant ainsi à reposer sans cesse le problème de l'universel (abstrait, imposé, discuté, concret, ...).

L'essentiel de la réflexion qui suit se répartit alors ainsi :

Un premier volet se déploie sur quatre articles portant sur les conceptions contemporaines d'une philosophie affirmative de la politique

qui cherche à se déprendre du nouage hérité de la politique à l'État et à l'idéal d'une révolution unique.

Un deuxième volet expose une brève histoire de la philosophie politique, évoquant les trois grands paradigmes de la réflexion : le paradigme cosmologique (nouage de la politique au gouvernement le meilleur et au refus de la rébellion), le paradigme juridico-étatique (nouage de la politique à l'État et à une révolution unique et définitive), et le paradigme utopique (nouage de la politique à une société parfaite).

Un troisième volet débouche sur l'exploration, en cinq articles, de quelques concepts susceptibles de confirmer l'importance de l'espace de discussion politique contemporain, et de peser les problèmes posés par un certain nombre de pratiques, largement déployées de nos jours (hétérologie, subjectivation, archipel, ...) en Europe et dans le monde.

Bibliographie

Pour toute cette section, le lecteur voudra bien comprendre que nous nous contentons de donner les titres des œuvres classiques sans référence d'édition, parce que ces ouvrages sont publiés dans de nombreuses collections de poche. En revanche, pour les ouvrages récents, d'auteurs contemporains, nous précisons les dates et les éditions de référence, afin de soulager la recherche dans les librairies ou les bibliothèques.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Quatrième partie
Philosophie de la politique

2

Polémiques autour de
la « philosophie politique ».

[Retour à la table des matières](#)

Ouvrons le premier volet de cette exploration concernant la réélaboration de la question politique par quatre articles portant sur ses conceptions actuelles, éclairant tantôt les raisons pour lesquelles il importerait de réexaminer les doctrines de philosophie politique antérieures tantôt l'originalité de notre situation. En adoptant d'emblée une telle perspective, nous évitons simultanément de laisser croire qu'une pensée politique effective pourrait résulter du cumul linéaire et continu des thèses élaborées dans l'histoire (des Grecs à nos jours, le passé éclairant l'avenir) et de nous interdire des détours par des pensées politiques relevant de cultures différentes (Chine, Sociétés sans écriture, ...). Surtout, nous nous obligeons à établir une pensée politique *contemporaine* en distinguant dans les théories du passé ce qui nous oblige à mieux nous distancier d'elles, sans laisser croire que nous errons pour autant dans l'obscurité du présent. Aborder la pensée politique revient bien à déployer aussi une politique de la pensée, tis-

sée du refus de « naturaliser » les problèmes politiques et de la possibilité de faire jouer des rapports anachroniques avec les autres pensées afin de mieux cerner nos capacités propres de pensée et d'action.

En effet, les philosophes contemporains paraissant les plus importants contribuent à déplacer l'objet de ce qu'il est convenu d'appeler la « philosophie politique », à provoquer des écartements à l'égard de ce qu'on entend ordinairement par « politique » - et qui consiste à valoriser la « gestion » du corps social par des experts, autrement dit, à infliger aux citoyennes et aux citoyens l'idée que les hommes n'ont pas tous la même nature et ne doivent pas occuper les mêmes places. Ils produisent des distinctions conceptuelles inédites, témoignent de et mettent en scène des mobilisations manifestant des conceptions de la politique dévalorisées dans le champ de visibilité tracé par le discours politique institutionnel dominant.

Les exercices qu'ils nous proposent afin de reconfigurer notre regard, à partir des Nouveaux Mouvements Sociaux (NMS) notamment, sont d'ailleurs largement sollicités en retour par beaucoup de ceux qui entreprennent des luttes politiques, au point que ces derniers mettent largement en circulation nombre des termes dont ces philosophes ont contribué à légitimer l'usage.

Les Gilles Deleuze (1925-1995), Michel Foucault (1926-1984), Jean-François Lyotard (1924-1998) désormais disparus, les Alain Badiou, Antonio Negri, Jacques Rancière ou autres (Paolo Virno, Zygmunt Bauman, Ajun Appadurai, ...), encore actifs ont effectivement ouvert des brèches dans le discours philosophique courant portant sur la politique, orienté vers l'exigence de fonder l'État et le pouvoir, de maintenir le paradigme juridico-étatique et l'idée de faire advenir une société politique parfaite (ou définitive). Ils ont aussi combattu et combattent encore la résignation politique et la morale de défaite qui recouvre souvent les difficultés sociales et politiques, conduit les injonctions récentes portant sur la nécessité de se contenter de réformer les institutions d'État au nom d'une meilleure communication ou d'un « large consensus ».

Afin de mieux nous orienter dans le cadre de nos propres pensées et actions politiques, il nous appartient donc d'observer de près ce qui nous paraît constituer les partis pris à partir desquelles ces philosophes, en une série d'opérations parallèles impossibles à unifier, ont

donné quelque publicité à la question de savoir ce que signifie se rebeller, à celle de comprendre comment formuler un tort au sein des sociétés de service ou de contrôle et de quelle manière trancher dans le cours des choses. Au demeurant, ils nous font des propositions, au sein d'une situation nouvelle (la globalisation), et pour des individus autrement formés et informés (société de scolarité longue et « d'information ») que dans le contexte antérieur.

Risquons-nous d'abord à l'esquisse de quelques lignes générales, qui ne retiennent cependant pas encore le plus original de ce que ces philosophies illustrent. Ces lignes de force sont servies par des catégories centrales (altérité, hétérologie, sensible, différend ou dissensus,...) dont on entrevoit qu'elles mettent en question à la fois des distributions conceptuelles reçues habituellement (identité, unité, concept, sens commun et bien commun, État, pouvoir) et l'usage de certaines habitudes de pensée qui ont fini par discipliner la pratique politique, au point de lui ôter sa pertinence relativement aux conditions contemporaines et à l'efficacité des liens entre la politique et le changement de l'état dans lequel se trouvent les affaires de la cité. Ainsi qu'au nom à lui conférer : réforme, révolution, dérive, dissémination, déplacement ou reconfiguration ? Ces catégories centrales de la théorie et de l'action politiques, les philosophes convoqués ici les puisent d'abord dans les opérations de terrain pratiquées à l'encontre des résultats concrets de la « philosophie politique » dominante, représentée par ceux qui, femmes et hommes politiques, techniciens de la société ou commentateurs médiatiques, prescrivent à la politique d'avoir à préserver l'identité ou l'unité d'un corps politique fondé dans une substance et au besoin de recourir à l'apologie d'un droit naturel ou d'une essence de l'homme et de la société.

C'est ici qu'entre en scène cette étiquette commode - « philosophie politique » -, vraisemblablement trop fortement englobante, quoique employée pour désigner d'un trait le contenu des propos réfutés. Il existe de toute manière dans l'histoire de la philosophie un usage de l'expression « philosophie politique ». Elle apparaît pour la première fois dans *Politiques* d'Aristote (III, 12, 1282, b, 2 : devant la difficulté à statuer sur le juste, il y a matière à « philosophie politique », écrit-il (Paris, GF, 1993)), revient en contexte arabe chez Al Fârâbî (873-950), quoique Thomas Hobbes (1588-1679) affirme que la « philosophie politique » naît avec lui dans le *De Cive*, écrit-il dans *Léviathan*,

IX (1651, Paris, Folio, Gallimard, 2000). Elle se donne pour objet l'élaboration d'une connaissance pratique du meilleur gouvernement indexé sur l'ordre du monde dans un cas et l'État dans l'autre.

Dans le contexte des années 1970-2008 que couvre le repérage présent, l'usage de cette expression renvoie d'abord à des polémiques. Retenons que cette expression est revendiquée à l'époque – sur le mode du « retour à », de la nostalgie réactive - par des philosophes qui entendent la « restaurer », ainsi que la République (cf. Luc Ferry et Alain Renaut, *Philosophie politique*, Paris, PUF, 1984 ; et sur la « bouffonnerie » de tels « retours », cf. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, 1988, Paris, Folio, Gallimard, 2004, p. 225 ou 251), à l'encontre des pensées politiques de la rébellion, et notamment du marxisme, censé avoir dominé la période antérieure, concentré sur le « social » (non sur le juridisme) et la révolution (quand il n'aurait pas été voué au seul totalitarisme). Par ce geste d'idolâtrie républicaine, ces philosophes prétendent redorer le blason de l'ancienne théorie du pouvoir et de la représentation, du droit, des « valeurs républicaines » et de l'État, prise à partie par ce marxisme, le plus souvent en se travestissant simultanément en conseiller du Prince (ou en tenant en politique un discours du point de vue du Prince : affaiblir les uns, flatter les autres, ...) et en intellectuels maîtres de vérité. Ils assignent à la politique le rôle d'accomplir la rationalité de l'État que leur philosophie légitime, en déconnectant politique et rébellion, pensée et action politiques, politique et histoire.

Qu'entendre dans cette volonté de restaurer la « philosophie politique » ? En vérité, rien d'autre qu'un discours de conception libérale, toujours hégémonique dans la société et dans la pensée politique institutionnelle, portant de surcroît sur la reconstitution postmarxiste des droits de la philosophie politique universitaire. Un discours hanté par le retour à une problématique du fondement du pouvoir et de l'État (déclarés seuls objets de la politique), par l'exaltation exclusive de la légalité et du consensus, par la condamnation des « idéologies », et par la définition de la politique à partir des droits de l'homme convertis en une politique de la communication. La « philosophie politique » – conçue comme un discours en soi légitime - n'aurait plus guère à s'intéresser aux impératifs du « social » ni d'ailleurs aux distributions sociales des places et des fonctions, encore moins à la révolution. Compte tenu de soi-disant « nouveaux » phénomènes sociaux repérés

(nommés par eux : individualisme, désaffection de la politique, absence d'attention au lien social) entièrement interprétés dans un discours adéquat à leur focalisation sur l'État, sur la modernisation et sur le langage, elle devrait même participer intensément à la revalorisation de l'autorité et du civisme dans une société « laxiste », en évitant soigneusement de chercher à modifier leur nature.

Ces philosophes confondent l'exigence de faire de la philosophie avec celle de contribuer à la politique libérale qui défend la jouissance de la liberté individuelle (Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens et des Modernes*), et croient faire toute la politique possible en se servant de la philosophie pour favoriser le *statu quo* des distributions et des visibilitées. Ce sont des pensées du consensus qui se réexposent par là, vouant la politique à se cantonner à un objet préfixé, à la seule gestion du corps social et politique à partir de la sphère de l'État, de ses « savoirs » produits par les sciences sociales, et à exalter infatigablement le juste milieu ou la durée des institutions d'État.

Insistons : cette « philosophie politique » ravive un art d'éviter ou de raturer l'action politique en prétendant déployer une philosophie juridique pure (une entreprise consensuelle d'effacement de la politique vive), réaffirmant les concepts canoniques de la discipline et célébrant exclusivement les lieux classiques de la politique (assemblées, cénacles, sphère de l'État), sous une image du « peuple » tissée afin d'éviter l'affrontement avec la multitude. C'est ainsi qu'elle réarticule la politique à la réalisation de l'unité de la cité ou de l'identité du commun, en privilégiant les recettes procédurales. En elle, unité, universalité et identité sont posées comme des impératifs « naturels » de la cité, voire comme des fondements nécessaires de l'existence du « corps » politique appelé « peuple ».

Aussi Deleuze, Foucault, Lyotard, Rancière et les philosophes cités ci-dessus ne cessent-ils de s'en démarquer et de revendiquer une non-appartenance de leur pensée au champ de la « philosophie politique » d'État. Quand on avance dans la structure fine de leur pensée, rien ne permet jamais de rapprocher les perspectives, d'autant qu'ils s'acharnent à faire ressortir que la prétention à la légitimité du discours sur la politique est aussi un enjeu politique.

À cette aune, ces philosophes sont les penseurs les moins « politiques » qui soient (au sens étatique du terme). La politique n'a jamais

chez eux le statut d'un domaine établi entre des frontières sûres dans lequel se déploierait la souveraineté de la raison politique (sous la forme du gouvernement, de l'État, voire de la nation, cf. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975) : « la politique n'est pas un genre » (Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 190) ; « la politique n'a pas d'essence propre ni de domaine spécifique (elle n'a pas d'*archè*, par conséquent, elle affole les « sages » répartitions et les distinctions « définitives ») » (Rancière, *Aux bords du politique*, *op.cit.*, p. 114-115) ; « elle n'a pas d'objets ou de questions qui lui soient propres » (Rancière, *Multitudes*, n°1, mars 2000, p. 89). Il n'y a pas d'identité à défendre : « L'héroïsme de l'identité politique a fait son temps. Ce qu'on est, on le demande, au fur et à mesure, aux problèmes avec lesquels on se débat : comment y prendre part et parti sans s'y laisser piéger. Expérience avec... plutôt qu'engagement avec... Les identités se définissent par des trajectoires... trente années d'expériences nous conduisent "à ne faire confiance à aucune révolution", même si l'on peut "comprendre chaque révolte"... la renonciation à la forme vide d'une révolution universelle doit, sous peine d'immobilisation totale, s'accompagner d'un arrachement au conservatisme. Et cela avec d'autant plus d'urgence que cette société est menacée dans son existence même par ce conservatisme, c'est-à-dire par l'inertie inhérente à son développement » (Foucault, « Pour une morale de l'inconfort », article du *Nouvel Observateur*, n° 754, 23 avril 1979, in *Dits et écrits*, III, Paris, Gallimard, 1997). Ils remettent simultanément en cause l'horizon normatif de la défense de la liberté individuelle.

Par conséquent, ce n'est que dans le respect de cette première tension que l'on peut encore employer l'expression « philosophie politique » à l'endroit de philosophies qui s'attellent toujours à la critique de la pensée politique classique, de la société ou de la cité « démocratiques », et interrogent les justifications qui étayent les positions libérales. Chacun d'eux le précise d'ailleurs, rajoutant un « en un sens nouveau » ou « différent » chaque fois que cette expression doit être avancée, éventuellement pour des raisons de commodité d'énonciation. Lyotard, de son côté, préfère toutefois renverser l'expression, parlant de « politique philosophique » pour caractériser sa recherche.

Le débat n'est pas formel, on le voit. Il exige une représentation claire des phénomènes que l'on prétend traiter. C'est moins autour de

l'expression elle-même qu'il se concentre qu'autour d'une interrogation portant sur les objets et les fins – fixes ou non, liés ou non à la rébellion - de cette ou de ces philosophies de la politique.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Quatrième partie
Philosophie de la politique

3

**Se déprendre du marxisme
et des savoirs de la politique.**

[Retour à la table des matières](#)

Au-delà des polémiques directes avec la philosophie libérale, une philosophie de la politique doit encore de nos jours statuer sur les savoirs critiques de la rébellion occupant le terrain de la politique. Parmi eux, d'abord, le marxisme, hégémonique sur la gauche politique, duquel il convient de parler même si on ne prend pas le temps d'en restaurer à l'instant l'ensemble des ramifications conceptuelles ; et au risque, assumé, de paraître condamner une sorte de squelette « du » marxisme.

Certes, aux yeux des philosophes qui nous servent pour l'heure d'amer, le marxisme de Marx (1818-1883), en premier lieu, partage avec la philosophie politique libérale la même disposition du savoir. Dans *Les mots et les choses* (Paris, Gallimard, 1966, p. 273), Foucault rabat le savoir de ce marxisme sur la pensée de l'histoire et le positivisme du XIXe siècle : « Le marxisme est dans la pensée du XIXe siècle comme un poisson dans l'eau : c'est-à-dire que partout ailleurs, il cesse de respirer ». Ce marxisme renvoie d'ailleurs à la même division théorie/pratique, dont le sceau est imprimé à l'organisation poli-

tique, lieu du commandement et seule parole autorisée. Il joue ensuite avec le libéralisme sur le mode d'une inversion : si la philosophie libérale est prioritairement ordonnée au problème de la construction de l'État définitif et de la détermination de ses conditions, elle laisse en « excédent » les masses, pierre d'achoppement de son parti pris, lequel, justement, est ressaisi par le marxisme pour envisager, paradoxalement, l'émergence d'un autre type d'État (sans classes) non moins définitif. Enfin, il renouvelle le poids de l'idée de révolution (confirmant le sens acquis en 1789) dans la pratique politique, en la muant en une vision politique du monde. Bilan : les masses constituent en lui à la fois le vis-à-vis ou le contrepoint (positif) de l'État moderne et le moyen de la révolution.

Néanmoins, le marxisme demeure pour la plupart une philosophie qui a eu le mérite de mettre en concept la domination des masses ainsi que l'exploitation sociale et l'idée qu'il faut en sortir (positivité de la lutte [des classes]). Il a suscité bon nombre d'actions historiques incontournables durant un siècle, de la part de militants et de peuples (décolonisation comprise). Encore les doctrines marxistes d'État ont-elles largement accentué les désastres inhérents aux thèses des fondateurs, en particulier concernant l'histoire et la révolution, en conjuguant à leur ignorance volontaire de la multitude un marxisme totalitaire qui, en faisant exploser les catégories classiques de la politique, incitait à une résolution sociale définitive sous la « loi » de l'histoire (cf. Hannah Arendt, 1906-1975, *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990).

Globalement, de « philosophie indépassable de notre temps » (qu'il était encore pour Jean-Paul Sartre, en 1960, *Critique de la raison dialectique*), le marxisme est mué de nos jours, par nos auteurs, en une philosophie condamnable. Ils s'appuient sur des raisons objectives (l'enfermement partidaire et le totalitarisme), utilisant les analyses du totalitarisme produites par la génération précédente. Pour autant, cette réfutation s'accomplit dans le respect des luttes (populaires) historiques qu'il a mises à son actif. Chacun reconnaît d'ailleurs que nul ne saurait avoir de prise sur lui sans tenir compte de la terrible charge de perplexité qu'il oblige à entretenir autour de lui. Autrement dit, s'il n'est plus un objet clos de vénération, ce n'est pas pour négliger la charge d'énergie qu'il a engendrée.

Dès lors, le point de vue commun de ces philosophes se condense dans le souci suivant : il faut « sortir » du marxisme, tout en maintenant une pensée de la rébellion, en renonçant à la fois aux pensées qui totalisent et aux actions qui profilent un terme définitif (la société sans classes) rendu soi-disant nécessaire par l'éclatement d'une dernière contradiction interne. Ce qui d'un trait, du point de vue adopté, signifie surtout qu'il est décisif de s'élever contre l'idée selon laquelle il existerait, entre les mains des autorités (du parti), une Théorie définitive et juste à appliquer partout et en toutes circonstances. Mais cela ne suspend en aucun cas l'exigence de préserver un idéal d'émancipation.

Qu'ils nous parlent d'abord des catégories du marxisme (pouvoir, domination, luttes de classes, parti, révolution, cf. le recueil Marx, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1994), et leur discours s'attarde sur la manière dont elles ne se sentent maîtresses du réel qu'à partir du moment où elles lui commandent de paraître comme elles le veulent. Ces catégories prétendent exécuter abstraitement la tâche de déployer le réel. En réalité elles sont trop totalisantes et excluent toute autre perspective critique. La conséquence ne se fait pas attendre : ce sont des catégories qui ne sont plus pertinentes. Elles imposent la justesse d'une théorie dont il conviendrait seulement de commander l'inscription dernière dans le réel.

Qu'ils évoquent ensuite les partages distribuant la société en infra- et superstructure, et leurs réflexions prononcent une condamnation sans appel. Cette représentation de la société a l'inconvénient désastreux de concentrer les thèmes nouveaux auxquels les philosophes s'intéressent (les luttes de genres, de sexes, de cultures, de concepts) dans la seule superstructure, comme si ces thèmes relevaient d'une condition subalterne ou comme s'il n'était pas certain qu'ils puissent exprimer des mutilations sociales et politiques susceptibles d'être recomposées en luttes. Et travailler par là même à renforcer les autres émancipations requises.

Qu'ils soulignent enfin ce que la prétention à dispenser une vérité absolue impose à une téléologie d'un sujet de l'histoire prédéfini (le prolétariat, la classe ouvrière arrivant, au terme d'un parcours guidé par le parti à la conscience de soi qu'exige le sujet révolutionnaire re-constructeur) et d'une histoire articulée exclusivement au thème de la révolution (unique et définitive), et l'on voit bien qu'on ne redescend

jamais dans la réalité des processus historiques. La Théorie, au mieux, se consume en aspiration à gouverner l'histoire mécaniquement. La ligne suprême qu'elle fait valoir ne peut rompre avec les exigences fixées par le pouvoir, la conquête du pouvoir en ce cas, et elle n'a qu'une traduction envisageable : un parti qui fabrique uniquement des contre-pouvoirs prêts à se substituer au pouvoir en place en le renversant. Un parti qui, de surcroît, soumet la classe de référence à la logique d'une vérité lui venant de l'extérieur, signant l'arrêt de mort de l'histoire dans une société parfaite enfin réalisée.

Cette polémique, conduite à l'encontre du marxisme, solde-t-elle les comptes et permet-elle d'avancer maintenant des propositions nouvelles concernant la politique ? Pas tout à fait. Il reste à explorer le sort à faire à la pertinence des « savoirs » accumulés par les sciences humaines ou sociales pour la formulation d'une philosophie de la politique. Car, dans notre contexte, ces sciences occupent depuis quelques années une position elle aussi hégémonique dans de nombreuses théories sociales. Elles sont susceptibles d'intervenir ici à trois titres : les connaissances positives qu'elles dispensent, leur manière d'assurer l'autorité de leur savoir sur les « ignorants », et leur conception de la transmission du savoir à l'ensemble des citoyennes et des citoyens.

