

<https://collectiflieuxcommuns.fr/?10-la-culture-dans-une-societe>



La culture dans une société démocratique

- Documents par thèmes - Analyses - Apports théoriques : Imaginaire, culture, création -



Date de mise en ligne : 2007

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

Les idées de ce texte ont été exposées lors de plusieurs conférences, notamment à Paris (1991), à Ankara (1992), à Alexandroupolis (1993) et à Madrid (1994). La version donnée ici correspond à la conférence tenue à Madrid le 3 mars 1994, dans le cadre d'un colloque organisé par la Fondation Ortega y Gasset, en collaboration avec le service culturel de l'ambassade de France, sur la pensée politique française aujourd'hui. Il a été publié aux éditions du Seuil dans le T. IV des Carrefours du labyrinthe.

source : site [Le Passant ordinaire](#)

Rien de plus évident, en apparence, que la question impliquée par ce titre. Quoi de plus immédiat, en effet, pour ceux qui se pensent vivre dans une société démocratique, que de s'interroger sur la place de la culture dans leur société – et ce d'autant plus que nous assistons, apparemment, à une diffusion sans précédent de ce qu'on appelle culture, en même temps qu'à l'intensification des questions et des critiques portant sur ce qui est ainsi diffusé et sur ses modes de diffusion ?

Il y a une manière de répondre à cette interrogation, qui est en vérité une manière d'y échapper. Elle a consisté, depuis bientôt deux siècles, à affirmer que la spécificité de la place de la culture dans une société démocratique – par opposition à ce qui était le cas dans les sociétés non démocratiques – consiste uniquement en ceci, qu'ici la culture est pour tous et non pas pour une élite définie ainsi ou autrement. Ce « pour tous », à son tour, peut être pris dans un sens simplement quantitatif : la culture chaque fois existante doit être mise à la disposition de tous, non seulement « juridiquement » (ce qui n'était pas, par exemple, le cas en Égypte pharaonique), mais sociologiquement, au sens de son accessibilité effective – ce à quoi sont supposés servir aussi aujourd'hui l'instruction universelle, gratuite et obligatoire, comme encore les musées, concerts publics, etc.

Mais on peut aussi prendre ce « pour tous » sociologique dans un autre sens, plus fort : considérer que la culture existante est un produit de classe, fait par et/ou pour les couches dominantes de la société et exiger une « culture pour les masses ». Cela a été, on le sait, la théorie et la pratique du *proletkult* en Russie lors des premières années après la révolution de 1917 et, dans la mystification et l'horreur, la théorie et la pratique stalinienne et jdanovienne du « réalisme socialiste » quelques décennies plus tard.

Je ne discuterai pas ici cette dernière conception, ressuscitée aujourd'hui par différents mouvements (féministe, noir, etc.) qui condamnent la totalité de l'héritage gréco-européen comme produit de « mâles blancs morts ». Je me demande pourquoi ne condamne-t-on pas, sur le même principe, l'héritage chinois, islamique ou aztèque, produits par des mâles morts, respectivement jaunes, blancs ou « rouges ». Le fond de la question se ramène à une vieille interrogation philosophique : est-ce que les conditions effectives de genèse d'une œuvre (d'une idée, d'un raisonnement, etc.) décident, sans plus, de sa validité ? Répondre oui, c'est tomber dans la vieille contradiction autoréférentielle, puisque cela revient à porter implicitement un jugement de validité sur ce même énoncé, jugement qui se veut indépendant des conditions effectives de sa genèse – à moins de se placer arbitrairement en position prophétique ou messianique, ce que faisaient effectivement, pour le compte du « prolétariat » et en se mettant à sa place avec une honnête naïveté, les partisans du *proletkult* et avec une infâme effronterie les staliniens. Que l'« assignation à l'origine » n'est pas simplement absurde est évident. Mais les attitudes du *proletkult*, des féministes fanatiques, etc., ou simplement la « généalogie » à la Nietzsche, retraitée à la sauce parisienne en « archéologie » un siècle plus tard, veulent éliminer la question inéliminable de la validité de droit (Que Jefferson ait possédé des esclaves n'invalide pas ipso facto la Déclaration d'indépendance.) Et dans leur insondable confusion, elles « oublient » purement et simplement la question abyssale : comment des phrases et des œuvres d'autrefois et d'ailleurs peuvent-elles nous parler et, parfois, nous faire trembler ?

