

DE LA DÉMOCRATISATION À LA DÉMOCRATIE CULTURELLE

En quoi l'individu peut-il mener son propre cheminement culturel ? Comment la population peut-elle participer à la démocratie culturelle ? En arrêtant d'opposer culture individuelle et culture collective et, comme l'a montré l'anthropologie culturelle, en cessant de penser la culture sans la participation active des individus.

JOËLLE ZASK

A

Aborder la notion de démocratie culturelle doit d'abord nous permettre d'en finir avec l'approche dichotomique entre la culture individuelle et la culture collective. Elle repose sur des préjugés qui posent problème à l'idée même de participation, et elle est en outre un véritable obstacle à la création d'une politique culturelle qui soit cohérente par rapport aux institutions et aux valeurs d'une démocratie libérale.

L'idée que la culture est individuelle et ne peut être qu'individuelle relève de deux conceptions de la culture qui, pour être bien distinctes, n'en finissent pas de coloniser les esprits et souvent de s'y confondre. La première est analogue à la formation de soi – idéal inséparable des débuts du romantisme

chez des auteurs comme Jean-Jacques Rousseau ou Wilhelm von Humboldt. Ses attributs sont l'indépendance et l'intensification de la vie intérieure. La société, ainsi que le cortège d'obligations, de conventions et de mascarades qu'elle génère, sont son pire ennemi. Cette conception est plutôt libérale, au sens où l'État le meilleur est celui qui interfère le moins possible avec l'épanouissement de la nature individuelle et le processus de la formation de soi¹. Autre approche, que l'on a parfois tendance à confondre avec celle-ci, celle que secrète l'État cette fois républicain : il appartient à cet État d'incarner un certain nombre de principes universels qui sont considérés comme les conditions de l'accès des individus à la « majorité » (Kant), à la rationalité, aux Lumières, au bon goût, au raffinement, bref, à la civilisation avec un grand « C »².

Dans le cas de la formation de soi, l'éducation est prioritaire, y compris l'éducation des « choses » selon Rousseau dans l'*Émile*, celle de l'expérience, des voyages, de la lecture bien sûr, dans les romans de formation, ou encore celle de la confrontation aux œuvres exceptionnelles comme pour Humboldt.

Dans le second cas, l'avancée de l'individu vers sa « majorité » repose sur l'*instruction* : si tant est que les individus abritent un génie ou des qualités spéciales, il appartient au système de les filtrer, de les réaliser, en sélectionnant soigneusement les méthodes et les contenus appropriés. Cette instruction se doit d'être publique, sans quoi, pense-t-on, les chances des individus de réaliser

leurs qualités essentielles, c'est-à-dire les qualités qu'ils ont en commun, grâce auxquelles ils sont semblables, voire frères, et à ce titre candidats légitimes à la citoyenneté, seraient inégalement réparties.

Une troisième approche, plutôt collectiviste, concerne le déterminisme culturel. La culture conditionnerait les individus de telle manière qu'ils deviendraient relativement semblables à force d'être imprégnés du même bain culturel. Dans les grandes lignes, cette conception accompagne la vision nationaliste de l'histoire et de la politique : le « peuple » ou la « race » réalisent collectivement la « culture » à laquelle les individus doivent s'initier et adhérer afin de devenir les membres pleinement assimilés de la communauté.

Que l'on se tourne vers l'un ou l'autre de ces modèles, que l'on considère la liberté naturelle individuelle que postule le premier, les droits de l'homme qui fondent le deuxième ou la capacité à être conditionné que suppose le troisième, aucun des trois ne prend en compte la participation culturelle. Dans le premier cas, moins l'individu dépend de sa société, plus ses chances de se réaliser sont grandes. Dans le deuxième, comme l'avait imaginé Helvétius en son temps, plus l'esprit est vierge, plus il est facile de le « remplir » de bonnes choses. Et dans

le troisième, moins l'individu est actif, plus il tombe dans des formes d'abolition de soi (en particulier de l'individualisme et de l'égoïsme) nécessaires à la création de la substance sociale.

L'exclusion de l'individu hors du champ de l'expérience culturelle est le problème majeur que la « démocratie culturelle » adresse en priorité et est à même de régler. En effet, les principes de base de la conception démocratique depuis ses premières formulations supposent que les individus soient dotés du droit et des moyens concrets d'influer sur les conditions de leur propre vie. C'est là une intuition constitutive de l'idéal démocratique qui a été formulée dès le ^{XVI^e} siècle, et même dans une certaine mesure dans l'Antiquité, même si les enjeux étaient fort différents de ceux d'aujourd'hui. Pensons par exemple au choix individuel et responsable que les âmes doivent faire des lots de vie qui sont placés devant elles dans le mythe d'Er qui clôt *La République* de Platon. Pensons également à la participation nécessaire des individus à l'établissement du *logos*, de l'échange ou de la justice chez Aristote.