S'agissant en effet de la combinaison de ces trois titres, ces philosophes remarquent que ces sciences, en outre de connaissances dispensées (le diagnostic et la valeur de vérité des énoncés qui demeurent à *prendre*), ne cessent de produire des effets désastreux, en renforçant les hiérarchies sociales et politiques, en fondant une part de leur autorité sur la détention d'un savoir portant sur la « nature sociale ». Elles persévèrent à articuler leur conception de la transmission du savoir à un mode d'organisation vertical qui revient à enfermer chacun à une place, dans une fonction. Dans le milieu des sciences humaines ou sociales, la politique est transitive à la science et sa consistance se réduit à n'être que le prolongement activé des formes du savoir. Il y a d'un côté ceux qui ne savent pas et travaillent pour se nourrir, et de l'autre ceux qui savent et peuvent participer à la discussion concernant le vrai et le juste.

Il est clair, de surcroît, que les théoriciens de ces sciences ont le plus souvent une conception positiviste de l'usage des rationalités qu'ils dégagent. Les liens du savoir et du pouvoir, du savoir et de l'autorité restent pensés par eux selon les exigences comtiennes : sa-

voir pour pouvoir pour autant que le pouvoir s'exerce au nom de la science. Le savoir aurait, de soi, une autorité libératrice.

C'est sans doute Foucault qui a la première part dans le geste de se démarquer de ce positivisme, lui dont l'axe de recherche privilégie d'abord le savoir et ses conditions de possibilité historiques (1966-1970). Mais, il est efficacement passé, dans les années 1970, d'une problématique du savoir à une problématique du pouvoir, la seconde reformulant en même temps qu'elle la résolvait la question introduite par la première.

Le « grondement de la bataille » sociale et politique est donc venu en avant des analyses. Le corps à corps de la vie politique est venu violenter la pensée des savoirs. Du coup, c'est la nouvelle exposition d'une pensée politique qui, chez Foucault, alimente et redispense les analyses des « sciences humaines » (psychologie, histoire, ...). Et pour lui-même, Foucault en vient à construire le concept de biopouvoir. Si le pouvoir s'exerce plus qu'il n'interdit, c'est aussi qu'il dispose d'instruments grâce auxquels traiter politiquement les corps : organisation ou gestion de la population (santé, hygiène, distribution sur le territoire), sexualité (reproduction ou usages normatifs), autant de prises sur les corps à partir desquels les pouvoirs se déterminent. Le pouvoir s'exerce au niveau de la vie (accroissement et multiplication de la vie, répartition, classement) et produit les savoirs dont il a besoin.

L'angle d'attaque de Rancière vis-à-vis des sciences humaines/sociales est différent. Les sciences humaines brident la politique, quant elles ne la dissolvent pas en maintenant un rapport abstrait au savoir. Loin de s'attacher à toutes les sciences humaines, il prend à partie essentiellement la sociologie (la plus proche du politique) et, dans ce rapport à la sociologie, il construit la perspective politique suivante : le régime dominant du savoir et de sa transmission peut être débordé par la redistribution des places imposées par le combat politique, au point d'instituer un nouveau rapport au savoir.

Encore faut-il, pour aboutir à une telle conclusion pratique, avoir montré que le mode de penser propre de la sociologie peut être abandonné. Il viserait à imposer un « sociologue-roi », figure en fonction de laquelle la sociologie n'existerait comme science qu'à la condition de postuler l'ignorance des sujets qu'elle étudie. La conséquence poli-

tique est évidente. Les sujets n'ont pas d'accès direct à la vérité de leur pratique. Le sociologue est seul à pouvoir leur apporter la science dont ils ont besoin. La démonstration s'accomplit à partir de l'examen de la sociologie de Pierre Bourdieu, notamment à partir de l'étude de ses travaux portant sur la critique sociale du jugement de goût (*La distinction*, Paris, Minuit, 1979). Le point de départ de la polémique est situé d'emblée dans sa manière brutale de cerner la différence qui oppose deux sortes de goûts : le goût distingué et le goût de nécessité. Le point central de la polémique est ensuite formalisé dans le propos selon lequel, dans cette sociologie, « les classes sociales ont les goûts qui correspondent à leur manière d'être » (Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, 1983, Paris, Flammarion, 2007, p. VII). Rancière relève alors que l'expérience esthétique ouvrière émancipée ne correspond pas à ce propos, et ajoute que ce genre d'analyse, en essentialisant des goûts, c'est-à-dire finalement en affirmant que les classes relèvent d'ordres distincts, avalise immédiatement le « grand souci des élites ». En un mot, « la sociologie qui se proposait de démystifier les ruses de la domination parachevait ainsi le cercle de l'interdit et de l'impossible ».

Cette critique fait jouer l'un par rapport à l'autre deux niveaux d'analyse. La sociologie, affirme Rancière, interprète le monde social en termes de dévoilement de ce qui est dissimulé en consacrant la domination du savoir savant ; et naturalise l'expérience sociale au point de légitimer l'idée selon laquelle rien de neuf ne peut advenir. La science sociale qui est donc au plus proche de l'action politique – elle ne cesse par ailleurs de célébrer son alliance avec « la gauche » - prétend donc démasquer la domination alors qu'elle consacre l'axiome de la domination (dépossession intellectuelle des dominés et limitation des possibilités d'émancipation). Elle mue l'histoire en destin et, à la faveur de la production de ses propres « évidences », elle naturalise l'expérience sociale.

D'une certaine manière, Foucault et Rancière soulèvent un même point de débat concernant la question du savoir. Ils ne récusent évidemment pas la possibilité pour les sciences humaines ou sociales de dégager des rationalités positives. Ils centrent plutôt leurs analyses sur les rapports au savoir entretenus par ces sciences. Ces dernières maintiennent fermement les barrières du savoir. Elles récusent les deux possibilités essentielles pour la politique que sont les productions de

savoir internes aux situations et aux luttes elles-mêmes (Foucault) et les possibilités, pour les dominés, de s'approprier les regards, les langages, les goûts qui ne sont pas les leurs (Rancière).

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Quatrième partie
Philosophie de la politique

4

L'histoire ou la spatialisation ?

[Retour à la table des matières](#)

Au milieu de ce premier parcours concernant notre réflexion sur la politique de nos jours (son objet, son champ, sa fin) et sur la philosophie de la politique, nous avons au moins acquis une chose : notre époque cherche à se déprendre à la fois des théories politiques antérieures et à maintenir le combat toujours aussi nécessaire contre la croyance au « naturel » en toutes choses, et surtout en matière sociale et culturelle. Nous savons d'ailleurs depuis longtemps que le « naturel » n'est rien d'autre que l'habituel (Nicolas Machiavel, 1469-1527, *Le Prince*, II, 1513), c'est-à-dire une manière de masquer des rapports de domination historiques.

En nous appuyant sur les thèses d'un certain nombre de philosophes, nous avons esquissé des pistes de réflexion. Ce qui ne signifie pas qu'elles ne nous placent pas elles non plus devant quelques difficultés. Voici les deux principales. En pensant la politique à partir du concept d'hétérologie (une théorie de l'altérité), ne nous enferment-elles apparemment pas dans une logique spatiale ? La redéfinition du philosophe en témoin politique ne réduit-elle pas la pratique politique au regard ?

Apparemment, en effet, si ces philosophes conduisent la politique à une pure logique spatiale (déplacer les frontières qui enferment : les fous, les femmes, les délinquants, ...), ils ne peuvent légitimer politiquement que des dispersions ou des proliférations, puisque nous n'avons plus à attendre d'un quelconque progrès un régime politique harmonieux. En ce sens, on ne saurait s'étonner d'entendre Foucault opposer, il est vrai en 1967 (ce qui a laissé place à des nuances postérieures), les « pieux descendants du temps » (Sartre) et les « habitants acharnés de l'espace » (*Dits et écrits*, IV, Paris, Gallimard, 2004, p. 752), ou de lire chez Rancière un vocabulaire spatialisant : les « bords » du politique, les « abîmes » qui l'entourent, ...

Il y avait une double raison à cet accent mis d'abord sur le seul espace : l'une tenait au rapport à l'époque antérieure (celle des philosophies de l'histoire, sous l'hégémonie de GWF. Hegel (*La raison dans l'histoire*, 1821) et de Marx (*L'idéologie allemande*, 1845)). En se reportant à elle, un fait frappe l'esprit : la référence au temps, d'ailleurs plutôt à l'histoire, fut une évidence, depuis les Lumières (Condorcet) et pour tout le XIXe siècle (Auguste Comte, le matérialisme historique) ainsi que pour une bonne partie du XXe siècle (Adorno, Sartre, Louis Althusser). Le temps occupait simultanément la fonction de schème de pensée et d'ordonnateur de classification historique, ainsi que la fonction pratique d'ouvrir sur des alternatives (par lui, il n'était plus d'inéluctable destin). Plus largement même, la référence à Hegel et à Marx soulignait sans cesse que l'histoire pouvait se profiler comme une opératrice de synthèse ou de réunification. Le développement des choses dans le temps était censé les conduire à leur mutation et à leur achèvement. L'histoire « accouche » les sociétés. En mêlant l'un à l'autre le temps, le progrès et l'avenir, les théories voulaient indiquer que le développement des sociétés permettait de dépasser des contradictions, il résolvait les problèmes et levait les impossibilités. Mais ce sont les totalitarismes qui les ont exploitées.

L'autre raison relevait de la nécessité de penser d'autres manières de changer le *statu quo*. Il fallait approfondir cet autre registre. « Nous sommes à l'époque de la juxtaposition, du dispersé », écrit Foucault, en 1967, sous l'impulsion du Friedrich Nietzsche critique de l'histoire linéaire, continue et téléologique (*Considérations inactuelles*, 1874). La spatialisation de la conception des choses devient évidente. L'accent est porté sur les géographies, sur les distributions, sur les

partages, comme l'approfondit depuis peu Arjun Appadurai (*La violence à l'âge de la globalisation*, Paris, Payot, 2009). La nécessité s'impose donc de penser à partir des lieux effectifs, même si, par la suite, l'essentiel est bien de penser les déplacements, les décentrement par rapport aux limites.

C'est alors dans la spatialisation que se déploie la pensée politique. Et de cette spatialisation, les philosophes attendent qu'elle nous permette de développer de nouveaux regards, des regards critiques, décentrés et distanciés. Comment s'étonner d'observer la prolifération, dans les textes de référence, des lieux méprisés jusqu'alors, dès lors qu'ils favorisent un nouveau regard sur le monde : lieux d'exclusion (prisons, hôpitaux, maisons closes), lieux marginalisés (bateaux, forêts), lieux désertés (caves, greniers). Tout espace qui autorise un regard distancié sur notre présent peut occuper le cœur d'un raisonnement (le « pli » chez Deleuze, « l'hétérotopie » chez Foucault, « l'écart » chez Rancière).

Au vrai, que notre époque soit vouée à l'espace, la lecture des textes produits depuis quelques années le montre (cf. Jocelyn Benoist et François Merlini, préface à l'ouvrage collectif : *Historicité et spatialité, le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 2001).

Mais l'examen de ces traits de leur pensée ne suffit pas, sauf à légitimer leurs thèses par défaut. Cette pensée repose aussi sur des caractéristiques positives. À force de cartographier des rapports entre des éléments, de relever des directions dans l'espace, de spatialiser toutes choses, elle édifie une pensée de la relation ou du rapport qui se solde par une extension des manières de penser les dynamiques entre les forces en présence. Au lieu d'être sans cesse soumis à des progrès et des développements dont on attendrait la solution des problèmes posés, les rapports entre les éléments ou les forces sont considérés avec un raffinement extrême. Ils sont repérés à partir des annexions possibles, écarts, distances, recompositions, partages, exclusions, absorptions (et non-résorptions).

La conjonction entre la question politique et la spatialisation des catégories de pensée aboutit à l'affirmation selon laquelle la politique n'a plus à se soucier de futur ou d'une société idéale unique, mais de dispersion des actions dissensuelles, d'introduction de différences et

de multiplicités. En ce sens, il est clair que la politique ne risque plus de tomber dans les pièges de la téléologie et du messianisme.

Néanmoins, en devenant mobile, motrice de divergences et de dissensus qui refigurent les partages, elle échappe apparemment à nouveau à la perspective d'une composition des forces. Or nul ne peut penser qu'on ne doive pas, simultanément, régler des problèmes touchant aux modalités mêmes de l'action politique, à des transformations réelles. Certes, jusqu'alors, sous l'emprise de l'histoire, on y songeait sous le vocabulaire de l'association. Dans le contexte des doctrines classiques de la politique, cette question est traitée et réglée dans une référence à des partis, à des structures organisationnelles qui conjoignent la mise en commun des frustrations, leur mise en forme par la pensée éclairée des dirigeants (la ligne à suivre), et la fabrication d'une identité de lutte qui, à côté de la socialisation des problèmes qu'elle favorise, renvoie à une manière d'agrèger les femmes et les hommes en fonction d'une conception de l'histoire et de la politique. Foucault souligne dans ces constructions une agrégation accomplie à partir d'une politique des principes et des programmes. Rancière en explore brièvement les manières de canaliser l'invisible en n'admettant qu'un type de visibilité. Et dans l'ensemble, les uns et les autres affirment que ces modes d'organisation nous reconduisent systématiquement à l'État et au pouvoir localisé.

Mais maintenant ? Car il reste qu'on ne saurait envisager des affirmations politiques sans se rendre attentif à des pratiques et des moments de construction symbolique d'actions collectives. Les NMS, d'une façon ou d'une autre, objectivent effectivement dans l'espace les torts sociaux et politiques à partir desquels la politique a lieu. Mouvements réels, procédures d'action multiples, expressions publiques des existences hors des lieux traditionnels, conquêtes de la visibilité par des moyens décalés, autant d'exercices qui persévèrent à faire signe vers l'obligation de penser l'action, même en termes d'espace, de poser le problème du lien, de l'enchaînement ou des coopérations à partir desquels les malentendus sociaux, les mésententes et les exclusions apprennent à se dire en dévoilant des interdits, des privations ou des dommages dont la dénégarion atteint à ses limites.

Qu'il y ait de la multitude, du différend ou de l'écart, on le conçoit fort bien. On conçoit non moins qu'il faille les faire valoir – dans des théories politiques composant des « boîtes à outils » et non plus des

traités prescriptifs - à l'encontre de l'État et des formes institutionnelles. On conçoit tout autant qu'il faille en forger pour s'opposer aux politiques de l'un. Mais est-ce à dire que la multitude n'est jamais obsédée par l'idée de faire monde ? D'autre part, qu'est-ce donc qui peut donner à l'action politique sa force et sa ténacité ? Autrement dit quel type d'adresse à l'autre et de coopération peut s'instaurer au cœur du multiple pour que la multitude ne se dissolve pas et que l'action rende des reconfigurations efficaces ?

Dirons-nous qu'il n'existe plus que deux solutions, placées en une sorte d'alternative, du moins si on ne veut pas tomber dans le cynisme du « c'est ainsi », si on maintient l'idée d'une action placée en dehors de la référence à l'État et si on ne cède pas au recours au parti (Badiou) ?

- Ou bien, il n'y a plus de référence possible à autre chose, susceptible d'orienter la pratique et de lui donner un horizon, et on risque soit le découragement constant, soit de satisfaire la croyance libérale selon laquelle chaque individu est porteur en soi d'une opinion politique constituée susceptible de favoriser une action politique solitaire.
- Ou bien, on se réfère au moins à un concept, par exemple l'égalité ou l'émancipation (la justice, la solidarité), et on le mue en déclaration performative, dont on espère le déplacement et l'intensification du déplacement des configurations. Sans fin et sans parti.

C'est précisément à ce deuxième aspect de l'alternative que se rallient ces philosophes. En trois temps :

- Pour soi-même, aucun n'a adhéré à une organisation politique partidariaire, estimant qu'elles se substituent à ceux qui doivent parler. Ils théorisent une posture du philosophe en témoin des avènements qui déclinent des commencements dans un monde qu'on nous fait croire linéaire et continu, témoin de la possibilité de synthèses disjonctives relançant sans cesse l'histoire, comme en éclairs successifs. Le témoin ne parle pas à la place

de [...], il fait écho, renforce au besoin une parole émise par le don de ses travaux.

- Plus généralement, ils affirment que le militantisme de parti suppose une soumission à la visée de l'État, des rassemblements à la seule lumière de l'un, le respect de l'ordre du jour imposé par le parti, le suivi du programme, l'obéissance à l'instance dirigeante, bref un ensemble de liens formels qui aboutit désormais à la figure de l'épuisé (Deleuze, « L'épuisé », postface à *Quad*, de Samuel Beckett, Paris, Minuit, 1992).
- Mais en prenant congé de la forme politique en question (la lutte pour l'exercice du pouvoir), ils ne négligent pas tout à fait la nécessité de se demander comment il est possible de s'organiser pour lutter. Sans répondre à cette question avec clarté : une politique articulée sans obligation de faire-un et de durer est-elle possible ? Une syntaxe politique non politique (partidulaire) est-elle envisageable ? La souple organisation en archipels suffit-elle à rendre visible l'invisible et efficace le combat entrepris, dans le remaniement constant ?

Foucault entrevoit ce que peut être l'horizon paradoxal d'une authentique construction des luttes. Horizon éminemment paradoxal, puisqu'il résulte de la nature même du pouvoir, considéré comme dispositif métastable, « ensemble complexe et dynamique dans lequel on peut identifier ponctuellement des foyers de résistance, décrire et comprendre leur spécificité, et à partir de cette approche locale tenter de déchiffrer leurs corrélations stratégiques ». De ce décryptage, naît l'infime décalage dans lequel peut s'insinuer la véritable contestation, un égarement potentiel du pouvoir en place, et la constitution de savoirs qui ne procèdent pas d'une pensée « de survol » mais s'élaborent dans l'expérience plurielle et différenciée des masses : « Car s'il est vrai qu'au cœur des relations de pouvoir et comme condition permanente de leur existence il y a une « insoumission » et des libertés essentiellement rétives, il n'y a pas de relation de pouvoir sans résistance, sans échappatoire ou fuite, sans retournement éventuel ; toute relation de pouvoir implique donc, au moins de façon virtuelle, une stratégie de lutte, sans que pour autant elles en viennent à se superposer, à perdre leur spécificité et finalement à se confondre. Elles consti-

tuent l'une pour l'autre une sorte de limite permanente, un point de renversement possible » (in *Michel Foucault, un parcours philosophique, op.cit.*, p. 319).

Il en va de même pour Rancière. S'il insiste sur le fait que la politique, au sens entendu par lui, dans sa distinction avec la police qui distribue et maintient les places et les fonctions sociales, procède d'une déclaration d'égalité, c'est bien parce que ce thème lui permet de contourner la référence à une organisation. Déclarer, ce n'est pas revendiquer (demander des compensations dans un cadre donné maintenu). Déclarer l'égalité, cela revient à la fois à produire un écart ouvrant sur une subjectivation et à suspendre les configurations présentes. Mais si on peut comprendre assez bien le rôle d'une désidentification dans la constitution d'une politique, on voit mal comment cette déclaration peut avoir une portée si elle n'est pas conduite par plusieurs et rendue efficace.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Quatrième partie
Philosophie de la politique

5

Résistance ou affirmation ?

[Retour à la table des matières](#)

Au terme de ce premier volet de réflexion portant sur la question de la politique, le lecteur le sent bien. Les énoncés proférés jusqu'à présent conduisent à constater que la philosophie contemporaine de la politique ne cesse de vouloir se démarquer des théories les plus communes ainsi que de l'héritage reçu des XIX^e et XX^e siècles. Du point de vue thématique, c'est comme si elle essayait de rompre avec la bruyante complicité autour de l'État entretenue jusqu'à présent par la plupart des théories politiques. Elle ne cesse de repousser une fascination évidente pour les appareils de pouvoir, une conception mécanique de la société qui distribuerait des attributs (des fonctions, des rôles, des qualités) dans le dos des individus. Elle déloge simultanément le postulat de l'incarnation du pouvoir en un lieu (une personne, une institution, une fonction, ...).

Dans ce parti pris, la politique n'est plus pensée sous la condition de l'unité, de l'identité, du bien commun ou du droit. Le droit ne fonde plus la politique. Même si on reconnaît que la pensée moderne du droit tient sa positivité historique du fait d'être née dans une pra-

tique de rupture avec le pouvoir monarchique. Et si on reconnaît que la pensée classique, Jean-Jacques Rousseau par exemple en témoigne largement, a fort bien fait comprendre que l'excellence de la parole, jusque-là réservée au roi, doit être récupérée par chacun pour « dire », « se plaindre », « crier d'indignation » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755), voire énoncer la promesse contenue dans un nouveau pacte social attendu (*Du contrat social*, 1762).

La politique est pensée sous la condition de la multitude (une philosophie de la puissance, non du pouvoir) et du tort (d'une rébellion moins contre un « ennemi » que contre des configurations). Pas plus qu'il n'est possible de fonder la politique en quelque nature, il n'est possible de la formuler en termes de pacte (ce parti pris visant à objectiver la politique comme sphère à part et réservée) ou de révolution unique. Elle trouve sa logique dans les pratiques de la multitude, des formes d'interaction et d'interférence entièrement prises dans un plan d'immanence.

Fort loin de méconnaître l'importance des rébellions politiques qui en alimentent la théorie, cette philosophie de la politique réserve une attention particulière à la pratique. D'autant que sur ce plan, de nombreuses mutations sont observables. Notamment, des pratiques politiques de résistance comme la révolution, la grève ouvrière, la manifestation de masse qui ont été inventées comme opérateurs modernes de l'histoire (Grecs, Romains et Médiévaux les tiennent en piètre estime) et réinventées au cours des luttes du XXe siècle, sont de plus en plus exposées à la péremption. La perte de vitesse et de prestige du militantisme partidairé lancé à l'assaut de « l'ennemi de classe » accompagne d'ailleurs ce déclin. On commence même à comprendre que cette perte de vitesse n'est pas un drame en soi si, d'une part, le militantisme n'est pas la seule forme d'agir social et si, d'autre part, les citoyennes et les citoyens s'activent eux-mêmes. Enfin, que la « fin des idéologies » - encore conviendrait-il de s'interroger sur le niveau de validité de cette expression -, disons en tout cas, la « fin du marxisme » et de la « tradition ouvrière » ne nous livrent pas si aisément à un monde sans perspective ou à un monde de dispersion et de dissipation absolues.