Aussi bien le terme culture que celui de démocratie soulèvent immédiatement des questions interminables. Contentons-nous ici d'un repérage provisoire. Appelons culture tout ce qui, dans le domaine public d'une société, va au-delà du simplement fonctionnel ou instrumental et qui présente une dimension invisible, ou mieux impercevable, positivement investie par les individus de cette société. Autrement dit, ce qui, dans cette société, a trait à l'imaginaire stricto sensu, à l'imaginaire poétique, tel que celui-ci s'incarne dans des œuvres et des conduites dépassant le fonctionnel. Il va sans dire que la distinction du fonctionnel et du poétique n'est pas matérielle [n'est pas dans les « choses »].

Le terme de démocratie se prête évidemment à infiniment plus de discussion, par sa nature même et parce qu'il a été depuis longtemps l'enjeu de débats et de luttes politiques. Dans notre siècle, tout le monde, y compris les tyrans les plus sanglants, nazis et fascistes exceptés, s'en réclame. Nous pouvons tenter de sortir de cette cacophonie en revenant à l'étymologie : démocratie, le kratos du démos, le pouvoir du peuple. Certes la philologie ne peut pas trancher des conflits politiques. Qu'elle nous incite au moins à nous demander : où, dans quel pays, voit-on aujourd'hui réalisé le pouvoir du peuple ?

Ce pouvoir, nous le voyons pourtant affirmé, sous le titre de souveraineté du peuple, dans les constitutions contemporaines de tous les pays dits « démocratiques ». Laissant pour l'instant de côté l'éventuelle duplicité de cette affirmation, prenons appui sur sa lettre pour dégager une signification que peu de gens oseraient contester : dans une démocratie, le peuple est souverain, à savoir il fait les lois et la loi, à savoir encore la société fait ses institutions et son institution, elle est autonome, elle s'auto-institue. Mais, comme toute société en fait s'auto-institue, nous devons ajouter : elle s'auto-institue, du moins en partie, explicitement et réflexivement. Je reviendrai sur ce dernier terme. En tout cas, elle reconnaît ses propres créations, délibérées ou non, dans ses règles, ses normes, ses valeurs, ses significations. Cette autonomie, cette liberté, implique à la fois et présuppose l'autonomie, la liberté des individus, elle est impossible sans cette dernière. Mais celle-ci, affirmée et assurée par la loi, la constitution, les déclarations des droits de l'homme et du citoyen, repose en dernière analyse, de jure et de facto, sur la loi collective, formelle aussi bien qu'informelle. La liberté individuelle effective – je ne parle pas de la liberté philosophique ou psychique – doit être décidée par une loi – même si celle-ci s'appelle « Déclaration des droits » – qu'aucun individu ne saurait poser ou sanctionner. Et dans le cadre de cette loi, l'individu peut à son tour définir pour lui-même les normes, les valeurs, les significations moyennant lesquelles il essaiera d'ordonner sa vie propre et de lui donner un sens.

Cette autonomie, ou auto-institution explicite, qui émerge pour la première fois dans les cités démocratiques grecques et réémerge, beaucoup plus amplement, dans le monde occidental moderne, marque la rupture qu'entraîne la création de la démocratie avec tous les régimes social-historiques antérieurs [1]. Dans ceux-ci, régimes d'hétéronomie instituée, la source et le fondement de la loi, comme toute norme, valeur et signification, sont posés comme transcendants à la société ; transcendants dans l'absolu, comme dans les sociétés monothéistes, transcendants en tout cas relativement à l'actualité effective de la société vivante, comme dans les sociétés archaïques. L'assignation de cette source et de ce fondement vont de pair avec une clôture de la signification ; la parole de Dieu, les dispositions établies par les ancêtres sont indiscutables et établies une fois pour toutes.