Mais peu importent les antécédents. Le point capital est l'ancrage des modes de vie démocratiques dans la « foi en l'expérience » (Dewey) que l'individu mène de lui-même, par lui-même et pour lui-même. La liberté, la vérité, le bonheur ne peuvent être *inculqués* ; ils ne sont tels que pour autant qu'ils sont les résultats

« Chez les fondateurs de l'anthropologie culturelle, la culture ne se pense pas sans la participation active des individus. »

d'une entreprise dont l'individu est partie prenante, même si bien sûr il mène cette entreprise en commun avec d'autres.

Cette approche est le sens que Franz Boas, Edward Sapir ou Bronislaw Malinowski ont donné à la culture. Schématiquement, une culture est à la fois un outil de séparation de l'individu d'avec le monde et un moyen d'entrer en relation avec ses congénères et, plus largement, avec l'environnement qui se trouve être le sien³. Chez ces fondateurs de l'anthropologie culturelle, la culture ne se pense pas sans la participation active des individus. Pour un être dont aucun comportement n'est « naturel » ou automatiquement acquis, toute culture offre d'un côté des ressources d'adaptation spécifiques, des moyens de comprendre son environnement, d'y développer ses potentialités, de contracter des habitudes, de bénéficier des connaissances acquises par la communauté passée, bref, de s'adapter. Mais, de l'autre côté, cette adaptation est un ajustement actif : elle ne consiste pas à recevoir passivement des contenus extérieurs, à prendre progressivement la forme de moules imposés. Elle consiste non à assimiler, mais à intégrer ou inclure. Or, l'intégration repose sur une séparation qui est en jeu dans l'individuation humaine. Par l'acquisition du langage et les habitudes culturelles de son milieu, l'individu acquiert progressivement les outils qui lui permettent de distinguer son être des êtres extérieurs, le soi de son environnement, la subjectivité de l'objectivité. Dans les termes de Donald Winnicott, l'acquisition culturelle lui permet d'accéder à la réalité du monde et, ce faisant, au sentiment de sa propre existence.

Entre intégration et individuation, la « culture » – système pour les uns, milieu vivant pour les autres, processus de réciprocité entre du matériel et du spirituel – est toujours autre : selon Boas, Sapir, Malinowski, elle est impensable sans la participation active des individus qui en héritent. Elle est donc nécessairement composée d'éléments suffisamment plastiques pour entrer en interaction avec les pulsions des individus qui s'y rapportent et s'ajuster à leurs besoins. La langue, par exemple, est une ressource à la fois commune et singularisée par les usages en autant d'occurrences qu'il existe de sujets parlants, dont aucun ne parle exactement la même langue que les autres. Ce que le discours est à la langue, l'art l'est au savoir-faire, la virtuosité à l'habileté, l'éducation à l'enrôlement, les interactions sociales à l'autorité et à la domination, etc. À l'individu « cultivé » de la *Bildung* (celui qui se meut au niveau de la haute culture), à l'individu *acculturé* de l'idéal républicain et à l'individu *déaculturé* de l'idéal nationaliste se substitue la figure de l'individu *culturé* – un terme qui fait cruellement défaut en français, car il a l'utilité d'indiquer que l'individuation humaine

se passe par la participation à une culture singulière, tandis que la culture ne se pense pas sans la liberté : liberté d'entreprendre, de requalifier les éléments acquis, d'inventer, d'interpréter, de partager.

Cette participation est l'idéal démocratique par excellence : une société qui ne met pas à la portée de ses membres les ressources nécessaires à leur pleine réalisation en tant qu'individualité distinctive et en tant que membre pleinement participant, ne peut être ni juste ni démocratique. Cette affirmation en sous-tend plusieurs autres qui s'appliquent très étroitement à l'idée en marche aujourd'hui d'une démocratie culturelle.

En premier lieu, force est de constater que l'équilibre entre les besoins des individus et l'« offre culturelle » est rarement réalisé. Si le phénomène culturel dépend du libre usage des individus, alors la domination, quelle qu'en soit la forme, lui est contraire. Les mécanismes qui suppriment les possibilités de participation suppriment aussi les chances de l'individuation et de la subjectivation. Impossible par conséquent d'affirmer que « tout est culturel ». Ou, si l'on préfère, disons que les dynamiques culturelles propices à la participation sont des « formes de vie » (l'expression est de Wittgenstein), tandis que celles qui les suppriment sont au contraire des formes de mort, de décadence, de régression et de souffrance. Selon Edward Sapir, qui commentait dans les années 1925 le contraste saisissant entre l'équilibre culturel des peuples indiens qu'il étudiait et la violence de la « civilisation » occidentale, il existe donc des fausses cultures et des vraies⁴.