D'autant qu'on peut les remplacer par une ouverture de l'esprit à l'analyse et à des pratiques par-delà les dogmes. Au lieu d'un Absolu

et du dernier mot révolutionnaire, nous commençons à apprendre à ouvrir la pensée politique à sa perpétuelle reconduction et à un rebond vraisemblablement fécond.

Par conséquent, ce retrait de formes de refus modernes, liées à des manifestations de forces sociales, ne signifie évidemment pas qu'il ne doive plus rien se passer dans le monde et que tous doivent désormais se soumettre à la passivité ou au bonheur ambiants. Nul besoin de céder à une fausse alternative : ou bien maintenir la possibilité de la révolution ou bien la gommer définitivement.

De nouvelles formes de luttes (interventions surprises, jeux avec les médias, usages inédits de la rue, formes dispersées qui ne laissent pas le dominant maître des agendas, ne se contentent pas de s'opposer) naissent, dont les NMS rendent compte : « Car s'il est vrai qu'au cœur des relations de pouvoir et comme condition permanente de leur existence il y a une « insoumission » et des libertés essentiellement rétives, il n'y a pas de relation de pouvoir sans résistance, sans échappatoire ou fuite, sans retournement éventuel ; toute relation de pouvoir implique donc, au moins de façon virtuelle, une stratégie de lutte, sans que pour autant elles en viennent à se superposer, à perdre leur spécificité et finalement à se confondre. Elles constituent l'une pour l'autre une sorte de limite permanente, un point de renversement possible », écrit Foucault (in *Michel Foucault*, Dreyfus/Rabinow, *op.cit.*, p. 319), en précisant qu'il convient désormais de distinguer trois modes historiques de rébellion : - celui qui s'oppose aux formes de domination ; - celui qui dénonce les formes d'exploitation séparant l'individu de ce qu'il produit ; - celui qui combat ce qui lie l'individu à lui-même (luttes contre l'assujettissement, contre les diverses formes de subjectivité et de soumission).

Ces nouvelles formes de luttes obligent à interroger les pratiques antérieures non seulement pour mieux en cerner les limites mais encore pour apprendre qu'aucune n'est politique en soi. Une lutte quelconque peut devenir politique sous certaines conditions (y compris une « révolte »). Jusqu'à présent, cependant, les consciences politiques critiques ont été réduites à des pratiques uniformes de « la » résistance nécessaire aux conditions d'existence instaurées par les instances de pouvoir placées en interlocuteurs et/ou « ennemis ».

Ce concept de « résistance », d'une formule politique guerrière s'opposant frontalement à ce qui est, n'a-t-il pas paradoxalement contribué à renforcer les limites dans lesquelles la politique est contenue depuis longtemps ? Au demeurant, nous parlons uniquement de l'idée de résistance conçue comme forme politique productive. Ce qui n'enlève rien à la portée historique des théories classiques du droit de résistance (Martin Luther, John Locke, Hobbes, Rousseau), ni à celle des théories de la révolution (Marx, Pierre-Joseph Proudhon, Auguste Blanqui), ni aux mouvements historiques des Résistants.

Est-ce lié à son origine théorique ou à son usage trop banalisé – en physique, la résistance est la propriété d'un composant susceptible de s'opposer au passage d'un courant ; mais ce concept est non moins actif en médecine et en psychanalyse -, cette idée politique de « la » résistance, en dehors de sa fonction performative (soulever « l'esclave » révolté par la guérilla ou dans la clandestinité), pose de nos jours de nombreux problèmes ? Entre autres, elle esquisse un potentiel protestataire qui a partie liée avec les pouvoirs en place, prend appui sur la défense de l'ancien et ne ménage guère de perspective affirmative : « Toute action de guerre, ou de résistance se fait du point de vue de l'ennemi, c'est-à-dire du vaincu. Ce qui ne veut pas dire entrer dans le jeu de l'ennemi, se placer sur son territoire, et obéir à ses règles, c'est exactement l'inverse, il s'agit de lui coller au dos et de hanter son esprit pour, le mimant et le doublant, avoir une chance de se soustraire à son emprise » (Françoise Proust, *De la résistance*, Paris, Cerf, 1997, p. 161). Si elle permet de combattre des forces, elle ne permet pas de contourner, par des divisions ou des liaisons transversales, la conception de la politique centrée sur le pouvoir et les forces de conservation de l'ancien *statu quo*. Elle fait droit à des revendications, sans doute, mais ces demandes de compensation s'exercent uniquement dans le cadre donné, voire maintenu, de la hiérarchie des pouvoirs. Il y a un lien entre l'idée de résistance (à tel ennemi qui détruit) et celle de rétablissement (de la situation antérieure), au point de suggérer que la situation antérieure à une crise n'a pas à être mise en cause, qu'elle n'est pas un des éléments du débat. L'inconvénient de cette idée de résistance est qu'elle ne semble pas promouvoir simultanément la nécessité de penser la transformation de la configuration sociale, culturelle et politique par des remodelages plus spécifiques.

Sans aucun doute nos contemporains, en se plaçant à l'écart de la politique d'État (suspicion, dénonciation, abstention, ironie), ont-ils alors raison de se méfier de certaines options de ce genre - de l'action héroïque et solitaire, de la volonté de maîtriser toutes choses sans limite grâce à des organisations refermées sur elles-mêmes, des promesses d'une « fin radieuse » définitive (cf. Véronique Bergen, *Résistances philosophiques*, Paris, PUF, 2009) -, en vérité, typiquement liées à des conditions historiques qui sont depuis longtemps en crise. Aussi certains cherchent-ils à se placer en leur marge et s'attachent-ils à élaborer des « anti-politiques » ou à « dépolitiser » la formation politique pour mieux la politiser autrement.

C'est en ce point que s'achève ce premier volet de ces réflexions. Les philosophies politiques prises en charge jusqu'à présent nous enseignent qu'il est possible d'élaborer une philosophie affirmative de la politique. Par ce nom générique de « philosophie politique de l'affirmation », nous référons à des philosophies exploratoires, lesquelles ne cessent de fabriquer des essais de pensée aux frontières des choses vues et dites ou de contribuer à l'invention de modalités d'existence inédites. Elles constituent des philosophies affirmatives en ce qu'elles plaident d'emblée pour l'émergence de propositions susceptibles d'investir la réalité en promouvant la puissance d'agir de chacune et de chacun. Ce qui ne saurait s'accomplir sans amplifier dans le même temps les rapports entre les êtres. En un mot, elles ne cherchent guère à « sauver » quoi que ce soit, ni à requalifier d'anciennes formes afin de les recycler. Elles brisent cette forme de venue au monde selon laquelle, dira-t-on avec humour, entrer dans l'État « signifie donc entrer dans ce cercle principal que l'on pourrait définir comme le grand giron ou, pour employer une terminologie plus technique, comme la configuration politique de l'utérus social » (Peter Sloterdijk, *Dans le même bateau*, 1997, Paris, Rivages, 2002).

Ce sont des philosophies pour lesquelles la politique ne doit se placer sur la défensive ni par rapport aux modèles de référence actuellement pris à partie, ni par rapport à un pouvoir ou un État quelconque. La politique n'a pas à rendre les citoyens coupables de ne pas accomplir ou ne pas savoir ceci ou cela. Ces philosophies déploient une conception de l'action qui, au lieu de tirer ses ressources de la seule dénonciation de ce qui est en cours, introduit dans les rapports conflictuels la volonté d'ouvrir quelques voies inédites par le jeu

d'interventions locales multiples. L'action ne s'y conçoit plus à partir de sa capture dans un système de distinction, quel qu'il soit : contemplation/action/production (Aristote), théorie/action (Lumières), intention/action (Kant). Dans ces systèmes, elle est placée sur une échelle hiérarchique et dominée. Elle paraît toujours souffrir d'un déficit. Alors que dans les philosophies affirmatives, elle n'est plus secondaire, conçue comme une simple adaptation de la théorie à une diversité d'occasions. Elle travaille à la réflexion des collectivités sur elles-mêmes par le moyen de la fabrication d'écarts entre ce qui est imposé et d'autres mondes possibles, en ouvrant sur de multiples compositions à explorer, toutes conçues comme des moments d'un processus concret universel.

La perspective diffère en ce qu'elle produit une mutation des objets, objectifs et finalités de la politique par rapport aux options classiques et modernes, dans la mesure où ces dernières concentrent l'action sur le seul modèle du combat frontal. Elle rebondit plutôt sur des formes longtemps marginalisées de la « désobéissance politique », sur l'invention de manières de ne pas consentir ou ne pas soutenir (Etienne de La Boétie, 1530-1563, *Discours sur la servitude volontaire*, 1548, Paris, Mille et un nuits, 1995), sur la démarche de biais qui déstabilise les institutions en organisant une dérive infinie (cf. le personnage de Bartleby, dans le texte éponyme de Hermann Melville (Paris, GF, 2000), et l'usage fait de sa formule (*I would prefer not to*, je préférerais ne pas) chez Deleuze) ou le refus intégré des postures précédentes (cf. Sandra Laugier sur les thèses de Henri-David Thoreau et Stanley Cavell (« Je refuse qu'on parle en mon nom »), dans *EspacesTemps, Les Cahiers*, « Evaluer l'évaluation », n°89-90, 2005).

Changement de paradigme ? En se présentant comme des boîtes à outils conceptuelles destinées à favoriser la production de savoirs ou de situations, de telles philosophies ne cessent de nous appeler à l'invention d'un concept d'action inédit, de compositions sociales et culturelles susceptibles de devenir « politiques » parce qu'elles transforment les anciennes références et délivrent de nouvelles possibilités d'universalité. Tantôt elles font résonner une sorte d'évidence : « Il y a toujours au moins une autre chose à faire que celle qui est faite » (Jacques Rancière, *Chroniques des temps consensuels*, Paris, Seuil, 2005, p. 13) Tantôt elles président à la constitution de nouveaux objectifs : « Il faut affirmer la vérité de soi-même » (Michel Foucault,

L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité, II, Paris, Gallimard, 1984). Tantôt elles contreviennent seulement à l'ordre des choses en encourageant l'intempestif (Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minituit, 1990, p. 164) et l'irruptif (Toni Negri, *Le pouvoir constituant*, Paris, PUF, 1997).

Tout n'est pas perdu.

*Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).*

**Quatrième partie
Philosophie de la politique**

6

Le paradigme de l'un.

[Retour à la table des matières](#)

C'est le moment d'ouvrir le deuxième volet de cette tentative de réélaboration de la question de la politique. Le souci en naît de la nécessité de saisir maintenant la distance qui nous sépare des combinaisons, défiances ou aventures conceptuelles édifiées au long d'expériences humaines, soumises à des desseins et des actes très différents des nôtres. De ces expériences, nous ne retenons souvent que des bribes susceptibles de servir d'armes ou de mots de ralliement dans des conflits. Aussi voulons-nous les tirer de ce mauvais pas en en relisant la composition. Il s'agit de rendre compte successivement de ce qui nous sépare du paradigme de l'unité politique fondée sur un parti pris transcendant, du paradigme juridico-étatique et du paradigme utopique. À cet énoncé, le lecteur comprend aussi que la déprise à laquelle nous tentons de nous livrer à l'égard de ces modèles ne tient pas à leur existence passée. Ils ne sont pas dépassés parce que « anciens ». Leur esprit subsiste d'ailleurs dans de nombreux propos ayant encore cours. S'ils n'incarnent plus une tradition digne d'admiration en soi, ils ne fournissent surtout plus un point de vue légitime sur le présent dans la mesure où ils ne permettent pas d'appréhender le lien entre politique, rébellion et histoire. S'en défaire relève donc d'une perspective *contemporaine* qui n'a pas quitté le souci du juste/injuste, de la transformation et du refus de considérer le jeu des forces sociales comme absurde.

Allons donc pour l'heure un peu plus avant dans le paradigme cosmologique de l'unité référé à une transcendance. D'un point de vue cavalier, une première synthèse peut consister à préciser que, dans cet ordre d'idée, la politique – traduite en recherche d'une « essence » liée à une vérité absolue – voit la cité à la lumière du modèle ontologique d'un *cosmos* (ordre et beauté), une figure du monde immuable, centrée, répartissant des valeurs dans un ordre hiérarchique (le plus haut fraie avec le Bien, le plus bas avec le mal ; il y a « naturellement » des âmes d'or, d'argent et d'airain) ou d'un Dieu. Même si les versions grecques, romaines, islamiques et médiévales ne se recouvrent pas et ne commentent pas des problèmes politiques identiques (le Bien, la Fatalité, le droit divin), elles ont pour point commun, outre une certaine confusion entre la morale et la politique, la réduction de la politique à la définition des conditions du meilleur régime politique possible (accompagnée d'une profonde inspiration téléologique concernant la cité, ses exclusions et l'éthos communautaire) confiné à l'horizon d'un bien transcendant (le bien commun grec, l'utilité de la chose publique des romains ou la création divine) qui interdit une pensée positive du changement. Éventuellement assortie d'un exposé portant sur l'art (royal) de bien gouverner (selon la métaphore maritime), en maintenant ce qui est.

La philosophie politique se donne pour objet la cité. La politique implique à la fois une science et un art : une connaissance et une pratique. La fin de la politique est le bien de la cité, le bonheur humain qui résulte de la pratique du beau et du juste cosmique. Aristote, en *Politiques*, I, 1, affirme que la cité est une communauté constituée en vue d'un certain bien, et ici le bien suprême. La cité (*Polis*) est la fin ou la réalisation optimale et le principe d'existence du citoyen (*Politès*). La politique s'attache à réaliser l'excellence humaine au sein d'une communauté ayant pour fin la vie la meilleure déduite de l'ordre du monde. Elle tire donc bien son nom du grec *Polis*, la cité, l'espace de la loi entendu comme une réalité englobante, qui ne sépare ni la société civile et l'État, ni la loi et le bien ou le bonheur. En revanche, elle sépare les êtres (Grecs/barbares, hommes/femmes, maîtres/esclaves...) et elle ne tient aucun compte des individus ; séparation qui se prolonge autrement dans le monde Romain et celui du Moyen Âge : en opposant temporel/spirituel, souveraineté et religion/guerre/production.

Commençons par la *Polis* grecque. Elle s'invente, au cours du VIII^e siècle av. J.C., dans le passage de la royauté mycénienne - avec le personnage quasi-divin du roi et le règne de la rivalité constante - à un système politique dans lequel le medium privilégié de la souveraineté devient la parole, ou ce que l'anthropologue Jean-Pierre Vernant appelle « la mise en commun des actes et des paroles » (*Les origines de la cité grecque*, Paris, PUF, 1962). L'existence de la *Polis* correspond à la naissance d'un mode de vie politique actif accompagné de parole.

Pour parcourir brièvement cette histoire, il convient de rappeler que la démocratie grecque, qui ne résume pas la politique grecque, s'établit au Ve siècle av. J.C., en Attique, ce dont témoignent fort bien Sophocle et Eschyle. Chacun connaît au moins le nom de Solon, et sa « politique » : protection des faibles contre les puissants, abolition de l'esclavage pour dettes (pas de tout esclavage), émergence de l'*isonomie* (égalité devant la loi, droit de chacun de défendre sa cause). Voire celui de Clisthène : reconnaissance institutionnelle du *Démos*, établissement de l'assemblée des citoyens organe suprême de gouvernement, abolition des tribus héréditaires, instauration de l'*isegoria*, le droit égal à la parole.

En se donnant pour objet la cité, la politique la pose « une », une absolument et sans différence (Platon), ou une dans une harmonie hiérarchisée des différences (Aristote). En tout cas, il s'agit du « meilleur ordre » relatif à un monde hiérarchisé et finalisé (éternel). Si on y traite du multiple et de l'un dans la cité, c'est aussi pour éliminer la multitude, sachant que l'un a une fin morale. La politique est invention de la cité (dont on doit chasser les conflits, le multiple). La politique se prolonge toujours en une théorie du lien entre l'action politique visant le pouvoir et l'éducation du citoyen (jamais de la citoyenne). On fait de la politique parce qu'on pense que ce qui est n'est pas ce qui doit être et que ce qui doit être, c'est l'unité et l'harmonie (conçus en fonction du modèle du *cosmos*) ; nul expert ou spécialiste de la politique dans cette conception. Ces deux options accompagnent la formation du citoyen.

Dans la version de Platon (428-347 av. J.C.), cette dernière est destinée aux futurs chefs d'État (*République*). Elle consiste à montrer que ce n'est pas parce qu'on se contente de vivre dans une cité qu'on vit dans la rigueur et de façon civique. Ce n'est pas parce qu'on est élu

qu'on est un « bon » homme politique. Enfin, ce n'est pas non plus parce qu'on commande ou qu'on règne qu'on est un véritable homme politique. On peut avoir ce nom, sans être capable de quoi que soit, sauf d'égarer la cité (désunion). Le critère du politique est celui de la possession d'un savoir spécifique, capable d'aider à résoudre les problèmes de la cité. Le législateur (qui sera plutôt un philosophe-roi, un dirigeant éduqué connaissant le vrai et le juste) doit posséder une véritable compétence. Il doit être doué « d'une science véritable » du tissage politique (*Le politique*, 293c, et *Alcibiade*) susceptible de rendre la cité à l'unité, au prix d'exclusions. Puisque telle est l'orientation, et que ce sont les Grecs qui nous offrent la première théorie des régimes politiques ainsi que la définition de la plupart des noms de régimes, le choix du meilleur régime n'est pas difficile à accomplir. Il s'opère presque négativement. La démocratie est évidemment le pire d'entre eux. Elle coïncide avec le règne de l'opinion (qui a mis Socrate à mort) que les démagogues manipulent sans cesse à partir de l'insatiable désir. Elle est incapable de promouvoir la raison. L'égalité qu'elle encourage s'identifierait à une égalisation néfaste des intérêts et des fonctions. Elle éloigne de la vraie justice, celle que propose le *cosmos* (hiérarchisé), sur le modèle duquel le politique doit reconstruire la cité (*Callipolis*), tout en assurant, par l'éducation civique, la prééminence de son âme en chaque citoyen.

Dans la version d'Aristote (384-322 av. J.C.) faire de la politique ne peut consister à élaborer une cité parfaite. Il faut partir de ce qui est seulement, le monde contingent. Et chercher le mieux de ce qui est possible, au sein des cités réelles. Il établit ainsi une pluralité de modèles envisageables de cité (à partir d'un inventaire des constitutions en vigueur : Sinope, Cyrène, Marseille, Chypre, ...). La politique consiste aussi à considérer que l'on ne doit pas seulement vivre (besoins) mais vivre bien, c'est-à-dire donner à l'existence humaine la forme d'une *polis*, d'une cité, susceptible de viser le Bien le meilleur (premier dans l'ordre de la perfection), par rapport à sa situation. Elle doit tirer le meilleur parti possible de ce dont elle dispose (autarcie). Quoi qu'il en soit la cité sera toujours affaire de lois (de commun, d'unité d'une pluralité, d'existence de fins communes) et d'amitié, puisqu'elle favorise la justice. Enfin, la politique est une affaire de « prudence » (délibération rationnelle), à laquelle les citoyens peuvent s'éduquer (*Ethique à Nicomaque*).

Quant au pouvoir politique, il a une spécificité. Nul ne doit le confondre avec le pouvoir parental ou le pouvoir magistral. Il s'exerce sur des hommes « libres » (les Grecs), consentant à être dirigés. Certes, il s'exerce dans un contexte où le jeu des opinions doit être pris en compte. Aristote réfute largement Platon. Vouloir une unité close de la cité, sans différences, contribuerait à diminuer la place des citoyens. La cité doit sans cesse relier le peuple et les élites politiques. La justice en dépend. Le meilleur régime politique pour la majorité des cités est donc le régime constitutionnel, le régime mixte, où les intérêts de chacune des parties de la cité sont préservés et jouent un rôle.

N'imaginons cependant pas que cette perspective d'une cité-une modélisée et exclusive soit demeurée sans contestation. D'autres philosophes se sont donnés des moyens de détisser l'homologie cosmos-cité. Épicure montre que la soi-disant harmonie de la cité n'existe pas. La guerre règne partout. Les Cyniques grecs, qui constituent une école philosophique dont la figure la plus marquante est celle de Diogène (413-327 av. J.C.), ne cessent de démystifier la cité. La vraie franchise du cynique constituant une force de résistance absolue contre les fausses valeurs, il récuse toute illusion d'unité, quand il ne refuse pas le partage nature-culture (animal-homme), Grecs-barbares sur lequel la cité se fonde. En ce sens, il s'oppose directement à Aristote pour qui « l'homme est par nature un être de cité », et tout homme qui se refuserait à intégrer une cité serait un *idiotès* : un être qui s'isole et meurt sans le secours des autres, qui s'aperçoit vite qu'il ne peut se suffire à lui-même (être dégradé, il n'a ni clan, ni loi, ni foyer, *Politiques*, I, 2, 1253a).

La proximité fondamentale de ce qui vient d'être dit avec la théorie islamique du pouvoir (Al-Fârâbî, *La philosophie de Platon*, IXe siècle) et la théorie médiévale du droit divin ne doit pas masquer les différences. D'autant que la période médiévale déploie plusieurs registres de pensée politique religieuse. Strictement parlant, il ne convient pas de confondre la théocratie (hégémonie de l'Église) et le droit divin (directement articulé à la *Bible*). Ce dernier sollicite une doctrine du droit surnaturel : « Tout pouvoir vient de Dieu », répète-t-on au Moyen Âge d'après Paul (*Épître aux Romains*, XIII,1). Dieu seul est maître de l'alliance (unilatérale) qu'il instaure avec les peuples comme on le voit dans la royauté davidique : « Le droit divin vient de la Grâce » (Thomas d'Aquin, 1225-1274). Parfois il leur accorde des

rois (en lien direct avec lui : le roi est ministre de Dieu, il ne tient son pouvoir que de lui, cf. Bossuet, *Politique tirée des Ecritures Saintes*, 1709), parfois il les encourage à nommer des rois (dès le XVI^e siècle, le peuple pourrait retirer son pouvoir au mauvais prince). Mais, la cité-une rejette les Infidèles.