Cela vaut aussi pour les individus : le sens de leur vie est donné, réglé d'avance, de ce fait assuré. Pas de discussion possible sur les institutions – donc aussi, pas de discussion possible sur les croyances sociales, sur ce qui vaut ou ne vaut pas, sur le bien et le mal. Dans une société hétéronome – ou simplement traditionnelle – la clôture de la signification fait que non seulement la question politique comme la question philosophique sont fermées d'avance, mais que le sont tout aussi bien les questions éthiques ou esthétiques. En toute circonstance, ce que l'on doit faire est dicté sans appel par la loi et les mœurs collectives ; rien n'y change lorsque apparaissent des commentaires interminables ou une casuistique subtile, comme avec le Talmud, les docteurs chrétiens ou les théologiens islamiques. Il en va de même pour la culture. Aucun doute, les sociétés hétéronomes ont créé des œuvres immortelles ou tout simplement une foule innombrable de beaux objets. Et déjà cette constatation montre le caractère intenable, dans une perspective démocratique précisément, des proscriptions historiques auxquelles veulent se livrer les nouveaux fanatiques d'aujourd'hui. (Suivant la logique de certains féministes, par exemple, je devrais jeter aux orties La Passion selon saint Jean non seulement en tant que produit mâle blanc et mort, mais en tant qu'expression d'une foi religieuse à mes yeux aliénante.) Mais ces œuvres immortelles restent toujours inscrites

dans un contexte et un horizon social-historiques donnés. Elles incarnent toujours aussi les significations imaginaires chaque fois instituées. C'est pourquoi les œuvres sont, dans leur immense majorité, coordonnées au sacré tout court, ou au sacré politique, elles confortent les significations instituées : adoration du divin, culte des héros, éloge des grands rois, exaltation de la bravoure guerrière, de la piété, des autres vertus consacrées par la tradition. Je brosse, évidemment, à très gros traits. Mais telle est la source où puisent les grandes œuvres que nous ont léguées les sociétés archaïques, les grandes monarchies traditionnelles, le vrai Moyen Âge européen du Ve au XIe siècle, ou l'Islam.

Si les œuvres et leurs créateurs sont, pour ainsi dire, au service des significations instituées, le public de ces sociétés y retrouve la confirmation et l'illustration des significations et des valeurs collectives et traditionnelles. Et cela consono avec le mode spécifique de la temporalité culturelle dans ces sociétés – à savoir, l'extrême lenteur et le caractère enfoui, souterrain de l'altération des styles et des contenus, parallèle et presque synchrone à celle de la langue elle-même comme aussi avec l'impossibilité d'individuer, ex post, les créateurs, impossibilité nullement due à notre information insuffisante. C'est ainsi et pas autrement que l'on peint sous les Tang ou que l'on sculpte ou bâtit sous la XXe dynastie pharaonique, et il faut être un spécialiste pour pouvoir distinguer ces œuvres de celles qui les précèdent ou les suivent de quelques siècles. De sorte, par exemple, qu'il y a une forme canonique ecclésiastiquement réglée, jusqu'aux moindres détails, d'une icône byzantine de tel saint ou de tel moment de la vie de la Vierge. Alors que, disons-le par anticipation, il est impossible de confondre un fragment de Sapho avec un fragment d'Archiloque, un morceau de Bach avec un morceau de Haendel, et que l'on peut s'écrier, en écoutant certains passages de Mozart, « mais c'est déjà du Beethoven ! ».

La création de la démocratie, même comme simple germe fragile, altère radicalement cette situation. Une brève digression philosophique est ici indispensable, digression qui élucidera, j'espère, la question de la validité transhistorique laissée ouverte plus haut [2].

De même que, lorsque tout a été considéré et dit, l'être est Chaos, Abîme, Sans Fond – mais aussi création, *vis formandi* non prédéterminée qui superpose au Chaos un Cosmos, un Monde tant bien que mal organisé et ordonné, de même l'humain est Abîme, Chaos, Sans Fond non seulement en tant qu'il participe de l'être en général (par exemple, en tant qu'il est matière et matière vivante) mais en tant qu'être d'imagination et d'imaginaire, déterminations dont l'émergence manifeste elle-même la création et la *vis formandi* appartenant à l'être comme tel, mais qui réalisent aussi le mode d'être de la création et de la *vis formandi* spécifique à l'humain. Nous pouvons ici seulement constater que cette *vis vis formandi* s'accompagne chez l'humain d'une *libido formandi* : à la puissance de création caractéristique de l'être en général, l'humain ajoute un désir de formation. J'appelle cette puissance et ce désir l'élément *poiétique* de l'humain, dont la raison elle-même, en tant que raison spécifiquement humaine (et non pas rationalité animale, par exemple), est un rejeton.