Deuxièmement, la conception anthropologique de la culture rend inutile et même néfaste le catalogage des formes culturelles : de même qu'une langue est irréductible à un dictionnaire et à une grammaire, toute culture « vraie » (Sapir) est formée d'éléments changeants en lien les uns avec les autres. Substantialiser la culture afin d'y découvrir des formes « pures » authentiques et permanentes est donc tout aussi pernicieux que dénoncer le phénomène culturel comme conditionnement irrépressible en vertu d'une force inconsciente qui tendrait à broyer et à uniformiser les individus. Les vraies cultures ne sont pas plus originelles et indépendantes, en soi, qu'elles ne sont contraignantes et sclérosantes. Apprendre la langue de son pays n'est pas se hisser au niveau d'un « génie » particulier et d'une histoire remarquable, ni s'enfermer dans un idiome, mais accéder aux outils élémentaires de la subjectivation tout en acquérant aussi la possibilité d'étudier n'importe quelle autre langue. Le purisme culturel, qui atteint bien entendu le concept de « haute culture » ou d'élite par opposition à la basse culture ou culture de masse, atteint aussi les conceptions collectivistes qui alimentent les craintes du « communautarisme » et du « repli

identitaire ». Dans les deux cas, les effets liberticides et antidémocratiques de ce purisme sont avérés.

Si la « démocratie culturelle » dépend de la conception de la culture comme système dynamique en perpétuelle transformation, elle implique aussi de prendre en considération la manière dont les individus transforment leur propre culture et imaginent la modifier. Culture et individualité dépendent l'une de l'autre. Boas, qui s'opposait au déterminisme économique, racial, géographique, le faisait déjà remarquer au début du xx^e siècle, y compris bien sûr au sujet des sociétés dites primitives : « Plus nous apprenons sur les sociétés primitives, plus il apparaît que la participation de chaque individu à la culture de sa tribu a un caractère individuel⁵. » Ses élèves (Margaret Mead, Ruth Benedict, Alfred Kroe-

ber) ont développé des outils de théorisation pour penser la réciprocité entre les transformations culturelles et la formation de la personnalité.

« L'idéal élitiste comme l'idéal populiste excluent les publics d'une participation à la constitution de leur expérience esthétique comme à celle de l'histoire des formes de leur pays. »

En terme opérationnel, la question est la suivante : Que peut la politique pour la culture ou, plus exactement, quelles seraient les caractéristiques d'une politique spécifiquement démocratique de la culture ? Deux niveaux sont à considérer.

Le premier est celui des institutions politiques et culturelles. Celles-ci, en France, agissent habituellement au niveau de la « culture » de manière à la filtrer afin d'en sélectionner les « meilleures » formes, qui sont alors

patrimonialisées, puis à la rendre accessible à un large public et à en assurer la diffusion. Depuis les années 1990, la démocratisation de la culture a d'abord signifié le fait d'« amener » les publics vers les trésors culturels de leur pays, non pas appréhendés par la formation de leurs goûts mais légitimés par l'expertise des spécialistes. Progressivement, la tendance s'est inversée : l'idée de « mettre l'art à la portée des masses », de proposer aux publics des spectacles qu'ils sont capables d'apprécier, afin de s'assurer de leur fréquentation, de leur adhésion et de leur satisfaction, s'est répandue, justifiant ainsi les dépenses des deniers publics. Toutefois, ces deux démarches sont strictement analogues du point de vue des principes démocratiques qui nous intéressent ici : l'idéal élitiste comme l'idéal populiste excluent les publics d'une participation à la constitution de leur expérience esthétique comme à celle de l'histoire des formes de leur pays, et les consacrent comme destinataires passifs, comme spectateurs d'un jeu où le pouvoir s'impose par l'intermédiaire de symboles adaptés.

Si la démocratie culturelle se distingue donc de la démocratisation, ce n'est pas en priorité parce que la première serait moins purement quantitative et comptable que la seconde, c'est en raison du fait qu'elle a pour but d'*intégrer*, non d'*assimiler*. Comme dans le domaine des sciences expérimentales, ses finalités sont plurielles, expérimentales, offertes comme des possibilités d'explorer et de tester, non comme des décisions non négociables parce qu'émisses par des « autorités ». Si elle peut accompagner la création des formes culturelles, y compris celles qui aujourd'hui mobilisent les droits culturels et la participation active des intéressés, elle ne devrait pas tenter de les *fixer* et de les hiérarchiser, encore moins d'en influencer la facture. Ce que la démocratie culturelle peut faire avec profit, c'est assurer la répartition égalitaire des ressources culturelles d'individuation, en veillant à ce qu'elles ne soient pas confisquées par une minorité. Comme Robert Merton le recommandait à la fin des années 1930 à propos des risques d'« anomie » dans son pays, elle peut veiller à garantir aux individus qu'ils jouissent des moyens nécessaires pour réaliser, à égalité avec les autres, les fins qu'ils partagent en raison de leur communauté de culture et de destin – ce qui en soi est déjà un programme d'une ampleur considérable⁶.