Dans la version médiévale classique, en cette alliance, Dieu privilégie son Église, à laquelle il donne l'autorité (le spirituel, le pastorat) parce qu'elle détient les clefs du royaume des cieux, tandis qu'il réserve le pouvoir aux rois (le temporel). D'où l'onction des rois, et la pyramide monarchique imitant le gouvernement du monde par Dieu. En foi de quoi, le roi devient le père de ses sujets et des peuples (analogie entre le pouvoir paternel et le pouvoir royal que les Hobbes, Montesquieu, Rousseau et *alii* s'acharneront à repousser). Encore cela ne permet-il pas aux rois d'accomplir n'importe quoi, puisqu'on peut toujours estimer que le roi se comporte injustement et qu'il transgresse alors la volonté divine : « Le gouvernement tyrannique n'est pas juste parce qu'il ne tend pas au Bien général, mais au bien particulier de celui qui gouverne » (Thomas, *Somme Théologique*, VI, 96 art. 4), ce qui n'autorise pas le peuple à le renverser, seul Dieu peut le faire.

Là encore, le statut des penseurs politiques renforce la théorie proposée. Ils sont presque tous clercs. Au demeurant, on trouve quelques résistances internes à ces pensées (Abélard, Luther), mais une seule comme celle de Christine de Pisan (1364-1430), auteure de la *Cité des Dames*, élevant la dignité des femmes en rempart contre la théocratie.

À une époque où l'on semble discuter couramment de la nécessité de restaurer de la transcendance – autrefois comprise comme une forme d'aliénation - et de l'unité dans des sociétés dont on considère qu'elles sont dispersées, le détour pratiqué ici est éclairant. Il rappelle que si on ne doit pas confondre référer à une transcendance et restaurer une vertu transcendante de la politique par rapport à l'immédiateté et au quotidien, il reste que les deux démarches éloignent les citoyens de la politique. Il souligne de surcroît que les politiques de l'unité sont exclusives. Sans doute est-ce ce pourquoi nous fabriquons du « sans papiers », des frontières, des camps de rétention...

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Quatrième partie
Philosophie de la politique

7

Le concept moderne d'État.

[Retour à la table des matières](#)

Déprise encore, cette fois à l'égard de ce qu'on appelle le paradigme juridico-étatique. Ce dernier est *moderne*. Il rompt avec le précédent (cf. Gérard Mairat, *Le principe de souveraineté, Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard, 1997). Il coïncide avec le « désenchantement du monde » : la chute de l'idée de *cosmos* (Copernic-Galilée), la crise de la conscience européenne, la dissociation de la morale et de la politique, la mise en cause de l'argument d'autorité, la primauté inédite du sujet-individu moderne ainsi que de l'histoire-progrès. Il est explicité par les notions d'État (dérivé du verbe latin *stare*, se tenir debout, tenir bon, faisant signe vers un agencement humain, non divin, qui perdure malgré la finitude), de citoyen (origine et garant de la loi), de droit (espace de la loi, ouvrant sur les droits de l'homme) et de liberté (raison d'être de la politique). Contre l'absolutisme, la puissance attachée à une personne concentrant tous les pouvoirs, défendu par Bossuet (*Politique tirée des Ecritures*, 1680), il dresse une nouvelle scène publique : celle d'un corps politique censé asseoir seul une souveraineté étatique. C'est ainsi que l'explique Jean Bodin (1529-1596) dans *Les Six livres de la Répu-*

blique (1576). Une scène qu'il convient de rediscuter de nos jours (Jacques Derrida, *Discours à Strasbourg*, le 8 Juin 2004).

Néanmoins, ce ne sont pas les Machiavel, La Boétie, Baruch Spinoza (1632-1675, *Traité politique*) qui retiennent notre attention. Certes, ils souhaitent donner « des règles à la politique » qui ne se confondent ni avec la religion ni avec la morale. Mais ils ne se rallient pas à une politique de l'unité de la cité par la médiation d'un contrat social pensé en lien avec un « état de nature ». Or la conception juridico-étatique de la politique s'ancre dans une telle perspective.

Résumons là. La politique, qui se coule dans une nouvelle équation (autour des concepts de souveraineté, identité, liberté, citoyenneté, tolérance, laïcité, territorialité), pense la cité à partir d'une convention qui suspendrait les dominations et les violences. La constitution du droit - rapport à l'autre sans référence à une transcendance, structuration de la coexistence, réglementation de l'échange réciproque et position d'universalité - devient, par un acte de parole fondateur, l'élément central de la politique. Cette dernière est pensée sous la condition d'une exaltation de la volonté du sujet-citoyen (libre et activé en direction du droit) et de l'État (pouvoir commun et éthicité). Comprendons que cette pensée de la politique, sous le sceau de l'unité synthétique du « peuple », constitue une pensée du pouvoir, centrée sur le tissage politique d'une identité et d'une universalité abstraites à partir d'un monopole de la décision politique par l'État.

Dans cet ordre d'idée, invoquer un contrat originaire, fondateur des droits, renvoie à un acte polémique à l'égard du pouvoir royal. Simultanément, l'idée de contrat repose sur l'évocation d'un degré zéro de la politique dans un ordre génétique. Elle pose une pensée de ce qui doit être politiquement et de ce pourquoi cela doit être, qui s'oppose à la théorie de l'Alliance imposée par Dieu (à quelques-uns), à l'idée d'un ordre naturel hiérarchisé et finalisé (*cosmos*).

Il reste évidemment possible de souligner que cette idée de contrat trouve sa source d'inspiration dans le contrat économique (utile, échange) et les contrats privés (donation, mariage), ainsi que le rappelle Hobbes (*Léviathan*, I, 14), mais à condition de bien saisir la différence entre ces contrats (cf. Rousseau, *II^o Discours*, II^o partie ; Kant, *Théorie et pratique*, II).

Dès que l'on a compris comment cette figure du contrat est pensée (faire d'une multitude un peuple en ancrant le corps politique dans la volonté et donc la liberté), il est clair que cet artifice n'a de signification qu'entre des égaux. D'ailleurs, afin de mieux renforcer cette idée, les premiers théoriciens du contrat appuient leur thèse sur le détour par une origine, un « état de nature » destiné à confirmer l'égalité à légitimer.

Là encore, il s'agit d'une fiction méthodologique, d'un concept polémique soulignant le refus de référer la politique à Dieu. La preuve de son statut de fiction réside dans le fait qu'on peut le décliner sous deux versions : – Une version pessimiste : Hobbes, dans *Léviathan*, décrit l'ensemble des dispositions naturelles, actives et égales en tout être humain. Dans cet « état de nature », chacun n'obéit qu'à ses impulsions (qui rendent possible la conservation de soi), ce qui implique rivalités, vanité, du fait de la rareté des objets. Par conséquent, guerre de chacun contre soi et contre chacun. C'est un état égal mais pénible à supporter, dominé par la crainte de la mort violente et la nécessité d'y renoncer au plus vite au profit d'une égalité garantie par le droit. – Une version optimiste : John Locke (1632-1704), dans le *II^o Traité du gouvernement civil*, affirme au contraire que cet état de nature - état idyllique d'égalité, sorte de communisme primitif, dans une liberté régie par un droit de nature s'imposant également à chacun - dessine les droits subjectifs que le gouvernement devra garantir lorsqu'il sera établi (se conserver soi-même et préserver l'égalité).

Il n'empêche que pour tous, il s'agit d'autant moins d'un état réel qu'il faut toujours en sortir. Le droit naturel porte à des conflits incessants : chez Hobbes, les conflits suscités par le désir ; chez Locke, les conflits suscités par les criminels, qu'aucun juge ne peut condamner. Ce qui explique pourquoi Spinoza en fait la critique – l'« état de nature » n'est pas un état premier duquel il faudrait sortir, c'est la société même : « Toujours, et en tous lieux, les hommes qu'ils soient barbares ou policés, nouent entre eux des relations et forment une société organisée d'un genre quelconque » (*Traité politique*, I, § 7). Comme Montesquieu, (1689-1755) qui, s'il y a recours, dans *L'esprit des lois* (1734, I, 3), pour poser 5 éléments de son raisonnement, la reconnaissance de Dieu, la tendance à la paix, la conservation de soi, la sexualité, le désir de vivre en société, refuse toute théorie du contrat au profit d'une théorie de l'histoire.

En définitive, il faut instaurer une autorité publique légitime garante de l'égalité. De là l'idée de contrat. Le contrat passe pour un événement (de parole) qui marque l'avènement du corps politique (réfutant la nature, la force), ou calme la crainte de la mort violente. Il est tout à fait possible de le traiter comme une Idée, non comme un acte effectif et datable, exposant une origine logique de la politique et de l'État. Il a pour ressort le durable (il est signé une fois pour toutes), le sacré (il ne peut être défait une fois produit de manière mutuelle et réciproque) et la publicité (principe du droit public, cf. Kant, *Paix perpétuelle*, 2^o appendice). L'idée de contrat permet aussi d'opposer agrégation et association, indépendance et liberté.

Le contrat offre l'image d'une opération qui se déroule entre individus-citoyens (ce sont les membres de ce qui devient aussitôt un peuple qui sont liés par des formes contractuelles). Il n'y a pas de contrat entre le peuple et les pouvoirs publics (pour Hobbes c'est une délégation, pour Locke un *trust*). Enfin, en dernier ressort, l'idée de contrat implique deux conséquences différentes : - celle de l'État conçu comme stable, d'ailleurs en vertu de l'étymologie du terme ; - celle que cette forme n'est pas dépassable (ce qui transmue le concept de contrat en une idée annule l'histoire tout en la posant comme premier moment nécessaire).

Cette théorie politique, à l'époque évidemment inédite et féconde dans son opposition à la monarchie absolue (publicité vs secret) et à la théorie du droit divin (volonté vs Dieu), se déploie à partir d'une anthropologie non moins révisée par rapport à l'ancienne théorie des créatures divines : les hommes sont traversés par des passions, des désirs et des erreurs (impliquant des conflits et une approche de la guerre dans une dimension paradoxalement positive), ce qui revient à introduire le paradigme de l'intérêt et de l'utilitarisme dans la réflexion politique (cf. John Stuart Mill, *L'utilitarisme*, 1861, Paris, PUF, 1998). Simultanément, elle renouvelle la pensée de la paix. Elle affirme que l'unité du peuple est nécessaire pour que la paix et la sécurité s'instaurent, en refoulant la violence dans un ordre prépolitique. Elle se dote d'ailleurs d'un autre appareil de réflexion confinant à l'énoncé des Droits de l'homme (version 1789 ou 1948). Au lieu de s'appuyer sur un ordre du *cosmos*, elle se canalise sur l'étude d'un ordre des causes (excluant un ordre divin). En ce sens, la question de la politique n'est plus celle de l'ordre le meilleur, mais celle de

l'avenir probable et désirable, d'une l'histoire à entreprendre et à achever, et aussi celle de l'éphémère (tout est placé sous le signe de la mortalité). Encore ce rapport de gommage de la violence interne au politique contractuel se rejoue-t-il au niveau du rapport entre les peuples : il y a aussi un état de nature (état de violence) entre les peuples, qui requiert la possibilité d'un contrat international de paix (promesse de la SDN puis de l'ONU).

L'État est la forme ultime de la cristallisation de la liberté d'après des lois. De là le vocabulaire de l'artifice pour penser le contrat et l'État, puisque « artifice » signifie « fait par la main de l'homme ». C'est la sphère du pouvoir qui garantit la liberté résumée au droit. Avec l'État, avec la construction de l'État comme structure artificielle, s'organise par conséquent un quadruple couplage : 1 – la référence à l'État, conçu comme foyer d'autorité souveraine et garant du droit ; 2 – un rapport entre État et répartition-séparation des pouvoirs ; 3 – une opposition entre l'identité de l'État (et d'un sujet blanc, masculin) et le refoulement de l'altérité ; 4 – une émergence de la représentation démocratique (confusion État et démocratie).

Cela induit deux difficultés : une pensée péjorative d'autres sociétés (sociétés sans contrat : « sauvages » bientôt tournées en « primitives » en lien avec la colonisation) et une pensée paradoxale de la « fin de l'histoire » (l'histoire s'accomplit sous la forme d'une révolution et défait l'Ancien Régime, mais une fois l'État réalisé, elle doit s'arrêter).

Machiavel a bien observé l'enchaînement ([*Le Prince*](#), chapitre 9) : la politique s'instaure comme scène des institutions et de la loi sur laquelle les conflits (le désir insatiable) sont transposés en parole pour subir un arbitrage. La société (qui a cessé d'être perçue comme une communauté allant de soi et qui a renoncé à se penser dans l'éternité) requiert une volonté politique susceptible de la fonder en un corps politique autonome. Le politique est une instance supérieure de la société.

En un mot, à partir de l'image d'un groupe humain voué à la concurrence universelle (modèle du marché généralisé), à la guerre incessante de chacun contre chacun (au danger perpétuel de mort violente et des maux suscités par l'appétit de domination), il s'agit de démontrer que, grâce à une conduite sage et au calcul des intérêts, la dyna-

mique concrète des raisons et des pratiques humaines peut contribuer à la constitution d'un pouvoir souverain positif, c'est-à-dire à l'institution du droit civil, de la liberté moderne. On peut affirmer que le dessein de Hobbes est de persuader les hommes qu'ils ont besoin de reconnaître un souverain et que ce dernier doit être revêtu de la fonction de préserver l'égalité « naturelle » des hommes, tout en interdisant la guerre. C'est-à-dire un souverain (unique, unifiant) capable de maintenir les activités de chacun dans les limites d'une concurrence pacifique.

Dès lors, la loi par laquelle s'exprime le souverain est profane. Elle est un principe d'ordre, puisque c'est par la loi que le souverain maintient l'union des citoyens dans l'État et leur sujétion. Seul moyen de garantir la sûreté, la loi est la volonté du souverain usant de sa puissance. Elle est la forme immanente à l'existence humaine civile. Elle est la condition de la civilité, ce par quoi le corps politique est constitué. Elle a une double fonction : morale et pragmatique. Elle est au service du juste et de la paix dans l'État. Elle exprime donc l'essence de l'État : union des individus au sein d'un même corps et leur sujétion à la même norme.

Il convient cependant d'avoir à l'esprit que le « peuple » n'est pas la « multitude » dont tout le monde se méfie. Si la notion de « peuple » l'a emporté sur la notion de « multitude », c'est que la première est intimement corrélée à celle d'État. Si Hobbes et Spinoza sont les pères de ces deux vocables opposés, c'est aussi parce que pour le premier le peuple ne saurait pas être autre chose que l'invention de l'État (qui a le monopole de la décision politique) contre la multitude, tandis que pour le second, la pluralité doit persister comme telle sur la scène publique, dans l'action collective, et dans la prise en charge des affaires collectives, sans converger nécessairement vers un un-identité. Pour Spinoza, la multitude est même la clef de voûte des libertés civiles.

Une dernière chose : on ne peut négliger les efforts accomplis de nos jours pour revaloriser ce paradigme, ou pour le sortir de la figure du citoyen-sujet absolu et pacifique, à la lumière notamment de la puissance assimilatrice de l'État. C'est le cas des travaux de Jürgen Habermas (et de l'École de Francfort dans sa version contemporaine) dans ses recherches sur l'agir communicationnel, celui de Hannah Arendt dans sa perspective d'une démocratie assise sur la pluralité, la

publicité et l'existence d'un sens commun originaire, voire de John Rawls (1921-2002, *Théorie de la justice*, 1971, Paris, Seuil) qui rejoue la scène du contrat social primitif sous un « voile d'ignorance » (nul n'y sachant la position qu'il occupe pour décider des règles communes).

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Quatrième partie
Philosophie de la politique

8

Contrat, citoyen et religion civile.

[Retour à la table des matières](#)

Qui isoler parmi tant d'exemples envisageables d'auteurs d'une théorie de la politique ne confondant plus le légitime et le sacré ? Quels critères utiliser pour le distinguer ? S'agit-il de mettre en avant la seule théorie du contrat ou plutôt d'en déployer la loi intime ? Telle est la voie que nous choisissons, qui nous fait mettre le doigt sur une machine de langage qui produit, compose et propulse des concepts susceptibles d'opposer au droit divin un peu d'action effective et une nouvelle considération du droit.

Consacrons donc un bref exposé à la théorie de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), dont il est aisé de remarquer qu'elle s'exprime dans des mots qui inventent la situation en même temps qu'ils la décrivent. Elle dispose d'une intelligence rhétorique qui interdit de persévérer à attribuer à la puissance royale l'autorité de la parole. Rousseau a à ce titre un sens de la puissance imminente de la parole qui compte dans le destin de sa conception de la politique. Il pense dans l'espace de ce qui est à *dire* et à *faire*, et non dans l'espace de ce qui *est*.

Au vrai, dans *Du contrat social, Ou des principes du droit politique* (1762, CS), il procède à la rédaction de « principes du droit politique » (inspiration newtonienne), tout en soulignant que ce geste est identique à celui de former un corps politique. L'écrivain se fait créateur de celui qu'il appelle de ses vœux. Encore Rousseau, ne se confond-il ni avec l'homme d'action, ni avec le gouvernement (CS, L.I). Il fait mieux. Il propose d'expliquer ce qui doit être fait. La politique est bien située du côté de l'action, et d'une action qui rend libre.

Rousseau se défait de tout recours à la nature en politique. Il n'y a donc ni cité, ni domination, ni obéissance naturelles. Il n'y a pas non plus de droit naturel ou de norme du droit prépolitique. Le droit ne vient pas de la nature, il n'y a pas d'état de nature, et les seules choses naturelles sont le sexe et la famille, mais elles ne font pas droit (CS, L.I, ch. 1 et 2). Toutes choses humaines reposent sur des sociétés. Nous prenons les hommes tels qu'ils sont, donc dans des sociétés, au demeurant injustes. Et des hommes qui souvent ne pensent qu'à l'utile. Autrement dit, il s'agit de chercher dans l'ordre politique lui-même ce qui pourrait être producteur de la liberté.

Rousseau répartit son raisonnement en quatre temps :

Livre I : Enoncé des principes concernant la formation de l'État, son fondement légitime et sa finalité (former et unir) ; *Livre II* : Les éléments constitutifs de l'État (la souveraineté ou la volonté) ; *Livre III* : Le gouvernement de l'État ; *Livre IV* : La cohésion de l'État.

La notion de corps politique devient centrale. Disons en première approche qu'elle renvoie directement à la question de la construction et du fondement de l'édifice politique. Plus généralement à la perspective de l'artifice (l'État est l'ouvrage de l'art (CS, III, 11), encore l'auteur préfère-t-il le terme « conventionnel ») et de la volonté qui seule peut déboucher sur une théorie du contrat susceptible d'abolir toute possibilité de référence à la nature. Il n'y a de droits qu'après le contrat. La liberté, l'égalité, la sûreté n'ont de signification que dans le droit politique.

Et certes, « L'homme est né libre et partout il est dans les fers ». Cette formule ne pose aucun problème, si on n'ajoute pas, malgré

Rousseau, « par nature », en l'enfermant dans la perspective du droit naturel. Il faut lire la formule telle qu'elle est donnée : Le passé composé ne signifie pas que l'homme a été libre et ne l'est plus. Il a la valeur du parfait latin qui énonce un résultat acquis. L'homme est de droit libre. Par différence simplement avec le présent ponctuel qui est précaire : il est dans les fers. Cette formule est même terriblement polémique, si l'on songe que les Grecs ne le savent pas (seul l'Athénien est libre). Les Chrétiens non plus : les hommes ne sont libres que devant Dieu. Les aristocrates non plus : seuls, ils sont libres. En un mot, par cette formule, Rousseau rend la liberté indépendante du statut social, de la naissance, de la classe, de la religion, ... La liberté n'est pas un privilège, mais un droit. On ne peut confondre l'homme et la position qui lui échoit.

C'est ainsi que la politique devient inséparable de la théorie du contrat : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » (CS, I, 6). Il est question surtout de penser l'origine du corps politique, en fondant en droit l'autorité légitime de l'État souverain et de lui donner une figure. Bref, une association plutôt qu'une agrégation d'humains ; une association qui assure la cohésion et la sûreté ; promeut la propriété par chacun de soi-même (anti-esclavagisme) ; et dessine une force commune, le lien social. Attention, l'énoncé de ce pacte relève d'un problème de droit, non d'un problème de fait. Il n'y a pas de période de l'histoire qui lui corresponde : « Bien qu'elle n'ait peut-être jamais été formellement énoncée ».

De plus, ce pacte ne consiste pas en une soumission aux autres, ou en un échange avec les autres. Le pacte place chacun sous la direction de sa propre volonté. Et chacun s'unissant à tous n'obéit finalement qu'à soi-même (CS, I, 6). Dans le contrat social, il y a acte réciproque de chacun et des particuliers au tout. « Chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même », se trouve engagé sous un double rapport : comme membre du souverain et comme membre de l'État (CS, I, 7). Le pacte est un engagement du public envers les particuliers, mais le souverain n'est formé que des particuliers qui le composent, donc chacun ne contracte qu'avec lui-même.