Le « sens » dont l'humain veut, et doit, toujours investir le monde, sa société, sa personne et sa propre vie n'est rien d'autre que cette formation, cette Bildung, cette mise en ordre, essai perpétuel, et perpétuellement en danger, de prendre ensemble dans un ordre, une organisation, un Cosmos, tout ce qui se présente et tout ce qu'il fait lui-même surgir. Lorsque l'homme organise rationnellement – ensidiquement –, il ne fait que reproduire, répéter ou prolonger des formes déjà existantes. Mais lorsqu'il organise poiétiquement, il donne forme au Chaos, et ce donner forme au Chaos (de ce qui est et de lui-même), qui est, peut-être, la meilleure définition de la culture, se manifeste avec une clarté éclatante dans le cas de l'art [3]. Cette forme est le sens ou la signification. Signification qui n'est pas simple affaire d'idées ou de représentations, mais qui doit prendre ensemble, lier dans une forme, représentation, désir et affect.

C'est évidemment ce qu'a merveilleusement réussi, aussi longtemps qu'elle a tenu, la religion – toute religion. Par parenthèse, nous trouvons ici le plein sens du fameux religere : lier non seulement les membres de la collectivité, mais tout, absolument tout ce qui se présente, et celui-ci avec ceux-là.

Mais la religion ne réussit ce stupéfiant tour de force qu'en accouplant les significations qu'elle crée avec une garantie transcendante – garantie dont les humains ont, de toute évidence, un besoin éperdu – et avec une clôture, qui semble, mais semble seulement, consubstantielle à l'idée même de sens, mais en vérité résulte de cette garantie transcendante elle-même. Garantie et clôture qu'elle établit en déniait à l'humanité vivante la possibilité de création du sens : tout sens et tout non-sens, a été créé une fois pour toutes. La *vis formandi* est ainsi réduite et strictement canalisée, et la *libido formandi* ramenée à jouir de ses produits passés sans savoir qu'ils sont les siens.

Or, la création démocratique abolit toute source transcendante de la signification, en tout cas dans le domaine public, mais en fait aussi, si elle est poussée à ses conséquences, pour l'individu « privé ». Car la création démocratique est la création d'une interrogation illimitée dans tous les domaines : qu'est-ce que le vrai et le faux, le juste et l'injuste, le bien et le mal, le beau et le laid ? C'est en cela que réside sa réflexivité. Elle rompt la clôture de la signification et restaure ainsi à la société vivante sa *vis formandi* et sa *libido formandi*. Elle fait, en réalité, la même chose dans la vie privée, puisqu'elle prétend donner à chacun la possibilité de créer le sens de sa vie. Cela présuppose l'acceptation de ce fait qu'il n'y a pas, comme trésor caché et à trouver, de « signification » dans l'être, le monde, l'histoire, notre vie : que nous créons la signification sur fond de sans fond, le sens sur fond de a-sens, que nous aussi nous donnons forme au Chaos par notre pensée, notre action, notre travail, nos œuvres, que donc cette signification n'a aucune « garantie » extérieure à elle.

Cela signifie que nous sommes seuls dans l'être – seuls, mais non solipsistes. Seuls, déjà du fait que nous parlons et nous nous parlons – alors que l'être ne parle pas, même pas pour énoncer l'énigme du Sphinx. Mais non solipsistes, puisque notre création et déjà notre parole s'étaie sur l'être, qu'elle est constamment relancée par notre confrontation avec lui, et maintenue dans son mouvement par l'effort de donner forme à ce qui ne s'y prête que partiellement et fugitivement – que ce soit le monde visible ou audible, notre être en commun ou notre vie la plus intime -, et qu'ainsi cette création est généralement éphémère, parfois durable, toujours risquée et, à la fin des fins, prise dans l'horizon de la destruction qui est l'autre face de la création de l'être.