Outre le niveau des institutions, il existe en démocratie un niveau plus fondamental, celui des modes de vie. De ce point de vue, la démocratie culturelle se révèle une forme de partage culturel qui vient en complément de ce qui a été exprimé jusqu'ici. Un tel partage se situe en deçà ou au-delà des institutions politiques proprement dites. Loin des idées de partition auxquelles Michel Foucault a subordonné le phénomène idéologique et social du partage, il signifie une interaction entre les mécanismes de réalisation de soi, qui dépendent de l'usage individualisé des ressources communes, et la création de biens communs cohérents par rapport aux nouvelles individualités et aux nouveaux modes de subjectivation qui se produisent sans cesse quand les individus participent effectivement à la fabrique de leurs conditions d'existence. Cette formule générale repose sur un très grand nombre de fonctionnements complexes et minutieux qu'il n'est pas possible de détailler. L'histoire de l'art en particulier en témoigne abondamment, puisque toute œuvre assume l'histoire de l'art et apporte en même temps une nouvelle contribution qui est de nature à renouveler les formes et, par conséquent, l'histoire dont elle est issue. Qu'elle soit alors reprise, citation, rupture, scission, révolution, peu importe, comme en témoigne par exemple Donald Judd.

Ce processus, une sorte de continuisme réformiste, s'applique de la même manière à toute évolution culturelle : par exemple, Malinowski a étudié la question de l'emprunt culturel sous cet angle pour montrer que l'élément emprunté (un

rituel, un outil, une technique, un système économique, etc.) est requalifié, en quelque sorte réinventé au cours du phénomène de l'emprunt à une culture étrangère, et intégré dans une conception commune qui renforce l'intégrité de la culture empruntante. À l'opposé, les éléments imposés de l'extérieur par une culture dominante ne produisent ni le renforcement de la culture d'origine, ni la propagation de ses propres formes, mais simplement un processus de destruction culturelle qui s'avère fatal à la fois à l'individualité de ceux qui en sont les victimes (tel par exemple le sort des « premières nations » canadiennes) et aux groupes sociaux qu'ils forment.

Ainsi, à l'intérieur comme en lien avec l'extérieur, le partage culturel qui assure la translation entre le plan de l'individu et celui du groupe, entre le passé et le présent, entre la reprise et l'invention, etc. apparaît comme la condition majeure de la vitalité culturelle. Cette vitalité, les institutions politiques n'en sont jamais la cause, elles en sont des moyens, parmi beaucoup d'autres, avec lesquels, dans l'idéal, elles voisinent. La démocratie culturelle repose alors sur des modes de vie démocratiques acquis au principe de la complémentarité entre conditions d'individuation et conditions d'avènement du commun, dont les institutions politiques font elles-mêmes partie.

1. Wilhelm von Humboldt, *The Limits of State Action* (1791-1792).
2. Voir Joëlle Zask, « Propositions pour une politique culturelle », cité dans la rubrique ci-contre.
3. J'ai abordé cette question dans « Individualité et culture, de Boas à Dewey. À propos des liens entre pragmatisme et anthropologie culturelle », *SociologieS*, <https://sociologies.revues.org/4966>
4. Edward Sapir, « Culture, genuine and spurious » [1924], in D. Mandelbaum (ed.), *Selected Writings of Edward Sapir*, Berkeley, University of California Press, 1985.
5. Franz Boas, « Some problems of methodology in the social sciences » [1930], in *Race, Language and Culture*, New York, Macmillan, rééd. 1948, p. 301. Sur cet aspect, je me permets de renvoyer à mon livre *Outdoor Art. La sculpture et ses lieux*, Paris, La Découverte, 2013.
6. C'est un aspect que j'ai abordé dans « Le droit à la culture : un droit de l'homme et du citoyen », *Le Journal de Culture & Démocratie*, n° 36, 2014.

POUR ALLER PLUS LOIN

- Franz Boas, *Race, Language and Culture*, New York, Macmillan, 1940.
- John Dewey, *Le Public et ses problèmes* [1927], Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2010.
- Joëlle Zask, *Participer. Essai sur les formes démocratiques de la participation*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2011.
- Joëlle Zask, « Propositions pour une politique culturelle », *Cahiers Sens public, Malaise dans le capitalisme. De quoi sommes-nous contemporains ?*, n° 11-12, octobre 2009.

Commentez cet article sur nectart-revue.fr/3-zask