Dans le contrat, la multitude est réunie en un corps (CS, I, 7). L'intérêt du souverain et les intérêts des membres se confondent : « Le souverain par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être ». Voilà qui détermine comment l'état civil pourrait ne plus être régi par la servitude ou la contrainte (une autorité dite naturelle ou divine, la force). La « machine politique artificielle » (CS, I, 7 ; III, 11) qu'est l'État doit fonctionner à l'égalité et à la liberté. Par différence avec Thomas Hobbes, chez Rousseau, le peuple ne produit pas le souverain hors de lui, mais en lui-même. L'État c'est le peuple en tant qu'il observe les lois, c'est l'ensemble constitué par les hommes eux-mêmes ayant contracté.

Le seul rapport tout-parties ne peut rendre compte de la nature complexe du corps politique. Le corps politique est d'ailleurs envisagé sous un double rapport : en tant que souverain et en tant qu'État (en tant que corps actif et constituant, ou en tant que passif et constitué). Il y faut donc l'action du législateur (fût-il collectif), organisant le corps politique, dont l'action consiste à « transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être » (CS, p. 381).

Le corps politique a une constitution, c'est le résultat d'un processus de création artificiel. Les individus qui en font partie vivent libres. Tout ce qui se fait dans cet état doit être réglé par la considération publique. En un mot, l'action du législateur tombe aussi sur les mœurs, non pas celles qui caractérisaient l'homme dans l'état de nature, mais celles qui découlent de la transformation radicale de l'homme naturel, lui conférant une seconde nature. Résultat donc d'un processus de création artificiel, les mœurs d'un peuple configurent sa nature sociale (CS, II, 12).

Le souverain, pôle actif du corps politique et organe de la pratique décisionnelle des citoyens, ne peut être engagé sous le rapport qui caractérise l'État ou l'ensemble des particuliers. Il n'est pas lié par ses lois puisque le rapport de soumission aux lois définit seulement les sujets du corps politique. L'État est un tout, et le souverain aussi ; le citoyen est une partie, tout comme le sujet. Mais il semble qu'il y ait un tout qui soit plus un en ce qu'une même volonté l'anime et qu'il y ait une partie qui soit plus totalisante et moins particulière. On l'observe bien lorsque Rousseau insiste sur l'opposition entre « com-

munauté » et « corps politique ». Il refuse de céder aux communautés, au profit du corps politique (le corps politique instaure la déliaison des communautés, il s'agit de se délier des subordinations de fait au sein d'une liaison sans cesse réinventée).

Et le dernier terme technique de cette logique politique vient maintenant en avant : Le souverain. Ce n'est évidemment plus un homme. La signification du terme est totalement déplacée. On ne peut dissocier le souverain du peuple. Le souverain, c'est le peuple en tant qu'il fait les lois, c'est un être collectif (CS, (II, 1), tandis que l'État, c'est le peuple en tant qu'il observe les lois. Il s'exprime sous la forme de la volonté générale, la volonté ayant pour objet le bien et l'intérêt communs et s'exprimant par un vote auquel prennent part chacun des citoyens. La source de la volonté générale est le peuple. Son objet : l'intérêt commun, le commun. Son expression : la loi. La volonté générale produit un seul corps, une seule volonté, et cette volonté est une (ce n'est pas une addition). D'où la différence entre volonté générale et volonté de tous : « La plus importante conséquence des principes ci-devant établis est que la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de cette institution, qui est le bien commun ».

Il convient maintenant d'approfondir successivement trois points essentiels.

- *Qu'est-ce qu'un peuple ?* Un peuple ne l'est pas par nature, ou par désignation (divine). Il n'y a de peuple que dans une délibération publique (acte). C'est ce pourquoi le *Contrat* examine l'acte par lequel un peuple est un peuple. C'est un acte qui le fait tel, une première convention fondatrice (CS, I, 5). Mais attention : cette convention ne peut consister à obtenir de chacun qu'il cède sa liberté à une tierce personne (comme chez Hobbes). Des hommes asservis à un seul ne font pas un peuple ; dès lors qu'un peuple se soumet ou promet d'obéir, il se dissout. En revanche, par le contrat, on ne peut plus dissocier le souverain du peuple. Le peuple devient un tout indivisible.

- *Comment faire de l'homme un citoyen ?* Il y faut une éducation (qui ne soit pas uniquement un apprentissage fonctionnel). Rousseau l'expose dans deux textes différents : l'article *Economie politique* destiné à l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, et paru en 1755 (tome

V) ; et *Emile ou de l'éducation* (1762), ce traité complet qui promet un futur citoyen vertueux. Sur le plan politique, l'auteur affirme que l'éducation (générale) doit être prise en charge par l'État, sous la forme d'une éducation publique. Cette éducation a à sa charge de changer les inclinations de l'individu et de les orienter vers son devenir citoyen. Comme éducation des mœurs (instruction, exercice à la vertu, élévation à l'universel), elle contribue à déployer les rapports mutuels entre les individus, futurs citoyens. Elle s'attache par conséquent à contenir les intérêts personnels, à ouvrir sur le tout de la cité, à apprendre le respect des lois et l'exercice des devoirs.

- *Comment maintenir la cohésion de l'État ?* Il faut croire que Rousseau pressentait les difficultés inhérentes au devenir citoyen. Après avoir longtemps hésité, il ajoute un dernier chapitre (CS, IV, 8) au *Contrat*, portant sur le statut politique d'une religion civile. Effet curieux : cet ultime chapitre paraît peu compatible avec un ouvrage qui, en rompant avec la théologie, en instaurant un nouveau concept de souveraineté, semble s'ancrer dans l'idée d'autonomie des citoyens. Cela signifie-t-il que Rousseau renonce à la fin à ses propres développements et fait reposer son édifice sur une proposition d'inspiration religieuse ? Est-ce seulement une concession à l'époque ? Soumet-il le religieux au politique ou l'inverse ? Ou enfin, aveu d'un échec ? Toujours est-il qu'en inventant une idée de profession de foi (civile, nationale), on semble projeté dans un autre univers. Celui d'une religion civile – on y était habitué pour d'autres régimes politiques depuis la *République* de Platon (eugénisme, musique, théologie) - destinée à remplir la fonction d'entretien d'une cohésion sociale exclusive (par droit du sol cependant). Elle doit consolider l'existence civile, donner au lien moral une force intérieure. Cette religion civile s'organise autour de célébrations de l'unité, de serments, de fêtes populaires, de distinction de chacun selon ses mérites, toutes formes de mise en commun destinées à éviter la dispersion des citoyens par leur concentration sur leurs seuls intérêts particuliers. Rousseau corroborait-il d'avance les propos de Pierre Legendre : « On n'a encore jamais vu gouverner une humanité, quelle qu'elle soit, sans cérémonies, sans la musique, les chants ou le silence sacré, sans un appareil de célébrations, dont la fonction est d'aménager le vide symbolique, c'est-à-dire de faire face à l'Abîme majuscule, l'opacité des origines, en parlant par le message rituel l'imparlable des fondements

du discours » (Pierre Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*, 1999, Fayard, p. 70).

Du Contrat social, immédiatement décrété de saisie (et brûlé), met entièrement l'accent sur l'idée d'une totalité harmonieuse et transparente à soi, qui ne doit rien à Dieu et au roi. L'effet fut rapide, même si on note que c'est après 1789 que le *Contrat* devint une œuvre majeure. Vu de notre point de vue cependant, le *Contrat* oblige à ne concéder, dans la construction du tout, aucune place à la multitude, sinon à lui assigner un lieu hors contrat. La totalité juridico-étatique glorifiée (au demeurant non totalitaire) fait assurément seule la substance des citoyens.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Quatrième partie
Philosophie de la politique

9

Des utopies ou de l'utopie ?

[Retour à la table des matières](#)

Par ce dernier article portant sur des thèmes de philosophie classique, nous concluons ce deuxième volet d'analyses destinées à faciliter la réélaboration de la question de la politique aujourd'hui. Nous le consacrons à la pensée utopique, dans la mesure où elle constitue un genre politique classique spécifique et original, et où elle est au centre de discussions contemporaines. Contrairement à ce que prétendent ceux qui voient des utopies dans la pensée grecque, une telle pensée est *moderne*, dans la mesure où non seulement elle choisit comme centre de référence non pas la *phusis* (la nature) mais la *polis* (la cité), donc la volonté et la raison humaines, mais encore elle dessine une histoire à accomplir, un avenir vers lequel tendre.

De plus, dans sa première version, elle se manifeste sous la forme de grands récits continués et sensés, déployant une représentation anthropo-téléologique de l'histoire : l'homme y vise une sorte de fin de l'histoire, un nouveau monde sans conflit ni contradiction, accessible grâce à un progrès (*progressus* : marche continue qui procède par degré) linéaire et continu. On consultera à cet égard non seulement le *Dictionnaire des Utopies* (Michèle Riot-Sarcey, dir., Paris, Larousse, 2002), mais aussi *Le Récit utopique* de Pierre-François Moreau (Paris,

PUF, 1984), chaque ouvrage soulignant que « l'histoire moderne fut une fabrique prolifique de modèles de sociétés bonnes » (Zygmunt Bauman, *Vies perdues*, 2004, Paris, Rivages, 2009).

Utopia, mot grec (*u-topos*) cependant inconnu du grec antique, a été forgé en 1516, par construction analogique. Sa signification est volontairement ambiguë : non lieu (*ou-topos*) ou bon-lieu (*eu-topos*). Mais ce qui importe, c'est sa forme littéraire (celle du détour ou de l'allégorie), dans la mesure où elle est choisie pour exposer un projet politique critique, énoncer la possibilité d'un autre monde et exercer le lecteur à prendre des distances avec la réalité politique présente. Ce récit engage dans une dialectique : passé, présent, avenir. Il ouvre une démarche conquérante sur le lieu et le temps ; autrement dit, comme le souligne Charles Renouvier, au XIX^e siècle, dans son ouvrage *Uchronie (l'utopie dans l'histoire)*, toute utopie est à ce titre hors-temps, *u-chronos*. Il remplit la fonction d'élaboration d'un principe d'espérance par rapport aux difficultés du présent (Ernst Bloch, 1885-1977, *L'esprit de l'utopie*, 1918, Paris, Gallimard, 1977).

Cependant, le discours utopique n'est pas un discours sur l'âge d'or, entendu en un sens technique. Ces deux types de discours sont inverses l'un de l'autre. Si le second (l'utopie) est soutenu par une idée du temps et peut-être de l'histoire (conquête), le premier est construit autour du vœu d'un retour au passé (nostalgie). L'utopie ne doit pas non plus être confondue avec le millénarisme, puisque le millénariste, lui, attend, espère en un événement qui va enfin tout bouleverser. Il dénonce la corruption du présent et aspire à sa fin. Mais ne peut dire vers quoi tendre.

Voici quelques figures de l'âge d'or : Hésiode (*Les Travaux et les jours*), et Ovide (*Les métamorphoses*). Leur contenu : L'évocation d'une terre sans maux, située au commencement des temps de l'humanité, avant l'histoire, dans un climat semi-divin. On n'y connaissait pas la peine, ni le travail, ni la souffrance, ni la discorde. La terre donnait d'elle-même en abondance, ce dont nous avons besoin. Mais cet âge d'or est irrémédiablement perdu. Il a été remplacé par des situations de plus en plus dégradées. Bref, l'âge d'or a le statut d'un mythe de l'origine perdue et d'un récit de la décadence (plus on s'éloigne du passé, plus le mal est envahissant) à partir d'un passé irrémédiablement aboli.

On retrouve des traces de ce genre de mythes dans le thème du Pays de Cocagne (abondance, paradis des gueux, revanche contre la misère, compensation contre les abus et les injustices, ce pays dans lequel le lait coule en rivières, les cochons s'offrent, ...). Ou dans le thème des Iles Fortunées, qui, au Moyen âge, étaient prises comme un fragment de l'âge d'or qui aurait miraculeusement échappé à la décadence.

On ne peut réduire le discours utopique à ce type d'aspiration éternelle et continue de l'âme humaine à un ailleurs inaccessible et par définition meilleur. L'utopie politique a au contraire une fonction promotrice, celle d'entraîner le lecteur à se défaire de lui-même, dans son état actuel. Enfin, le discours utopique n'est pas non plus un discours réductible à un simple descriptif d'un État social inédit.

L'utopie est un véritable dispositif philosophique qui entrelace un discours critique sur le présent assignant aux maux une causalité d'ensemble, un discours descriptif qui écarte fictivement l'État critiqué pour lui en substituer un autre découvert dans un parcours narratif analogue à celui d'un roman, et un discours justificatif qui énonce les conditions rendant possible cette utopie.

Il décline donc une distance entre l'ici et l'ailleurs. Citons-en quelques modèles :

Thomas More, 1516, *L'Utopie*,

Tommaso Campanella, 1602, *La Cité du Soleil*,

Godwin, 1638, *L'homme dans la lune*,

Cyrano de Bergerac, 1657, *Les États et empires de la lune*,

Holberg, 1741, *Voyage de Niels Klim dans le monde souterrain*,

Sébastien Mercier, 1770, *L'an 2440*.

Chacune pour son compte, ces utopies profèrent un discours politique à l'état pratique. Et ce discours s'énonce toujours en termes moraux du bien réalisé : la vertu, la raison, la paix, l'harmonie, ...

Le schéma d'écriture est semblable : l'ici et le présent sont désagréables et ne respectent pas l'homme ; l'ailleurs et le futur sont en

revanche conformes à ce respect. C'est ainsi que l'utopie devient l'énoncé d'un « devoir être » couplé à la question d'un « devoir faire » (comment s'y rendre), même si aucune d'entre elles ne travaille vraiment sur ce « devoir-faire ». Comment réaliser l'utopie, l'ailleurs, dans le ici ? Ce sera le thème majeur des reproches de Karl Marx à l'adresse des utopistes.

Dans les récits utopiques, le thème de l'insularité est le plus fréquent, avec tempête permettant l'accès à l'île en question (métaphore de la perte de mémoire de l'ici et du présent, afin de mieux se livrer à l'ailleurs). L'île permet de situer un territoire éloigné, difficile d'accès, ce qui explique qu'on ne la connaisse pas (encore). Et le thème de l'île fait jouer un principe de non-continuité territoriale (il s'agit bien d'un autre monde).

De plus, l'île est close sur elle-même. Ce qui renforce l'utopie (il n'y a pas d'histoire, tout est préservé). L'utopie décrit toujours un État parfait : égalité, règne de la loi, pas de législation superflue, ne s'y déploient que l'utilité et la sagesse. Tout est fait pour y être immuable.

L'utopie se présente sous la forme d'une ville (on s'y promène, on la visite) : l'urbanisme y est moderne (souvent orthogonal), décisif et critique par rapport à la ville du Moyen âge. Sous ce mode, l'utopie donne à voir ses concepts : tout est réglé selon un art équilibré, l'œil doit découvrir dans la cité-ville les choses organisées dans des rapports symétriques, semblables à ceux qui gouvernent les hommes. Au sein de la raison utopique, la raison se fait urbanisme, disposition, figure des rues, ... c'est-à-dire que rien d'ancien ne vient obliger à faire des contours, il n'y a pas de passé, mais une conformité directe avec le plan social et politique nouveau. Cet urbanisme a la figure soit du damier, soit du cercle (géométries parfaites). Bref, d'une harmonie idéale.

Simultanément, l'utopiste décrit des architectures. Car l'architecture passe pour une manière de manifester la validité de son programme (cf. Catherine Maumi, *Usonia, ou le mythe de la ville-nature américaine*, Paris, La Villette, 2008). Elle réalise l'utopie dans l'espace. Et elle participe à l'inculcation des modes de vie (répartitions, séparations ou réunions). Elle a une efficacité fonctionnelle collective : distributions, canaux d'hygiène, solidité, confort. Elle cristallise les bonnes lois du législateur-architecte.

L'utopie rend évidente une conception moderne égalitaire du sujet juridique et une idée technique de l'État disciplinaire. Elle permet la mise en scène d'une Cité idéale dans laquelle une bonne technologie sociale serait assurée par la transparence des sujets qui l'habitent et assure à son tour, à tous, les plaisirs de la raison et l'absence de conflit et de clivage sociaux. Chaque individu est la source du droit. Aucune place n'y est faite aux troubles, aux violences, aux jalousies, aux convoitises (d'ailleurs, chaque utopie décrite expose un rigoureux contrôle des mœurs). La société y est soumise à une gestion serrée. On n'y est pas dispendieux (condamnation des rois et des cours). Travail, propriété et famille sont les éléments centraux de l'organisation. La raison utopique conduit à gérer rationnellement la production, les relations sociales et la société. Et l'État a pour fonction de sauvegarder les lois, de diriger l'économie, de préserver la cité pour l'éternité.

Moyennant quoi, au-delà des utopies classiques, de nombreuses autres utopies se sont constituées. Un certain type de socialisme, au XIXe siècle, s'est même vu affubler du titre de « socialisme utopique », de la part de Friedrich Engels, parce qu'il prétendait réaliser ici et maintenant des utopies dans des lieux isolés et réservés. En dehors de cette appréciation, cet utopisme est marqué par les Phalanstères de Charles Fourier, (1772-1837) ou Saint-Simon (1760-1835 et le Phalanstère de Ménilmontant, fondé en 1832) ; ou les Familistères : Jean-Baptiste André Godin, 1817-1888, et le familistère de Guise (Oise) dit « Palais social ». On en trouvait à Paris, Londres, Bruxelles. Il s'agissait de lieux de vie commune structurée autour d'un principe d'échange égalitaire ou d'un système de redistribution. Les membres de l'association partageaient les biens, les idées et les fruits du travail. Entraide et solidarité en furent les mots centraux, avant que le second ne devienne un terme officiel de la Troisième République (cf. Ruby, *La solidarité*, Paris, Ellipses, 1997). Quoi qu'on pense, ce socialisme a durant longtemps permis à de nombreux ouvriers de se donner des moyens de résister aux agressions sociales et politiques. Il a favorisé des voyages de « missionnaires » socialistes à la recherche du peuple de l'avenir (Rancière, *Courts voyages au pays du peuple*, Paris, Seuil, 1990). Encore convient-il de se demander à ce propos s'il n'y a pas plutôt de l'utopie dans tout discours politique, entendu moins au sens de l'énoncé d'une utopie qu'au sens d'une ouverture sur un avenir à entreprendre ? Au reste, selon les interprétations, le communisme de

Marx/Engels peut aussi appartenir à ce registre. Tout dépend de savoir si on y voit une société parfaite ou « le mouvement réel de la société actuelle ». Mais que dire aussi, plus concrètement, des utopies et autres avant-gardes artistiques durant le XXe siècle (Bauhaus, Esprit nouveau, ...) ?

Il reste que notre époque déclare l'ère des utopies closes, sans pour autant déclarer que nous ne pouvons rien accomplir. Nous avons effectivement assisté à l'effondrement des grandes utopies politiques, avec la réalisation catastrophique des divers communismes. Que pouvons-nous donc encore entreprendre avec cette catégorie ? Ou bien nous la prenons en son sens historique, et nous en récusons l'intérêt pour nous aujourd'hui, en constatant que les utopies dessinées ont toujours correspondu à des mondes « bourgeois » ou figés et autoritaires. Ou bien nous la prenons en un sens plus souple, comme espace d'invention de fables nécessaires pour favoriser indéfiniment l'action (rôle performatif des utopies) et nous condamnons la fonction anti-politique des utopies historiques. Ce deuxième mode est sans doute le seul mode sous lequel le mot demeure encore acceptable. L'esprit de l'utopie ouvre sur l'avenir, et l'avenir, c'est surtout une façon de nommer des raisons d'agir.

Il reste vrai, en effet, que, qu'on l'appelle socialiste, communiste, anarchiste (Emile Pouget et Emile Pataud, *Comment nous ferons la révolution*, 1909) ou anti-colonialisme (Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, 1961), l'utopie décolle la conscience de chacun de son adhésion au présent, et souligne qu'autre chose est possible. Au-delà de la fiction, comme critique du présent, on peut donc aussi donner à l'utopie le sens suivant : l'utopie dessine moins un avenir déjà existant que le sens d'une lutte, le motif d'une critique du *statu quo*, la signification de ce que l'on est en train de transformer, dans la mesure où l'on ne se bat pas pour se battre, mais en vue de [...] quelque chose d'autre.

Cependant, selon Michel Foucault, les utopies ont offert aux hommes de la consolation plus que des raisons de lutter. La fabulation utopique a même, dans la plupart des cas, illustré plutôt une société perfectionnée dans ses disciplines et ses contrôles qu'une société viable. À ce titre, l'utopie aurait été moins une projection qu'une fondation d'une société déjà en cours de réalisation.

En fin de compte, le terme est devenu dépréciatif, servant à condamner aujourd'hui des projets politiques séduisants mais réputés irréalisables. Le mot disait pourtant autre chose qu'une chimère, nous l'avons vu : *u* (abréviation de *ouk* = non)-*topos* (lieu), soit « nulle part » (un « non-lieu »). Une utopie constituait bien ainsi une sorte d'expérience de pensée et d'action, un ouvrage philosophique et politique traçant à l'aide de figures littéraires le tableau d'une société terrestre inédite (niant descriptivement les institutions existantes), quoique non réalisée dans l'espace et le temps.

C'est à partir de là qu'il convient de passer à autre chose. Dans les NMS, ni Bible, ni paradis. Et loin de considérer que cela manque, ils revendiquent ce parti pris.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Quatrième partie
Philosophie de la politique

10

La reconfiguration de l'action.