Mais les conditions de la création culturelle apparaissent alors changées du tout au tout – et nous arrivons au fond de notre question. Brièvement parlant, dans une société démocratique, l'œuvre de culture ne s'inscrit pas nécessairement dans un champ de significations instituées et collectivement acceptées. Elle n'y trouve pas ses canons de forme et de contenu, pas plus que l'auteur ne peut y puiser sa matière et les procédés de son travail, ou le public l'étayage de son adhésion. La collectivité crée elle-même, ouvertement, ses normes et ses significations – et l'individu est appelé, du moins en droit, à créer dans des cadres formellement amples le sens de sa vie et, par exemple, à juger vraiment par lui-même des œuvres de culture qu'on lui présente.

Certes, il faut se garder de présenter ce passage de façon absolue. Il y a toujours un champ social de la signification, qui est loin d'être simplement formel, et auquel personne, fût-il l'artiste le plus original, ne peut échapper : il peut simplement contribuer à son altération. Nous sommes des êtres essentiellement sociaux et historiques ; la tradition est toujours présente, même si elle n'est pas explicitement contraignante, et la création et la sanction des significations sont toujours sociales, même lorsque celles-ci, comme dans le cas de la culture proprement dite, ne sont pas formellement instituées.

Ce sont les caractères essentiels de ce champ qui s'altèrent lors de l'instauration de la société démocratique. On peut le constater dans le cas de la Grèce antique, dont je ne parlerai pas, comme dans le cas de l'Europe moderne.

Considérons la phase proprement moderne du monde occidental, à partir des grandes révolutions de la fin du XVIIIe siècle, démocratiques et en fait déchristianisatrices, jusqu'à environ 1950, date approximative à partir de laquelle je crois constater une situation nouvelle. Quel est le champ de significations qui sous-tendent la création culturelle inouïe qui a lieu pendant ce siècle et demi ? Répondre à cette question exigerait certes une immense enquête social-historique, à laquelle il n'est pas question de se livrer ici. Je me bornerai à quelques notations, concernant essentiellement la face subjective, la traduction personnelle de ces significations nouvelles.

Du côté du créateur, on peut sans doute parler d'un sentiment intense de liberté et d'une ivresse lucide

l'accompagnant. Ivresse de l'exploration de nouvelles formes, de la liberté de les créer. Ces formes nouvelles sont désormais recherchées explicitement pour elles-mêmes, elles ne surgissent pas par surcroît comme toutes les périodes précédentes. Mais cette liberté reste liée à un objet ; elle est recherche et instauration d'un sens dans la forme, ou mieux recherche explicite d'une forme pouvant porter un sens nouveau. Certes, il y a aussi un retour du kleos et du kudos anciens – de la gloire et de la renommée. Mais Proust a déjà dit ce qu'il en est : l'acte lui-même nous modifie assez profondément pour que nous n'attachions plus d'importance à ses mobiles, comme l'artiste « qui s'est mis au travail pour la gloire et s'est du même coup détaché du désir de la gloire [4] ». L'actualisation de la liberté ici est la liberté de création de normes, création exemplaire (comme le dit Kant dans la Critique de la faculté de juger), et, de ce fait, destinée à durer. C'est par excellence le cas de l'art moderne (au sens de la période désignée plus haut), qui explore et crée des formes au sens fort. Par là, même s'il est accepté avec difficulté par ses destinataires, et même s'il ne correspond pas au « goût populaire », il est démocratique, c'est-à-dire libérateur. Et il est démocratique alors même que ses représentants peuvent être politiquement réactionnaires, comme l'ont été Chateaubriand, Balzac, Dostoïevski, Degas et tant d'autres.

Mais, surtout, il reste lié à un objet. S'il a cessé d'être religieux, l'art moderne est « philosophique » – il est exploration de couches toujours nouvelles du psychique et du social, du visible et de l'audible, pour, dans et par cette exploration, et à sa façon unique, donner forme au Chaos. Cela ne veut pas dire qu'il est philosophie ; mais qu'il ne peut être qu'en mettant en question le sens chaque fois établi et en en créant d'autres formes. On peut rappeler ici que c'est là le thème de la longue méditation que constitue Le Temps retrouvé, où finalement Proust se propose comme objet de « trouver l'essence des choses ».