[Retour à la table des matières](#)

Ce n'est pas à autre chose que nous invite ce troisième volet, mais plutôt à la reprise du débat entamé. Sauf que dorénavant nous disposons d'une armature théorique approfondie, et surtout de perspectives conduisant à embrasser tant les théories les plus connues que leurs critiques (de Marx à Sartre, en passant par les types les moins simplifiés d'anarchisme ou d'anti-colonialisme). C'est maintenant un fait aisé à observer que les dynamiques des théories jusqu'ici examinées ont, par-delà leurs extrêmes divergences, les points communs suivants : déployer un modèle politique de l'unité-identité, vouloir fonder un édifice politique éternel (sous métaphore architecturale), s'en arrêter à l'État conçu comme fin unique de la politique, devoir à tout prix multiplier les fantasmes de l'appartenance au groupe (cité, classe, ethnie, ...). Il est même presque curieux de constater, sur ce dernier plan, que nous ne nous débarrassons pas du modèle de pensée construit autour du mythe de la Tour de Babel : l'unité et le consensus, puis la séparation (dispersion et multiplicité imposée par Dieu) et enfin l'errance sous le chef de l'unité perdue. Re traduit en termes platon-

ciens : la politique a pour rôle de tisser de l'un avec du multiple (sur fond d'unité toujours perdue).

C'est de cela qu'il convient de nous déprendre. Mais il n'est guère besoin de rappeler que cette déprise consiste d'abord à méditer (et non ignorer) les textes de référence ; ensuite à relever en eux leur propre diffraction ; enfin à faire surgir d'eux les thèses qu'ils occultent. Ainsi pouvons-nous entamer un dernier parcours. Il est déployé sous la condition de la multitude (une philosophie de la puissance et non du pouvoir) et du tort (une philosophie du conflit et non du consensus). Sachant qu'il n'est plus efficace de formuler la politique en termes de pacte (d'autant que ce parti pris vise à objectiver la politique comme sphère à part et réservée) et de connexion à l'État, ne peut-on affirmer qu'elle consiste à fabriquer des hétérotopies ou qu'elle est irruptive ? La politique s'articule autour de l'action sans soumission ni au progrès, ni à l'esprit de décadence (« Il ne faut pas changer, on va toujours vers le pire », écrit Thomas d'Aquin arguant de cela pour ne pas encourager le tyrannicide).

Les catégories de « puissance d'agir », de « multitude », de « composition » et « d'altérité » deviennent centrales. Elles délimitent le champ d'une autre culture politique envisageable. En affirmant l'existence de multiplicités irréductibles à l'uniformité (choix multiples d'existence, inventions de manières d'agir sans unicité, recherches de regroupements inédits), elles se placent en marge de la référence à l'unité-identité (close) prônée par les doctrines politiques antérieures. Le discours constituable grâce à elles fait sa place à la politique et à l'histoire autrement. Encore doit-il se garder de choir dans le piège d'une approbation de l'isolement réciproque de ces « multiples », ou dans celui d'une pensée de la composition qui se résoudrait à ne se constituer que de la somme des multiplicités (cf. Paolo Virno, dans *Grammaire de la multitude* (Paris, L'Éclat, 2002), il écrit que « la multitude ne s'oppose pas à l'un, mais le redéfinit »). Effectivement, la multitude dont il est question ici n'est pas un nombre, synthétisable selon la quantité, mais une diversité qualitative, le signe d'une activité infinie impossible à nombrer grâce à un pouvoir qui reconduirait cet incommensurable à l'unité d'une mesure. Cette catégorie, non réductible au différentialisme (culturel, ethnique) renvoie à un divers imprévisible et toujours imprévu dont le mouvement immanent s'impose dans des conflits qui ne sont évidemment pas occasionnels.

Le changement d'époque complète par ailleurs la nécessité d'approfondir ces mutations de la culture politique en formation à une division positive sans réconciliation. Il entraîne l'obligation de nous exercer à reconstruire la pensée critique et celle de l'émancipation dans le contexte de la mondialisation, des nouveaux assujettissements, face aux approfondissements du néo-libéralisme des flux et des flexibilités et aux nouvelles luttes qui se dégagent, s'entrecroisent, s'appellent les unes les autres. Il doit d'autant plus impulser le souci de ne pas s'inféoder à un système de pensée préétabli, et celui de dégager des outils conceptuels plus adéquats que ceux qui nous sont proposés concernant la reconnaissance de la diversité des actions, les modalités possibles de la subjectivité en elles et leur composition.

Grâce à cette autre approche de la culture politique, nous nous rendons mieux compte du fait que la compréhension de l'action est sans doute rendue difficile par les nombreuses confusions qui l'entourent. En dehors de ceux qui condamnent l'action politique, parfois sous prétexte de non-agir à la manière taoïste (confondant le non-agir avec la passivité, cf. François Jullien, *Traité de l'efficacité*, 1997, Paris, Livre de poche, 2002), les uns identifient ce type d'action avec la gestion des affaires communes, les autres la pensent en fonction de valeurs, quelques-uns la confondent avec la guérilla permanente et les derniers avec la marche vers le « futur ». Ainsi les premiers croient-ils qu'agir revient à décider d'appliquer des recettes ou de changer les directives administratives ; les deuxièmes aiment-ils à célébrer, selon les cas, des valeurs prométhéennes et héroïques, ou des valeurs de discussion publique pacifique, ou encore des valeurs qui sacralisent le rythme du monde auquel nous devrions nous résoudre ; les troisièmes s'enchantent d'une action qui promet la rédemption au présent ou au futur.

Penser l'action, en ce sens, revient à la rendre formelle, unilatérale ou paradoxale. Encore une fois, si la question de l'action politique doit être réinterrogée de nos jours, c'est qu'elle a été jusqu'à présent interprétée dans cette seule optique de sa légitimité relative au pouvoir d'État et en rapport avec le maintien des sociétés fermées sur elles-mêmes.

Ne vaut-il pas mieux s'exercer à comprendre que l'action, arrachement au *statu quo* et possibilité d'autre chose entrepris avec les autres, n'accomplit de prise sérieuse sur le monde et n'assure sa légi-

timité qu'au moment même où l'agent se saisit soi-même comme origine de la règle qu'il lui impose et qu'il s'impose, dans une composition avec les autres, condition même de toute politique et de toute réalisation ? Saisissons donc désormais l'action politique à partir de ce qu'elle peut engendrer – la question n'étant pas de savoir *a priori* si elle est violente ou non, si elle s'appuie sur des forces ou si elle enveloppe le potentiel de pouvoir inhérent à l'action non-violente - aussi bien dans le monde collectif que dans l'agent. Donnons-lui sa portée et sa signification dans le processus par lequel elle rend chacun à chaque fois *contemporain* de son monde.

La politique n'a guère d'essence propre ni de domaine spécifique. Il s'ensuit que les actions qui peuvent désormais être définies comme politiques le sont à d'autres titres qu'à celui de la référence à l'État. Peuvent ainsi être considérées comme politiques des actions qui ne se rassemblent ni dans un concept, ni autour d'un objet, ni dans une forme (la conquête du pouvoir, la violence) uniques. Ce sont des actions qui, dans chaque rapport humain, introduisent de la division à portée collective (ni nécessité, ni fatalité, ni indépassable) et qui composent les puissances d'agir individuelles afin de rendre *possibles* de *nouveaux* régimes des forces sociales, de penser et de sentir (de rendre possible l'impossible déclaré ou de rendre possible l'horizon déclaré impossible, cf. Badiou, *Peut-on penser la politique*, Paris, Seuil, 1985). Nous appelons action politique, les pratiques qui, dans toutes les instances de la vie collective, mettent en question le *statu quo* relativement à ses prétentions (éternité), déstabilisent les règles fixant les identités et les hiérarchies, déplacent les mises en ordre au point d'obliger la collectivité à réfléchir sur elle-même et à trouver de nouvelles orientations.

Insistons davantage sur cette catégorie d'action ou de pratique en général. Elle souffre encore d'une large péjoration. Son usage courant la voue à être englobée dans des couplages qui ne cessent de la dévaloriser : action/passion (du à Aristote (*De l'interprétation*), perpétué jusqu'à l'opposition liberté/passivisation du Sartre de *Critique de la raison dialectique*) ou contemplation/action. Le couplage le plus approfondi, comme le fait remarquer Hannah Arendt (*Condition de l'homme moderne*, 1961, Paris, Calmann-Lévy, 1983), contemplation/action/production (emprunté à l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote), oblige à souligner que l'action est toujours prise chez les

classiques dans une double hiérarchie : hiérarchie entre contemplation et action, puis entre différents types d'action (fabrication, faire, agir). Dans ces couplages, elle n'apparaît jamais que sous la figure où la constitue le discours portant privilège de la pensée. Certes, les philosophies de la pratique ont bien cherché à donner à l'action une autre place, la posant même à l'origine des valeurs humaines (le poète Goethe en fait un vers : « Au commencement était l'action »). Elles ont tendu à démentir l'ancienne perspective selon laquelle il n'existerait pas de rationalité de l'action. Toutefois, cela n'est pas allé sans reconstituer un débat de même type à l'intérieur du cadre de l'action portant cette fois sur la nature de la délibération pratique, les formes de la motivation ou de l'intention et de la connaissance pratique. Bref, par ce biais s'instaurerait à nouveau un discours de la présence lequel reconduit l'action à la logique de la domination par la pensée.

Pour être plus précis, la catégorie d'action n'a jamais été comprise en dehors d'un rapport à la pensée conçue comme toute puissante. Elle serait application ou conséquence de la théorie. Elle renverrait à un moment qui suit la pensée effective ou nécessaire, leurs rapports étant entendus comme rapports de totalisation et de contrôle. Partant, c'est sans doute la catégorie elle-même qui poserait un problème. À moins de l'obliger à profiler une relation intrinsèque - et non successive ou conséquentielle - entre pensée et action. Ces deux puissances ne seraient plus extérieures, enfermées dans une alternative : ou bien on pense sans agir (et devrait penser avant d'agir), ou bien on agit sans penser (ou après avoir pensé). En somme : ou bien les actes sont irrationnels ou bien la pensée se borne à commander des actes ! S'ensuivent quelques lieux communs : on agit mal parce qu'on a mal pensé, ou, bien penser c'est bien agir, agir sans penser revient à tomber dans la violence, la violence est une action non contrôlée par la pensée, ...

Or, l'action n'est pas exclusive de la pensée ni la pensée exclusive de l'action. L'action n'est pas un moment qui commence après la pensée. Il n'y a pas de degré zéro de l'action (pas plus que de la pensée). Ni d'action isolée, séparée d'un cours d'actions, de croisements et de rapports incessants entre les actions. Chaque acteur pense son action et chaque penseur est acteur d'une pensée. On ne vient pas à l'action sans rapport avec des actions préalables. Toutes les formes d'action

sociales, culturelles, morales sont en relation les unes avec les autres. Seulement, dans le champ de l'action collective, doivent se concevoir des distinctions entre action, agitation et activisme. L'action désigne une entreprise de transformation (des rapports au monde, aux autres et à soi-même) qui suscite des commencements (dans le monde), de nouveaux rapports institués en surmontant des obstacles, en déployant des forces et des efforts. L'agitation décrit une errance (gesticulation, phrases prononcées sans être présent à leur sens). L'activisme exalte le seul moment de la lutte, entendu comme sacrifice permettant de sortir de la solitude du moi ou de la loi du cœur.

Tel est le déplacement en jeu. Il porte donc sur la signification à conférer à l'action, sur l'efficace de l'action, sur la fonction de l'action dans l'histoire, et engage par conséquent le rapport entre l'action et la rationalité des compositions interhumaines. Il est clair qu'en raisonnant de cette manière, nous donnons plus de poids à la question de la puissance d'agir et à celle de l'articulation des trajectoires sociales et culturelles qu'à celle de la société conçue comme bloc d'identité.

À partir de là quelle nouvelle idée du collectif est envisageable ? Quel statut du conflit ? Pouvons-nous penser le ou la politique en termes de construction d'archipels fondés sur l'idée selon laquelle le véritable horizon de l'humain, ce sont les rapports immanents avec les autres. La politique, c'est ce qui dépend de nous. Mais on peut y faire rentrer ce qui est requis, en fonction de la situation et des enjeux. C'est moins le problème de la construction historique d'une existence civile (des possibles humains) et de la détermination dynamique (historique et changeante) d'un domaine propre à la discussion publique, que le problème du véritable horizon de l'humain : les rapports immanents entre les agents. La politique consiste alors à accomplir ces rapports dans une collectivité qui fait de chacun l'agent de soi-même et d'un collectif vivant. L'émergence du politique et des femmes et des hommes au politique doit alors le transformer.

Si la pratique politique n'est la vocation immédiate d'aucun sujet révolutionnaire prédéterminé, cela ne signifie pas que l'histoire s'accomplisse en destin. Cesser de penser un sujet de la politique avec les attributs traditionnels, c'est d'abord en finir avec un sujet unique sous la coupe duquel chacun devrait se ranger. Mais on ne peut différer pour autant la nécessité de repenser la question du sujet et de son

émancipation à partir des modes de subjectivation qui constituent la politique moins en domaine qu'en activité.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Quatrième partie
Philosophie de la politique

11

Multitudes et hétérologies.

[Retour à la table des matières](#)

Par l'effet de ces considérations, il devient clair que la théorie politique n'a pas à se pencher spécialement sur les plus hautes charges de l'État pour les valoriser (les conquérir, les « avoir »), comme on l'a cru longtemps : « Comment devient-on pharaon ? Comment devient-on *pontifex maximus* ? Comment devient-on raja ? Comment devient-on César, consul, sénateur, imperator ? Comment faut-il vivre, pour entrer dans l'histoire tel un Metternich, un lord Marlborough ou un Bismarck ? Quelles formes d'ascension conduisent aux fonctions de gouverneur, de président, de chancelier ? » (Sloterdijk, *Dans le même bateau*, *op.cit.*). Certes, il existe de nombreux ouvrages fort intéressants portant sur l'éducation des princes (Fénelon, *Les aventures de Télémaque*, 1699) et le comportement des dirigeants, voire sur l'éducation des courtisans (B. Gracian, *L'homme de cour*, 1646), il convient de les lire. Ils énumèrent à l'évidence des paramètres qui énoncent clairement que le champ de la politique est un champ de force sur lequel il est essentiel de se situer en usant d'habileté, de ruse, de mensonge parfois. Mais la concentration sur cet « athlétisme d'État » contourne l'essentiel. Non seulement, dans la plupart des cas, les « grands » n'ont pas fait autre chose que de « se donner la peine de

naître » (Beaumarchais, *Mariage de Figaro*, Acte V, sc. 3), mais la politique qui nous intéresse devrait avoir pour ressort le principe de l'égalité.

Il reste qu'il est caractéristique de ces démarches qu'elles ne cessent de reconduire la politique à l'idée selon laquelle la cité doit être une et identique, conduite par un « chef » ou organisée en un corps politique (un peuple unifié, évidemment, s'il est « corps »). Explorons brièvement cette métaphore adoptée depuis longtemps pour traduire le grec *Politeia* renvoyant à l'ensemble des citoyens de plein droit dans une constitution donnée (Aristote, *Politiques*, IV, 13, 7). Mais dans son usage technique (moderne), cette métaphore du corps – qui veut énoncer le principe d'unité du peuple : concorde des membres, convergence dans un tout, statut des éléments relatifs à leur place, hiérarchie et solidarité des membres - exprime une réflexion de la politique et peut prendre soit un sens organique, soit un sens mécanique. Hobbes, par exemple, pense *Léviathan* (ce dieu artificiel) comme union d'une âme et d'un corps, sur le modèle de l'humain. Dans cette métaphore, il introduit l'idée selon laquelle le souverain est l'âme, l'âme domine et peut sortir du corps. Tandis que chez Rousseau, il s'agit, avec la même métaphore, de penser l'origine du « corps politique » (CS, I, 6), en fondant en droit l'autorité légitime de l'État souverain et de lui donner une figure unifiée.

Reconnaissons, cependant, que cette métaphore a eu l'avantage, durant de longues années, de faciliter l'opposition entre « communauté » et « corps politique » : Rousseau, rappelons-le, refuse de céder la cité aux communautés au profit du corps politique (le corps politique instaure la déliaison des communautés, il délie les subordinations de fait au sein d'une liaison sans cesse réinventée).

La question demeure pourtant de savoir si avec cette métaphore, qui est celle du peuple même, on ne dit pas à la fois trop de choses et finalement des choses politiquement dangereuses. Par exemple, que, dans ce corps, l'âme (les chefs, les penseurs, les cadres) doit dominer ; que ce corps doit se soumettre au pouvoir (qui l'investit mais auquel parfois il résiste).

N'est-ce pas ce pourquoi cette notion est soumise de nos jours aux feux de la critique qui, dans le même temps qu'elle récuse l'idée de

peuple, cherche à instaurer la fécondité d'un autre concept, celui de multitude (Foucault, Virno, Negri, Michael Hardt, Rancière, ...) ?

Nous avons souligné que ce dernier concept existe déjà dans la théorie politique classique. Il s'agit d'un terme employé par Machiavel et par Spinoza. Dans le *Traité des autorités théologico-politiques*, ce dernier explique que la crainte de la puissance de la multitude constitue la limite de la puissance souveraine. En quoi il oppose la puissance (*potentia*) et le pouvoir (*potestas*), comme il oppose la multitude et le peuple. Il importe au législateur démocrate de savoir que le pouvoir politique ne doit rien être d'autre (ou ne devrait rien être d'autre), dans ce régime, que la puissance de la multitude qu'il rassemble.

En vérité, autour de ce concept, tout un contexte polémique se déploie. Tandis que Hobbes, nous l'avons précisé, se méfie de la multitude qu'il laisse franchement en dehors de toute décision politique au profit d'un « peuple » qui n'est que représentation, Rousseau prétend que l'acte d'association transmute la multitude en peuple (CS). Par le contrat, la multitude est réunie en un corps (CS, I, 7, p. 363). Globalement, toutefois, autour de la multitude, se concentrent plutôt l'idée d'une masse informe (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 1821, Paris, PUF, 2000, § 262, 264, 303, Rem) ou l'idée de foule plus ou moins immaîtrisable. Au demeurant, le capitalisme mondialisé a tendance à réduire les anciens collectifs de travail et le salariat à des formes de dispersion du travail en multiples infiniment divisés et mutilés (stratégies de contrôle et de déterritorialisation). Ce que Gilles Châtelet traduit dans des phrases plus percutantes : « les neurones sur pied jouiront certes d'une existence plus confortable que les serfs ou les ouvriers des filatures, mais ils n'échapperont pas facilement au destin de matière première autorégulable d'un marché aussi prédictible et aussi homogène qu'un gaz parfait, matière offerte aux atomes en détresse mutilés de tout pouvoir de négociation pour louer leur mentale, cervelle par cervelle » (*Vivre et penser comme des porcs*, Paris, Exils, 1998).

Mais justement signalons non moins que les théories politiques contemporaines, si elles font de la multitude un concept central et polémique à l'égard des politiques définies comme démocratiques, ni ne confondent la multitude avec le simple multiple, ni ne cèdent à la confusion entre la multitude et la diversité ou la différence (cf. Walter

Benn Michaels, *La diversité contre l'égalité*, Paris, Raisons d'agir, 2009), ni ne donnent la multitude pour le dernier cri de toute théorie sociale et politique. Certes, ce concept permet de relever des phénomènes importants et constamment laissés de côté : multiplicité des projets de vie, multiplicité des langues, multiplicité des trajectoires, ... Mais il ne vise pas à laisser chacun entonner le refrain de la dispersion infinie qui a permis à un publicitaire de muer en slogan la maxime d'Epicure : « Pour vivre heureux, vivons cachés », ni répétons-le, à substituer la célébration de la diversité (ethnique, culturelle, sexuelle) à la politique de l'égalité (qui comporte aussi celle de la discrimination positive, ou celle des droits civiques).

Il reste que la multitude n'est pas en soi une forme politique. Elle n'est pas non plus une promesse. Elle est d'abord le moteur et le motif d'une polémique contre l'un fermé, enfermé, identitaire. Et elle n'est qu'ensuite le nœud d'un nouveau problème : comment penser, à partir de liens immanents, une politique à partir de la multitude ?

Ici entrent en jeu les « hétérotopies » (*hétéro-topos*, lieux autres) ou « hétérologies » (des collectifs relevant d'autres logiques) dont beaucoup parlent de nos jours. Par ce terme, les philosophes contemporains désignent, contrairement aux utopies et aux disciplines qui les caractérisent, des lieux réels et localisables, lesquels peuvent faire fonction de « contre-emplacements » de l'existence et dessinent des espaces « absolument autres » pour des collectivités.

Dans une conférence prononcée au Cercle d'études architecturales, le 14 mai 1967, publiée en 1984, dans *Architecture, Mouvement, Continuité*, n°5, octobre 1984, Foucault, après avoir expliqué que « nous sommes à l'époque du simultané, nous sommes à l'époque de la juxtaposition, à l'époque du proche et du lointain, du côte à côte, du dispersé. Nous sommes à un moment où le monde s'éprouve, je crois, moins comme une grande vie qui se développerait à travers le temps que comme un réseau qui relie des points et qui entrecroise son écheciveau », reconnaît, nous l'avons vu, la place que les utopies ont occupée dans notre culture : « Il y a d'abord les utopies. Les utopies, ce sont les emplacements sans lieu réel. Ce sont les emplacements qui entretiennent avec l'espace réel de la société un rapport général d'analogie directe ou inversée. C'est la société elle-même perfectionnée ou c'est l'envers de la société, mais, de toute façon, ces utopies sont des espaces qui sont fondamentalement essentiellement irréels ». Mais,

c'est pour mieux préciser qu'à côté des utopies se sont toujours dessinés d'autres lieux, différents, que l'on peut qualifier d'hétérotopies : « Quant aux hétérotopies proprement dites, comment pourrait-on les décrire, quel sens ont-elles. On pourrait supposer, je ne dis pas une science parce que c'est un mot qui est trop galvaudé maintenant, mais une sorte de description systématique qui aurait pour objet, dans une société donnée, l'étude, l'analyse, la description, la « lecture », comme on aime à dire maintenant, de ces espaces différents, ces autres lieux, une espèce de contestation à la fois mythique et réelle de l'espace où nous vivons; cette description pourrait s'appeler l'hétérotopologie ».