Ici encore Kant avait vu la chose, bien qu'il l'ait travestie, lorsqu'il disait que l'œuvre d'art est « présentation dans l'intuition des Idées de la Raison ». Car ce que l'art présente, ce ne sont pas les Idées de la Raison, mais le Chaos, l'Abîme, le Sans Fond, à quoi il donne forme. Et par cette présentation, il est fenêtre sur le Chaos, il abolit l'assurance tranquillement stupide de notre vie quotidienne, il nous rappelle que nous vivons toujours au bord de l'Abîme – ce qui est le principal savoir d'un être autonome et qui ne l'empêche pas de vivre, comme, pour citer encore une fois Proust, « l'artiste athée... [qui] se croit obligé de recommencer vingt fois un morceau dont l'admiration qu'il excitera importera peu à son corps rongé par les vers, comme le pan de mur jaune que peignit avec tant de science et de raffinement un artiste à jamais inconnu, à peine identifié sous le nom de Ver Meer [5] ». Le public de son côté participe « par procuration », de manière vicariante, par le truchement de l'artiste, à cette liberté. Surtout, il est pris par le sens nouveau de l'œuvre – et ne peut l'être que parce que, malgré les inerties, les retards, les résistances et les réactions, c'est un public lui-même créateur. La réception d'une grande œuvre nouvelle n'est jamais et ne peut jamais être simple acceptation passive, elle est toujours aussi re-création. Et les publics occidentaux, de la fin du XVIIIe siècle jusqu'au milieu du XXe, ont été des publics authentiquement créateurs. Autrement dit, la liberté du créateur et ses produits sont, en eux-mêmes, socialement investis.

Vivons-nous encore cette situation ? Question risquée, dangereuse, à laquelle je n'essaierai pas cependant de me soustraire.

Je pense que, malgré les apparences, la rupture de la clôture du sens instaurée par les grands mouvements démocratiques est en danger de recouvrement [6]. Sur le plan du fonctionnement social réel, le « pouvoir du peuple » sert de paravent au pouvoir de l'argent, de la technoscience, de la bureaucratie des partis et de l'État, des médias. Sur le plan des individus, une nouvelle clôture est en train de s'établir, prenant la forme d'un conformisme généralisé [7]. Je prétends que nous vivons la phase la plus conformiste de l'histoire moderne. On dit : chaque individu est « libre » – mais, en fait, tous reçoivent passivement le seul sens que l'institution et le champ sociaux leur proposent et leur imposent : la télé-consommation, faite de consommation, de télévision, de consommation simulée via la télévision.

Je m'attarderai brièvement sur le « plaisir » du télé-consommateur contemporain. À l'opposé de celui du spectateur, auditeur ou lecteur d'une œuvre d'art, ce plaisir ne comporte qu'un minimum de sublimation : il est satisfaction vicariante des pulsions par un avatar de voyeurisme, « plaisir d'organe » bidimensionnel, accompagné d'un

maximum de passivité. Que ce que présente la télévision soit en lui-même « beau » ou « laid », il est reçu dans la passivité, dans l'inertie et le conformisme. Si je lis un grand roman comme un roman policier de médiocre qualité, traversant les pages en diagonale pour voir « comment ça va finir », à la fin de la soirée j'ai mal à la tête. Si je le lis comme un grand roman, attentif au temps propre des phrases et de la narration, je suis dans une étrange et multiple activité psychique et mentale qui me stimule sans me fatiguer.

On a proclamé le triomphe de la démocratie comme triomphe de l' « individualisme ». Mais cet « individualisme » n'est pas et ne peut pas être forme vide où les individus « font ce qu'ils veulent » – pas plus que la « démocratie » ne peut être simplement procédurale. Les « procédures démocratiques » sont chaque fois remplies par le caractère oligarchique de la structure sociale contemporaine – comme la forme « individualiste » est remplie par l'imaginaire social dominant, imaginaire capitaliste de l'expansion illimitée de la production et de la consommation.

Sur le plan de la création culturelle, où certes les jugements sont les plus incertains et les plus contestables, impossible de sous-estimer la montée de l'éclectisme, du collage, du syncrétisme invertébré, et, surtout, la perte de l'objet et la perte du sens, allant de pair avec l'abandon de la recherche de la forme, la forme qui est toujours infiniment plus que forme puisque, comme le disait Hugo, elle est le fond qui monte à la surface.