Il existe, ajoute-t-il, plusieurs principes de fonctionnement des hétérotopies :

- *La déviation* : il s'agit de l'hétérotopie dans « laquelle on place les individus dont le comportement est déviant par rapport à la moyenne ou à la norme exigée. Ce sont les maisons de repos, les cliniques psychiatriques ; ce sont, bien entendu aussi, les prisons, et il faudrait sans doute y joindre les maisons de retraite, qui sont en quelque sorte à la limite de l'hétérotopie de crise et de l'hétérotopie de déviation, puisque, après tout, la vieillesse, c'est une crise, mais également une déviation, puisque, dans notre société où le loisir est la règle, l'oisiveté forme une sorte de déviation ».

- *La proximité repoussante* : ces cimetières, par exemple, où se « constituent alors non plus le vent sacré et immortel de la cité, mais l'« autre ville », où chaque famille possède sa noire demeure ».

- *La juxtaposition* : où « l'hétérotopie a le pouvoir de juxtaposer en un seul lieu réel plusieurs espaces, plusieurs emplacements qui sont en eux-mêmes incompatibles. C'est ainsi que le théâtre fait succéder sur le rectangle de la scène toute une série de lieux qui sont étrangers les uns aux autres; c'est ainsi que le cinéma est une très curieuse salle rectangulaire, au fond de laquelle, sur un écran à deux dimensions, on voit se projeter un espace à trois dimensions; mais peut-être est-ce que l'exemple le plus ancien de ces hétérotopies, en forme d'emplacements contradictoires, l'exemple le plus ancien, c'est peut-être le jardin ».

- *Le fonctionnement en hétérochronies* : « L'hétérotopie se met à fonctionner à plein lorsque les hommes se trouvent dans une sorte de

rupture absolue avec leur temps traditionnel; on voit par là que le cimetière est bien un lieu hautement hétérotopique, puisque le cimetière commence avec cette étrange hétérochronie qu'est, pour un individu, la perte de la vie, et cette quasi-éternité où il ne cesse pas de se dissoudre et de s'effacer ».

- *La compensation* : « Ou bien elles ont pour rôle de créer un espace d'illusion qui dénonce comme plus illusoire encore tout l'espace réel, tous les emplacements à l'intérieur desquels la vie humaine est cloisonnée. Peut-être est-ce ce rôle qu'ont joué pendant longtemps ces fameuses maisons closes dont on se trouve maintenant privé. Ou bien, au contraire, créant un autre espace, un autre espace réel, aussi parfait, aussi méticuleux, aussi bien arrangé que le nôtre est désordonné, mal agencé et brouillon ».

Parce que nous n'avons guère de raison de demeurer enfermé dans cette pensée politique-là, nous pouvons aussi déplacer un peu l'angle du commentaire et poursuivre l'analyse en relevant des fragments de pratiques politiques qui témoigneraient de nos jours de l'intérêt pour la question de la multitude. Si le pouvoir protestataire, dans sa représentation classique (le pouvoir de dire « non ! »), et dans sa version révolutionnaire, ne semble plus à l'ordre du jour, d'autres pratiques du temps – il faudrait alors analyser en fonction de quelles conditions – se tournent vers des conceptions politiques assez différentes.

Elles se distribuent, comme nous l'avons déjà indiqué, entre l'affirmation qu'il convient désormais d'apprendre à ne pas obéir, ne pas consentir, ne pas soutenir (c'est la leçon apprise de La Boétie), celle selon laquelle on résiste mieux aux agressions de ce qui est en répliquant sans cesse « je préférerais ne pas » (*I would prefer not to*, dit Barthelby dans le roman de Hermann Melville), et celle qui s'inspire des théories de Thoreau ou du philosophe américain Stanley Cavell : « Je refuse qu'on parle en mon nom ». Rancière ne fait-il pas remarquer que le sens actuel de la politique devrait se trouver surtout dans l'affirmation d'un « je suis capable », bien plus sûrement politique que toute adhésion à un parti. Quand, Michel Foucault de son côté voit se déployer une politique dans l'apprentissage par chacun (« éthique de soi aidant ») de la capacité à affirmer la vérité de soi-même.

Une politique de la multitude dessine donc un principe de lutte, ici et maintenant, toujours possible et mieux assumé à plusieurs que tout seul : critique des identifications, position de trajectoires, refus des figures incorporées, refus des nostalgies, mais aussi, lutte contre l'ignorance des institutions (y compris politiques) dont on ferait mieux d'apprendre l'usage afin de mieux les déjouer et les obliger à déplacer les frontières qu'elles instaurent.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Quatrième partie
Philosophie de la politique

12

Démultiplier la notion de pouvoir.

[Retour à la table des matières](#)

Retravailler les notions classiques est loin d'être vain comme nous allons l'observer dans la brève traversée entreprise ici. En introduisant en elles la puissance d'un écartement, on saisit moins la légitimité, l'opportunité, la nécessité de s'en défaire que les inventions auxquelles elles peuvent prêter.

Une des catégories les plus importantes du discours politique est la catégorie de « pouvoir » (*Potestas* en latin) ; elle est d'ailleurs d'autant plus importante qu'on croit manifester par elle une essence, qu'elle soulève des passions et provoque parfois des sentiments d'accablement (le pouvoir serait omniprésent, ...). Plus curieusement encore, son usage semble constamment identifier le pouvoir à une entité : on « a » le pouvoir, on « veut » le pouvoir.

Pourtant, ce terme correspond à un verbe substantivé. Le pouvoir est pouvoir sur [...] ou de [quelqu'un] sur [quelqu'un], autrement dit rapport, action sur les actions ou les pensées d'un ou des autre(s). Le pouvoir est donc affaire de stratégie, d'exercice et de conflit. Dès lors, il est vain de poser une essence du pouvoir (LE pouvoir : entité ou nature), ou de l'envisager comme une relation mécanique entre des

termes extérieurs les uns aux autres et comme une contrainte (sans répondant) ou, dans la tradition marxiste, comme un effet d'autre chose (les luttes de classes). Dans aucun de ces cas, on ne saisit le caractère productif du pouvoir, et sa capacité à s'actualiser dans des processus inédits.

« Le » pouvoir n'existe pas en soi, mais il se déploie comme rapport interne aux éléments reliés : rapport symétrique ou non, qui peut procurer des avantages à l'un ou à l'autre, avoir besoin d'être légitimé, se couvrir du mythe d'une origine. « Pouvoir » renvoie donc à un mode d'action de certains sur d'autres (associable à des techniques et qui suppose invention et mobilité). Aussi faut-il se garder de n'entendre dans ce terme que sa version politique. Aristote montre qu'il existe des pouvoirs spécifiques : pouvoir domestique, masculin, procréateur, éducatif, politique, ... (*Politiques* I, 1, 2 ; et I, 7). Liste des pouvoirs à laquelle nous pouvons ajouter la question des pouvoirs experts (par exemple, tel que l'étude Foucault, le pouvoir médical qui est à la fois expert et à impact directe), celle du pouvoir d'influence (les médias), ...

« Pouvoir » ou « le » pouvoir ne relèvent pas d'une capacité attribuable à tel ou tel, de façon naturelle ou innée. Il n'existe qu'en acte, exercé sur quelqu'un, et renvoyé à une justification (la magie, la tradition, une origine, le *cosmos*, Dieu, la nature, le peuple, la nation...). Il peut donc décliner une puissance (*Potentia* en latin) mais aussi résulter d'un consentement (dans d'autres sociétés (cf. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, 1953) ou dans les théories du contrat). Lorsqu'on analyse les rapports entre pouvoir et violence ou domination (imposition durable d'un pouvoir ou d'une volonté sur quelqu'un), on découvre qu'il convient souvent d'insister moins sur le rapport lui-même (sa constitution, son histoire) que sur la manière dont les personnes concernées le font fonctionner : forcer l'autre, briser des forces, détruire des appuis ou s'accorder (Pierre Clastres, *La société contre l'État*, 1974).

Si la question du pouvoir (non réductible à un seul pouvoir) est moins celle de son existence (un rapport) que celle de son exercice (direction, force, manière de commander et de requérir l'obéissance) et de sa légitimité (qui (sujet) exerce un pouvoir sur qui (objet) , en vue de quoi (projet)), il reste encore à déterminer la spécificité du pouvoir *politique*.

Recourrons à un article rédigé par Foucault, portant sur cette question (*Deux essais sur le sujet et le pouvoir*, in Dreyfus/Rabinow, *op.cit.*). Il a un double mérite : ouvrir la notion de pouvoir et, en la faisant éclater, multiplier les questions politiques à poser.

Nous avons déjà observé que Foucault constate d'abord, à l'instar de ce qui vient d'être écrit, que « s'il est vrai qu'au cœur des relations de pouvoir et comme condition permanente de leur existence il y a une « insoumission » et des libertés essentiellement rétives, il n'y a pas de relation de pouvoir sans résistance, sans échappatoire ou fuite, sans retournement éventuel ; toute relation de pouvoir implique donc, au moins de façon virtuelle, une stratégie de lutte, sans que pour autant elles en viennent à se superposer, à perdre leur spécificité et finalement à se confondre. Elles constituent l'une pour l'autre une sorte de limite permanente, un point de renversement possible ».

Dans un deuxième temps, il organise le relevé des nouveaux fonctionnements des luttes politiques, portant cette fois le débat sur le pouvoir sur le risque de récupération des luttes. Autrement dit, il revient sur la conception traditionnelle des formes de luttes sociales et politiques. Il insiste sur la nécessité désormais pour elles de ne pas affronter en face à face le pouvoir établi, mais de déjouer son fonctionnement. Il insiste : « Il s'agit de déjouer la métastabilité du dispositif en s'appuyant précisément sur ses caractéristiques fondamentales ; d'articuler différentes pratiques de manière, non seulement à conserver les puissances de contestations qui s'expriment avec vigueur et efficacité au niveau local, mais surtout de manière à les intensifier en établissant à partir d'un foyer de résistance identifiée avec précision certaines résonances avec d'autres luttes. Les stratégies de lutte acquièrent de ce point de vue leur propre cohérence : tisser des liens originaux entre une multiplicité dispersée de points, c'est-à-dire, en définitive, *organiser tactiquement des réseaux d'instabilités* qui puisent leur force globale dans le fait qu'ils n'abolissent pas les singularités qui les composent, mais procèdent littéralement à partir d'elles ».

Fort de ces deux points d'appui, il passe à l'élaboration d'une autre perspective : l'étude de modes d'activité par lesquels l'individu se construit et s'affirme comme sujet - pratiques de soi, types spécifiques et historiquement localisés du rapport de soi à soi dans lequel le sujet s'identifie lui-même comme sujet moral, sujet de désir, sujet de plai-

sir. Autrement dit, il déplace alors l'analyse du pouvoir vers une théorie de l'assujettissement.

Ce déplacement fait basculer sa théorie du côté du pouvoir et la théorie du pouvoir vers une théorie élargie. En effet, les travaux du philosophe, jusqu'alors, se sont peu consacrés directement au pouvoir. Il a surtout « cherché à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture ; j'ai traité dans cette optique, des trois modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets ». Il évoque ainsi l'objectivation du sujet dans le rapport à la science ou au travail, ... (donc les sciences humaines) ; l'objectivation du sujet dans les pratiques divisantes : division à l'intérieur du sujet ou séparation du sujet d'avec les autres ; la manière dont un être humain se transforme en sujet, la manière dont l'homme a appris à se reconnaître comme sujet, en l'occurrence, d'une sexualité.

Que le lecteur connaisse ou non les œuvres de Foucault importe peu ici. Il convient simplement de remarquer que, par ces propos, l'auteur détourne l'idée selon laquelle le pouvoir serait une chose (à prendre) en l'idée selon laquelle le pouvoir est l'exercice d'un rapport (aux autres, à soi). Et il est vrai que la question du pouvoir intervient là : « Le sujet humain est pris dans des rapports de production et des relations de sens, il est également pris dans des relations de pouvoir d'une grande complexité ».

Mais justement, pour comprendre cela, nous ne disposons pas de modèles de réflexion. La question du pouvoir est toujours prise soit dans des références juridiques soit dans la notion d'État (le pouvoir institutionnel) : « Il était donc nécessaire d'élargir les dimensions d'une définition du pouvoir si on voulait utiliser cette définition pour étudier l'objectivation du sujet ».

Comment conceptualiser le pouvoir ? Certes, il appartient à notre expérience, individuelle et collective, mais « ce qu'il nous faut, c'est une nouvelle économie des relations de pouvoir ». Voilà qui explique pourquoi, on l'a noté ci-dessus, Foucault a pris les résistances comme point de départ de l'analyse du pouvoir, et non pas l'État. Il utilise ces phénomènes « comme un catalyseur chimique, qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoir, de voir où elles s'inscrivent, de découvrir les points d'application et les méthodes qu'elles utilisent ».

En un mot, « plutôt que d'analyser le pouvoir du point de vue de sa rationalité interne, il s'agit d'analyser les relations du pouvoir à travers l'affrontement des stratégies ». Par exemple, « il faudrait peut-être, pour comprendre ce que la société entend par « être sensé », analyser ce qui se passe dans le champ de l'aliénation. Et, de même, analyser ce qui se passe dans le champ de l'illégalité pour comprendre ce que nous voulons dire quand nous parlons de légalité. Quant aux relations de pouvoir, pour comprendre en quoi elles consistent, il faudrait peut-être analyser les formes de résistance et les efforts déployés pour essayer de dissocier ces relations ». Par exemple encore : se rendre attentif à l'opposition au « pouvoir des hommes sur les femmes, des parents sur leurs enfants, de la psychiatrie sur les malades mentaux, de la médecine sur la population, de l'administration sur la manière dont les gens vivent », pour comprendre que « le » pouvoir n'existe pas, mais bien des relations de pouvoir qui structurent les corps sociaux. Au demeurant, sur ce plan, il convient de souligner que Mai 68, en Europe, a facilité (ou a consisté en) la création d'espaces ne s'identifiant ni à la gestion des institutions existantes, ni à la formation de l'avant-garde requise pour la Révolution à venir.

L'analyse de ces oppositions fait sourdre des points communs grâce auxquels relancer la question du pouvoir. Ces points communs les voici : ce sont des luttes transversales ; elles portent sur les effets de pouvoir en tant que tels ; ce sont des luttes immédiates, qui cherchent l'ennemi immédiat et non « le » pouvoir ; et surtout, ce sont des luttes qui mettent en question le statut de l'individu en s'attaquant au « gouvernement par l'individualisation » ; elles s'opposent aux effets de pouvoir qui sont liés au savoir, à la compétence et à la qualification ; enfin, elles tournent autour de la question : qui sommes-nous ? « Elles sont un refus de ces abstractions, un refus de la violence exercée par l'État économique et idéologique ... ».

Ces luttes révèlent une forme de pouvoir construit par des processus d'objectivation : « Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux ». Et, « c'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets ». Entendons, évidemment, par là un « sujet » au double sens de « soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance,

et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugué et assujettit ».

Mais alors qu'est-ce que le « pouvoir » ? Foucault refuse de répondre à cette question dans ces termes. Il passe à une autre formulation. Plutôt que de « pouvoir » parlons de « dispositifs de pouvoir ». De ce fait, il refuse de continuer à faire croire que la raison d'être du pouvoir est automatiquement l'économie (marxisme), sans non plus laisser croire que le pouvoir est modelé sur la marchandise (comme le dit l'opinion) : on « a » le pouvoir... Répétons-le : le pouvoir s'exerce, dans un rapport de force, avec répression possible, mais surtout délégation à tous les niveaux... Il convient d'apprendre à saisir le pouvoir là où il devient capillaire.

Et mieux encore, là où il se fait producteur de vérité. Car ainsi fonctionnent les pouvoirs. Ils assènent des discours et en assurent la prégnance, et ces discours posent la vérité (du pouvoir), la différence entre ce qui est crédible et ce qui doit être rejeté ou ignoré. Le pouvoir définit le champ du visible et du dicible en dehors duquel rien ne compte. Chacun l'a d'ailleurs noté, en dehors des phénomènes attachés aux tyrannies et dictatures, dans nos régimes libéraux parlementaires toute action qui contredit au discours dominant est interdit de rationalité : « Ils sont fous ! », « Cela dépasse les bornes », « Comment peut-on imaginer cela ? », « Ils vocifèrent », ... Pour traduire cela dans les termes d'un autre philosophe, les uns ont la parole, les autres font du bruit. Ainsi l'écrit Rancière en référence à Aristote, dans *La Méésentente, Politique et philosophie* (Paris, Galilée, 1995).

En somme, cette perspective conduit à affirmer qu'il importe de saisir le pouvoir comme quelque chose qui circule, et qui ne fonctionne qu'en chaîne. Il n'est jamais localisé. Il s'exerce en réseau. Le pouvoir n'est pas toujours de l'ordre de l'affrontement, il peut être de l'ordre du gouvernement si, par ce terme, on réfère à une signification large : il désigne des manières de diriger la conduite des individus ou des groupes. Ainsi parle-t-on d'ailleurs de gouvernement des enfants, des âmes, des malades... Ce sont alors des modes d'action plus ou moins réfléchis et calculés, destinés à agir sur les possibilités d'action des individus. Gouverner, c'est structurer le champ d'action de quelqu'un.

Nous étonnerons-nous de constater que l'État occidental moderne a intégré, sous une forme politique nouvelle, la vieille technique de pouvoir née dans les institutions chrétiennes : le pouvoir pastoral

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Quatrième partie
Philosophie de la politique

13

**Individualisme
ou subjectivation ?**

[Retour à la table des matières](#)

Tout un pan de la réflexion politique a tourné longtemps autour de la question de l'individu et de l'individualisme contemporain, mis d'ailleurs en corrélation avec ce qu'on appelait alors, avec péjoration, la désaffection de la chose publique ou le règne de la consommation. Plus ou moins inspirée d'Alexis de Tocqueville (*De la démocratie en Amérique*, 1835), la figure fut célèbre : l'individu démocrate, affirmant « laissez-moi faire ce que je veux », et « abandonné avec délices à l'immédiateté de ses passions élémentaires » dans « l'ère du vide ». L'apparente dissolution de l'ordre disciplinaire et la diminution de la prégnance des conventions dans l'espace public devenaient une hantise. Mais les commentateurs passaient à côté des questions posées par l'émergence des sociétés de contrôle et de flexibilité.

Certes, la question de l'individu et de son destin dans la théorie politique moderne (cf. C.B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, 1962, Paris, Gallimard, 1971) est scellée depuis longtemps : dépouillement des distinctions statutaires, ethniques ou religieuses. La prohibition de l'esclavage et

de la dépendance personnelle sont acquis (cf. Kant, *Théorie et pratique*, II ; Hegel, *Philosophie du droit*, § 184).

Mais désormais, cet individu est inclus dans une opposition commun/individuel, traitée comme une alternative. Selon les cas, il passe pour principal ou pour second (cf. Jürgen Habermas, 1929, *L'individuation par la socialisation*, Paris, Fayard, 1988). Il reste cependant vrai de relever que, publiquement, la valeur du « commun » est plus fortement prisée, à quoi nous devons le couple individualisme vs espace public (cf. Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, Paris, Calmann-Lévy, 1998). Et pourtant, par différence avec les sociétés sans écriture, les sociétés capitalistes requièrent l'individu : ses besoins et ses satisfactions. D'une certaine manière, il est même produit par elles. Du coup, il n'est pas rigoureux de lui reprocher de se comporter comme un individu, diviseur du soi-disant bien commun.

Le problème serait plutôt de savoir comment muer l'individu ou l'individualiste soi-disant démocratique (égoïste) en individualité (« quelque chose des possibilités libératrices de la société [ayant] reflué pour un temps dans la sphère de l'individuel », Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, 1951, Paris, Payot, 1980, p. 12). C'est cela qu'il convient d'explorer, sous le nom de théorie de la subjectivation.

Une telle théorie prend son sens à l'aube du XXI^e siècle, alors que nous avons à tirer les leçons des aventures politiques du siècle précédent. Il en est une, particulièrement, qui nous intéresse ici : celle qui revient sur la formation politique des femmes et des hommes qui ont été emportés par les idéaux révolutionnaires désormais dépassés ou tout du moins suspendus. Elle nous oblige à nous exercer à remettre en question le présupposé selon lequel, en politique, devrait dominer une logique de la soumission et de l'imposition : soumission au principe de l'unité que représente l'État ou que manifeste un parti, soumission à l'impératif de constituer une unité-identité, soumission aux experts, ... ou une logique de la Théorie imposant la seule vérité crédible ; deux logiques qui affectent des êtres auxquels on a appris qu'ils ne pouvaient agir sinon sous la condition limitative d'une compétence légitimée.

Voilà qui se relie à ce que nous affirmons. Car, sous couvert « d'individualisme » ou de « désaffection » des citoyens par rapport à la « chose publique », ne reproche-t-on pas finalement aux citoyennes

et aux citoyens d'avoir commencé à montrer ce qui est compris depuis longtemps par eux ? À savoir qu'on n'est pas obligé de céder aux contraintes, d'avoir des maîtres, de valoriser des cultes (notamment citoyens ou politiques), de mépriser la marchandise (ce qui n'oblige pas à se soumettre à sa logique). D'une certaine manière, les citoyens célèbrent depuis quelques années une certaine fin de l'autoritarisme, des hiérarchies prétendument « naturelles », de la vénération recouvrant les rapports sociaux et du paternalisme. Ils ne cessent d'interroger une société qui répugne peut-être à énoncer la loi, mais pour mieux l'appliquer violemment ; qui rend invisibles les contraintes objectives mais sanctionne le manquement à leur égard.

Le paradoxe veut que les institutions reconnaissent implicitement la signification de ces attitudes. Elles ne cessent – depuis que les « citoyens » réclament la parole - de se prêter à des réformes censées faire leur place aux « récits individuels » d'expériences, à partir de « laboratoires de paroles » et de « participations », dont on voit bien qu'ils ne changent rien aux structures en place, quoiqu'ils permettent de relancer de nouvelles sources, limitées, d'intérêt politique.