Sont en train d'être réalisées les prophéties les plus pessimistes – depuis Tocqueville et la « médiocrité » de l'individu « démocratique », en passant par Nietzsche et le nihilisme (« Que signifie le nihilisme ? Que les valeurs supérieures se dévalorisent. Il manque le but ; il manque la réponse à la question « pourquoi ? » [8] ») jusqu'à Spengler et Heidegger et après. Elles sont même en train d'être théorisées dans un contentement de soi arrogant autant que stupide dans le « post-modernisme ».

Si ces constatations sont, ne serait-ce que partiellement, exactes, la culture dans une telle société « démocratique » court les plus grands dangers – non pas, certes, sous sa forme érudite, muséique ou touristique, mais dans son essence créatrice. Et, la société formant un tout, certes morcelé, certes hypercomplexe, certes énigmatique, de même que l'évolution actuelle de la culture n'est pas sans rapport avec l'inertie et la passivité sociale et politique qui caractérisent notre monde, de même la renaissance de sa vitalité, si elle doit avoir lieu, sera indissociable d'un nouveau grand mouvement social-historique, qui réactivera la démocratie et lui donnera à la fois la forme et les contenus que le projet d'autonomie exige.

Nous sommes troublés par l'impossibilité d'imaginer concrètement le contenu d'une telle création – alors que c'est là le propre même d'une création. Clithère et ses compagnons ne pouvaient ni ne devaient « prévoir » la tragédie et le Parthénon – pas plus que les Constituants ou les Pères fondateurs n'auraient pu imaginer Stendhal, Balzac, Flaubert, Rimbaud, Manet, Proust ou Poe, Melville, Whitman et Faulkner.

La philosophie nous montre qu'il serait absurde de croire que nous aurons jamais épuisé le pensable, le faisable, le formable, de même qu'il serait absurde de poser des limites à la puissance de formation qui gît toujours dans l'imagination psychique et l'imaginaire collectif social-historique. Mais elle ne nous empêche pas de constater que l'humanité a traversé des périodes d'affaissement et de léthargie, d'autant plus insidieuses qu'elles ont été accompagnées de ce qu'il est convenu d'appeler un « bien-être matériel ». Dans la mesure, faible ou pas, où cela dépend de ceux qui ont un rapport direct et actif à la culture, si leur travail reste fidèle à la liberté et à la responsabilité, ils pourront contribuer à ce que cette phase de léthargie soit la plus courte possible.

[1] Voir par exemple « Pouvoir, politique, autonomie », Revue de métaphysique et de morale, 1988, n°1 ; repris dans *Le Monde morcelé*, op. cit., p. 113-140

[2] Sur ce qui suit, voir par exemple « Institution de la société et religion », *Esprit*, mai 1982 ; repris dans *Les Carrefours du labyrinthe, II : Domaines de l'homme*, op. cit., p. 364-384.

[3] Voir par exemple *Devant la guerre*, Paris, Fayard, 1981, p. 238-242 ; aussi, « Transformation sociale et création culturelle », *Sociologie et Sociétés*, Montréal, janvier 1979 ; repris dans *Le Contenu du socialisme*, Paris, 10/18, 1979, p. 413-439.

[4] La Pléiade, III, 575-576.

[5] Idem, 188.

[6] J'ai abondamment écrit sur ce sujet depuis 1959. Par exemple, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *Socialisme ou Barbarie*, nos 31-33, décembre 1960-décembre 1961 ; repris dans *Capitalisme moderne et Révolution*, Paris, 10-18, 1979, vol. 2. – « La crise des sociétés occidentales », *Politique internationale*, n°15, printemps 1982, p. 131-148 ; repris ici, p.11 à 26. – « Le délabrement de l'Occident », *Esprit*, décembre 1991 ; repris ici, p.58 à 81.

[7] Voir « L'époque du conformisme généralisé », conférence à la Boston University, septembre 1989 ; repris dans *Le Monde morcelé*, op. cit., p. 11 -24.

[8] *Wille zur Macht*, § 2. Cf aussi *ibid.*, § 12 : « Un but [Ziel] est toujours un sens [Sinn] ».