Il reste que le cœur de la question de la formation politique se manifeste dans ce paradoxe. Une véritable formation politique devrait favoriser en chacun le déploiement de sa puissance d'agir et de sa trajectoire par sa composition avec celle des autres. Elle devrait se nouer autour d'exercices de subjectivation dont le premier aspect devrait être la déprise de l'ancienne conception de la politique, enfermée dans le dualisme individu-masse, ou dans l'opposition violente entre illusion de l'acteur et vérité de l'expert ; et dont le second aspect est un ensemble d'exercices d'accomplissement.

Qu'entendre par « subjectivation » ? En première approche, il est possible de comprendre par ce terme un double processus : de libération (sortir de) de la politique antérieure et de libération (délivrer une puissance) d'une nouvelle forme d'action. La subjectivation désigne un ensemble d'exercices du sensible qui favorisent la transformation de la conception de la politique, afin qu'elle ne soit plus le lieu d'une aliénation, d'une imposition paralysante de régulations discursives ou pratiques (de doctrines, de références, de figures) ou d'une assignation à une identification. Dans le mouvement de la subjectivation politique, chacun apprend à se penser dans la double dimension d'une action sur soi et d'une action sur les rapports entre les citoyens. La sub-

jectivation, enfin, fait fond sur les dissensus afin de multiplier les confrontations et les effets de réflexivité. D'une manière plus générale, elle ne donne pas lieu au déploiement d'une utopie (au sens littéral de ce terme), mais permet de reprendre en main la lutte quotidienne et au quotidien, dans toutes les activités et au sein des mœurs, afin de les changer, d'en déplacer les accents, d'introduire à une nouvelle vie ici et maintenant, en solidarité avec les autres.

Ce concept de « subjectivation » renvoie à plusieurs orientations. Elles ont cependant un point commun : aider à penser la question du sujet de la politique et de son émancipation à partir des modes de reconstruction de soi favorables à cette coopération avec les autres, dans une situation d'absence de références absolues ou de soumission à des impositions. Ce qui implique d'une part que chacun se pense comme sujet politique possible et que la politique soit constituée moins en domaine d'assignation qu'en activité d'affirmation. La corrélation entre subjectivation et politique s'identifie alors moins dans une organisation que dans la réalité de pratiques de mobilisations, d'irruptions, de processus constituants dans lesquels s'énoncent des reconfigurations des partages culturels, des mises en crise des frontières entre les êtres, des déplacements de perspectives. Ce qui est proprement la politique.

Foucault, après avoir distingué plusieurs formes de subjectivité (soumission ou assujettissement à des formes objectivées de relation de pouvoir (être homme, être mari, être femme, ...)), fait de la subjectivation le moment de sa critique. Rancière, de son côté, souligne que le sujet de la subjectivation (qui prend part, affirme « je suis capable de... »), le sujet politique même, n'existe pas avant l'action (révolte, soulèvement, arrachement, décrochage), comme sujet déjà constitué qui se lance ensuite dans la politique. Son acte de « subjectivation » ne consiste pas en une prise de conscience, celle d'un en soi (être) qui deviendrait pour soi (sortirait de soi) et reviendrait à soi (en réflexion), édifiée grâce au secours de la théorie enfin apportée à lui de l'extérieur. Chez Rancière, qui ne cherche à en définir néanmoins aucun modèle exclusif, la pratique de la subjectivation se joue dans le sensible et l'action elle-même, dans l'action par laquelle tel ou tel être humain se désidentifie et se décline par rapport à un partage du sensible donné, en faisant jouer le savoir dans l'action elle-même.

Penser la politique à partir d'une subjectivation (désidentification, déprise de soi, « ligne de fuite »), à partir d'un ensemble de pratiques de déliaison, revient à prendre trois choses au sérieux. Successivement : la possibilité pour chacun de produire en soi une différence à soi par laquelle se défaire des identifications grâce auxquelles on contient la puissance du corps social et les possibilités d'irruption sur la scène politique établie ; la capacité à se libérer des processus qui enferment et ne délivrent pas la puissance d'agir de chacun ; les processus de constitution des contre-expertises dans les sociétés ou les mises en œuvre de « lignes de fuite » par rapport aux pouvoirs.

Ces philosophes font œuvre d'élucidation de la politique, en travaillant sur les pratiques de formation des sujets politiques, sur les altérations des identités qui brisent les confiances aveugles (écarts, fêlures, fissures), sur les assignations qui ne laissent aucune chance de s'en sortir, sur les expertises locales qui permettent d'interpeller l'opinion publique, sur le lien entre les indignations et les clarifications de faits qui conduisent à la revendication de nouvelles valeurs, bref sur ces processus politiques qui suggèrent à chacun que, pour une situation donnée, il n'y a jamais une seule solution à un problème posé, mais plusieurs, quoique le pouvoir affirme qu'on ne peut en envisager qu'une seule. Chacun de ces moments politique et historique donne les moyens aux gouvernés de devenir acteurs de leur situation.

Ainsi Rancière raconte-t-il sa propre subjectivation : Nous sommes à Paris, en 1961. À l'appel du FLN, une manifestation pacifique est organisée en faveur de l'indépendance de l'Algérie. Mais la police, sous la direction du préfet Maurice Papon, réprime la manifestation et des Maghrébins meurent sous les coups. Elle maintient le black-out total sur ses actions ainsi que sur le nombre des victimes. C'est alors, qu'avec d'autres membres de sa génération aussi indignés, il entre en politique. Sous le coup de cet événement, un processus de subjectivation s'est enclenché : « Nous ne pouvons pas nous identifier à ces Algériens mais nous pouvons mettre en question notre identification avec le « peuple français » au nom duquel ils avaient été mis à mort » (*Aux bords du politique, op.cit.*, p. 120).

Ce qui frappe dans ces théories politiques, c'est que si elles ne concèdent pratiquement plus rien au thème de la Théorie vraie et de la révolution définitive, elles focalisent l'attention sur la valorisation des actions qui provoquent des émergences multiples, des ruptures avec

les règles dans l'ordre même qui les fait jouer, ou des éruptions de forces (Foucault, *Dits et écrits*, II, Paris, Gallimard, 2001, p. 265), des reconfigurations (Rancière, *idem*, p. 17), voire des expressions de « mauvaise volonté » (Deleuze, Posface à H. Melville, *Bartleby*, Paris, GF-Flammarion, 1993). Le ressort de cette attention est contenu dans une double perspective : celle d'objecter des affirmations au *statu quo* et celle de rappeler qu'il y a toujours de l'incommensurable, donc du mouvement envisageable. Discernant dans l'amertume laissée par l'échec des révolutions un risque de reconduire l'histoire au destin, elles s'efforcent de conférer un statut à la contingence et à l'événement, afin de maintenir une histoire toujours à faire à l'horizon de la politique.

Autant dire qu'une théorie politique effective de nos jours doit avant tout se focaliser sur les trajectoires individuelles et la manière de les composer. La notion de « trajectoire » (singulière) n'a d'intérêt que si elle met en lumière à la fois des variations par rapport à la norme du groupe, sans faire l'impasse sur le groupe (les trajectoires sont individuelles dans les paramètres de classes et les réseaux) et des profils multiples de formation, parfois divergents, mais composables dans des dynamiques de développement. À cet égard, il y a d'ailleurs des variations intra-individuelles et des variations inter-individuelles de trajectoires. Elles ne sont pas seulement liées à la pluralité des dispositions individuelles et aux contextes variés, elles le sont aussi à l'articulation des trajectoires entre elles. Car, ces trajectoires se rencontrent, se croisent, ...

En un mot, la notion de « trajectoire » permet de penser que l'humain n'est pas un être fermé et isolé, chacun ayant dans sa solitude l'assurance de s'entendre ensuite avec les autres, parce que nous participerions tous de la même humanité (juxtaposition). Elle rappelle que chacun n'existe et ne se déploie que pris dans des rapports à l'autre qui s'accomplissent toujours dans une culture, une langue, ... qui nous orientent dans la mise en œuvre de nous-même et de nos désirs. On peut donc l'utiliser en la pensant discontinue et variable, en la mettant en perspective au moins pour opérer la critique de toutes les institutions et discours qui s'enferment dans les usages de la notion d'être. Diffusée, elle pourrait obliger les institutions, et donc les institutions politiques, à diversifier leurs propositions par le concept de trajectoires reconnues. Enfin, elle consoliderait une politique qui se

définirait par la formation, l'émancipation et l'autonomie des individus dans des archipels de solidarité.

Tout n'est pas perdu.
Éléments d'une critique des nostalgies
(Culture, art, politique).

Quatrième partie
Philosophie de la politique

14

La démocratie en archipels.

[Retour à la table des matières](#)

Nous ne pouvons pas conclure ce parcours (presque infini) sans faire allusion à des problèmes et des notions susceptibles de favoriser d'autres analyses. Telles sont les celles de liberté, égalité, loi, justice, jugement (politique), législateur ; de raison d'État, État providence, représentation, gouvernement, bureaucratie ; de classes, inclusion-exclusion, centre et périphérie, exil, différend, de nation, paix, guerre, de totalitarisme, ... notions que nous n'avons parfois même pas eu le loisir d'effleurer. Mais aussi sans évoquer des disciplines dont il eut fallu déployer les apports : ethnologie (cf. Lévi-Strauss et la leçon d'écriture dans *Tristes tropiques*), anthropologie culturelle (cf. Clastres et les sociétés sans État), sociologie (cf. Philippe Braud, *Petit traité des émotions, sentiments et passions politiques*), linguistique (cf. la langue comme pouvoir), psychanalyse (cf. Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*).

Une chose en tout cas est claire : si, lorsqu'on parle de « politique », chacun ne va ni aux mêmes sources, ni toujours au même objet, il reste que l'activité politique ne peut s'accommoder de répondre à des lois « supérieures ». Il y a une rationalité de la politique et de la philosophie de la politique qui ne consiste d'ailleurs pas à affirmer

que la politique est (ou doit être) raisonnable, mais qui contribue à rappeler que la politique est œuvre humaine, collective, publique et publiquement discutable. En revanche, les théories dans leur ensemble se partagent en deux groupes : celles qui affirment que la politique a un objet par avance défini et délimité ; celles qui montrent le danger d'une telle position, maintenant les droits d'une pratique politique vivante, toujours à réinventer.

La pratique (*praxis*) ou le *faire* politiques (dans la cité ou entre les cités) dans sa visée instituante, profane et publique, mais aussi dans sa rationalité propre constitue une activité critique des pouvoirs, des dominations, des exploitations et des assujettissements. Elle est un mode de nos activités qui interroge et rend problématique la manière de vivre ensemble, en organisant l'action sous la présupposition du conflit. Contemporaine, une philosophie de la politique doit à ce propos se concentrer sur la nécessité de tirer des partis positifs des luttes engagées par les NMS afin de redéfinir à chaque fois l'espace de ce qui est à penser et à accomplir (la politique) sans reconduire une fable de l'histoire ni laisser croire à un achèvement possible des dissensions, ni réduire la politique à la seule figure de l'État.

D'une manière ou d'une autre, la pratique et la philosophie de la politique assument bien l'émancipation qu'on peut attendre d'une action politique. Elles ne cessent de souligner que nous sommes habitués à ce que le politique gouverne à partir d'une certaine fiction du peuple émancipé, si l'on entend par « fiction » un ensemble de constructions imaginaires qui permettent à un système de fonctionner. Mais elles mettent à mal cette fiction. Elles mettent au jour le dissensus sur lequel reposent les processus d'émancipation.

Elles obligent aussi à interroger ce que nous appelons « démocratie ». Certes, là encore, nous sommes renvoyés à un certain agencement grec : *demos-kratos* (le pouvoir du peuple), mieux interprété comme « parole au milieu » (évoquant l'*agora* et la fonction d'une parole, énoncée au milieu du cercle, nul ne pouvant se l'approprier). À condition, toutefois, de persévérer à prendre des distances avec ce passé d'une démocratie réservée aux seuls Grecs, les autres n'étant que des « barbares » ; d'une cité fracturée et non égalitaire ; d'un *demos* exclusif de ceux qui travaillent et n'ont « pas le temps de s'occuper des affaires de la cité » (*dixit* Platon).

Alors, il est possible de s'absorber dans une méditation sur la démocratie moderne. Il est vrai que, classiquement (Aristote, *Constitution d'Athènes*, chap. XXVII ; Rousseau, *Contrat social*, qui distingue la souveraineté et le gouvernement ; Kant, *Paix perpétuelle*), on apprend à distinguer les régimes de légitimité (la source de la loi relève d'un seul (monarchie), de plusieurs (aristocratie) ou de tous (démocratie)) et les régimes de gouvernement (différenciés en fonction de l'organisation des pouvoirs : république, monarchie constitutionnelle, empire, dictature, fédération, ...). Chaque formation sociale noue ces deux types de régimes (légitimité et gouvernement) et prête par là à des superpositions d'institutions ou à des contradictions spécifiques, voire à des inversions de hiérarchie (le gouvernement pouvant se substituer à la légitimité).

Cela dit, si la démocratie contribue sans aucun doute à esquisser un espace de rassemblement spécifique, ce dernier ne se constitue pas sans combat et s'énonce dans des polémiques avec les deux autres régimes de légitimité. Et au-delà encore de ce point, pour raisonner sur la question de la démocratie, il convient de refuser de l'identifier avec l'emblème d'un mode de vie ou avec le règne illimité des désirs des individus, ainsi que le font beaucoup.

En revanche, il est plus intéressant de remarquer que :

- Ou bien, on affirme, en une sorte de double discours, que la démocratie s'identifie à nos institutions d'État (sous forme de régime parlementaire) et que, sous couvert de quelques « améliorations », ou au prix d'un refoulement des contradictions, elle est indétrônable ; au besoin, il faut s'arranger de quelques inégalités ; pour le dire autrement, nous disposons de « bonnes institutions », même si elles ont quelques « effets pervers » ;
- Ou bien, on pense qu'il s'agit d'une fiction de communauté recouvrant la réalité de l'exploitation de classe et de l'économie sociale de marché, et on lui préfère un autre régime politique afin d'en dépasser les limites ;
- Ou bien, on se propose de ne déceler dans la démocratie instituée que l'ombre de la démocratie véritable, et on persévère à

appeler la réalisation d'une pluralité conflictuelle démocratique sous la forme d'un idéal régulateur ;

- Ou bien, en une analyse qui déplace les termes, on fait de la démocratie, désindentifiée de l'État, un processus de lutte constamment reconduit, à partir du présupposé selon lequel la démocratie est le pouvoir propre de ceux qui n'ont pas plus de titre à gouverner qu'à être gouvernés (Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 58), disons le mode de subjectivation par lequel existent des sujets politiques.

Quelle que soit l'option choisie, il reste clair que la question de la démocratie nous reconduit à la perspective de l'articulation entre légitimité et gouvernement, des hiérarchies sociales et de l'égalité, des exercices de soi, à l'exigence de ne s'en remettre jamais aux initiatives d'un seul, à la réaffirmation du fait que tout est discutable, au rappel de ce que la démocratie ne saurait s'identifier à la seule pratique du vote/élection (réduction du peuple à sa forme statistique) ou aux « débats » médiatiques, ...

Elle ne peut donc pas plus être cantonnée à la référence à un espace public. Ce terme a imperceptiblement envahi le discours politique, au point que c'est une forme nouvelle de la démocratie qui semble surgir sous nos yeux. Comme si, à la faveur d'une expression, tout un mode de gouvernement se trouvait changé. Il n'en reste pas moins vrai qu'il y a dans la notion d'espace public, telle qu'utilisée, une sorte d'idéalisation qui oblige à aller plus loin que ce constat. Mieux même, comme pour toute notion centrale, notamment dans le vocabulaire politique dominant, elle définit certes à la fois ce qu'elle prise et ce qu'elle ne tolère pas, mais de manière quelque peu manichéenne, de telle sorte qu'elle s'impose comme une évidence sans inciter à la réflexion.

Les trois traits suivants énoncent assez bien ces modalités d'usage de la catégorie d'espace public.

- Elle se donne pour fonction de prêter des significations positives à la nécessaire recomposition du politique post-totalitaire

(qu'on entende par là les régimes ainsi désignés ou l'extension (problématique) de la catégorie de « totalitarisme » à la société de consommation). À l'encontre du totalitarisme qui rend les citoyens muets et passifs, elle fait valoir les vertus politiques de l'échange de parole.

- Réciproquement, cette catégorie souligne la possibilité d'une réforme des pratiques de l'État moderne, notamment en ce qui regarde les formes de l'action publique. En esquissant, à travers la notion de public, les exigences d'un régime politique souhaitable, elle montre que l'État pourrait adopter des pratiques plus souples : dans l'espace public, les délégations d'État qui, de régaliens qu'il est actuellement, pourraient se muer en État négociateur ; la République, simultanément, pourrait se résoudre à une pratique de la « gouvernance » qui conférerait à des coalitions d'acteurs le soin d'engager des processus de discussion sur les dossiers collectifs (cf. Christophe Dejours, *Souffrance en France*, Paris, Seuil, 1998).
- La confrontation des citoyens et de l'État étant ainsi réengagée dans une voie plus souple et sans doute plus productive, de ce point de vue, la catégorie d'espace public suggère aussi que ces nouvelles pratiques politiques d'État pourraient être recouvertes par une quête irénique d'un consensus généralisé, sur la base de discussions publiques, nouvelle forme de l'idéologie de républicaine.

Cette notion sert donc simultanément à désigner un problème et une solution. Le problème ? Ce que beaucoup appellent la « crise » de la citoyenneté et la crise sociale urbaine, autrement dit : anomie, incivilité, repli identitaire. La solution ? Créer des espaces publics susceptibles de contribuer à pacifier les relations sociales et à développer un sentiment d'appartenance à une cité (à un espace commun). Mais il convient d'avouer que l'engagement de la notion ne dépasse pas ce cadre, nulle allusion au despotisme marchand. Elle enferme les esprits dans la recherche de solutions techniques à apporter à des problèmes qui relèvent, en vérité, de véritables différends sociaux et politiques. Elle semble « oublier » que la maîtrise de la discussion publique appartient aux intellectuels patentés.

Ne peut-on dépasser cette notion par celle de démocratie en archipels ? Cette notion d'archipel ne valorise pas une quelconque harmonie, par exemple sentimentale, langagière ou publicitaire, entre des « partenaires » dont on prétendrait qu'elle devrait se substituer à leur séparation. C'est un concept qui, au lieu de faire jaillir de l'unité soit de l'extérieur d'un rapport (assignation), soit à partir de l'un des éléments mis en rapport (domination), fait jaillir des projets d'unification du mouvement même provoqué par l'action de chacun. Insistons : il n'est plus question d'unité mais d'une unification sans clôture. De ce fait, c'est-à-dire dans le cadre d'une pratique et des discussions qu'elle suscite, la question de l'universel émerge concrètement. Son profil : faire de la réalisation, non du peuple, mais du collectif d'action et de savoir, un problème à la charge de chacun.

Encore faut-il alors tenter de parler de politique en termes de trajectoire (et *a fortiori*, de trajectoire aléatoire et infinie), parler de soi sous la forme d'une trajectoire infinie et non d'un être ou d'une identité, ou parler moins d'un « droit à (la culture, la santé, ...) », donc en termes de classification, que d'un « droit à une trajectoire de [...] ». C'est ce dont nos sociétés libérales parlementaires s'accommodent le moins. Pour l'énoncer franchement, il n'est pas trompeur de présenter l'idée de trajectoire (personnelle, sociale, culturelle, mais aussi d'une société), dans les conditions contemporaines, comme une pensée potentiellement inédite de la démocratie, laquelle serait conçue moins comme une essence que comme une trajectoire historique toujours en cours.

Terminons en deux mots. Face aux crises de dégoût qui semblent en saisir beaucoup relativement à la classe gouvernementale, face à l'apathie politique qui sanctionne le retrait massif de la population de la participation à la politique institutionnalisée, nous avons du moins essayé de rendre compte de ces phénomènes, ainsi que d'une autre politique possible et d'une autre conception envisageable de la politique. Cela étant, il convient tout de même d'interroger cette crise de dégoût. Peut-être Sloterdijk a-t-il raison de faire remarquer « qu'il est vraisemblable qu'il y a un malaise global derrière le scepticisme général éprouvé devant les insuffisances du personnel politique » (*op.cit.*, p. 60 ; idem, Bauman, *Vies perdues*, *op.cit.*, p. 101) ? Ce malaise ferait signe vers une conception fautive de la scène publique, un désarroi au niveau du service public, une incompétence relative aux débats et

discussions qui devraient occuper le devant de la scène. Le manque de réflexion actuel concernant l'Union européenne, le droit des gens (guerres, peuples et cultures dominés) et la mondialisation (écologie, délocalisations, migrations, hospitalité) le montre à l'évidence, au moment même où il convient de rappeler qu'il n'y a qu'une seule terre pour tous (Kant, *La paix perpétuelle* ; Sloterdijk, *op.cit.* ; ...).

La crise est d'autant plus profonde que l'éducation politique reçue par tous est tournée presque exclusivement vers une allégeance à l'État. Au point que devant les déstructurations actuelles, y compris de l'État, les personnels politiques ne savent plus que faire, et les citoyennes et les citoyens, en leur tournant le dos de façon hostile, se réfugient souvent vers le local, le terroir, et des « révolutions conservatrices » (religion, ethnie, régionalisme, espace public) qui, en prononçant en public des commandements moraux au mépris de la discussion, de perspectives nouvelles et de la diversité des partis pris, corrompent la cité. Face à ces phénomènes, il est urgent de faire droit à des débats portant sur la politique, la formation politique que nous voulons adopter, l'avenir, la forme du monde futur.

Fin du texte