31 – LA CULTURE ET L'ÉTAT EN FRANCE

Les questions sur la politique culturelle sont nombreuses aux concours administratifs, tant à l'écrit qu'à l'oral. Ce fut d'ailleurs encore le cas au concours interne de l'INSP en 2023. En effet, la culture constitue l'un des éléments importants de « l'exception française » ; le prestige qui s'attache encore à elle en France – pour combien de temps ? – contribue à différencier notre pays des nations comparables. Par ailleurs, l'intervention de l'État dans le domaine culturel, même si elle est contestée, offre un exemple type de politique publique, qui peut être aisément réutilisé à titre d'illustration.

BIBLIOGRAPHIE

Walter Benjamin, *L'Œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*, 1935.
Vincent Dubois, *La Politique culturelle, Genèse d'une catégorie d'intervention publique*, 1999.
Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*, 1987.
Marc Fumaroli, *L'État culturel, Essai sur une religion moderne*, 1991.
Marc Fumaroli, *Paris-New York et retour, Voyage dans les arts et dans les images*, 2009.
Didier Rykner, *Le Spleen d'Apollon, Musées, fric et mondialisation*, 2008.
Maryvonne de Saint Pulgent, *Le Gouvernement de la culture*, 1999.
Maryvonne de Saint-Pulgent, *Alerte sur le patrimoine*, 2026.
Mario Vargas Llosa, *La Civilisation du spectacle*, 2015.

S'il faut n'en lire qu'un… L'ouvrage d'Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*, fait partie des références classiques en la matière.

PLAN

I. La politique culturelle française, qui est le fruit d'une longue tradition historique, remplit aujourd'hui des missions très diverses

A. La politique culturelle française est le fruit d'une longue tradition historique, largement revisitée au XX^e^ siècle

B. La politique culturelle remplit aujourd'hui de multiples missions, qui sont autant de justifications à son existence

II. Toutefois, le bilan très nuancé de la politique culturelle française et les critiques récurrentes dont elle fait l'objet rendent nécessaire une profonde réforme

A. La politique de la culture en accusation

B. Dans ce contexte, la politique culturelle doit être non pas abandonnée, mais profondément réformée

© Lextenso, 2026

Introduction

« Il faut rappeler l'idée tenant à ce qu'il y a de profond dans l'esprit français, que les sciences, les lettres et les arts sont une chose d'État, une chose que chaque nation produit en corps, que la patrie est chargée de provoquer, d'encourager et de récompenser » écrivait Ernest Renan (1823-1892) dans *La Réforme intellectuelle et morale,* en 1872. En France plus qu'ailleurs, l'État se doit d'encourager la culture.

Certes, tous les pays pratiquent le mécénat – un terme faisant référence à l'action de Mécène (Gaius Maecenas), l'un des conseillers de l'empereur Auguste qui, au Ier siècle av. J.-C., encouragea les artistes, les architectes et les écrivains. De même, dans tous les pays les gouvernants ont le souci de montrer qu'ils ne sont pas incultes, ne serait-ce que par souci de prestige, pour soigner leur postérité ou pour échapper à la réprobation des lettrés ; *Rex illitteratus est quasi asinus coronatus* (« un roi ignorant est comme un âne couronné ») écrivait au XIIe siècle Jean de Salisbury (1115-1180) dans le *Policraticus*. Néanmoins, l'existence d'une politique culturelle pilotée par l'État constitue l'un des aspects les plus marquants de l'exception française.

Alors que, dans les pays anglo-saxons, l'art et la culture relèvent d'abord de la vie privée et des choix individuels, en France ils font l'objet d'une politique publique spécifique, appuyée sur des administrations bien identifiées, qu'elles soient centralisées ou locales. Plus encore, dans l'inconscient du pays, la culture, et plus particulièrement la littérature, reste la grande affaire, un véritable devoir national, la mission particulière du souverain. Aussi les hommes politiques français puisent-ils traditionnellement une forme de légitimité dans la publication d'ouvrages – le plus souvent écrits par d'autres – et dans leur attention particulière au monde intellectuel, même si c'est sans doute bien moins vrai aujourd'hui qu'hier.

Il existe essentiellement deux définitions de la culture.

La définition classique est empruntée à Cicéron, qui, dans les *Tusculanes*, écrites en 45 av. J.-C., évoque la *cultura animi*, appliquant pour la première fois la métaphore de la culture des champs aux choses de l'esprit : « Tous les champs que l'on cultive ne portent pas de fruits. De même, tous les esprits qu'on a cultivés ne donnent pas de fruits. Et, pour m'en tenir à la même image, un champ, si fertile qu'il soit, ne peut être productif sans culture, et c'est la même chose pour l'âme sans enseignement, tant il est vrai que chacun des deux facteurs de la production est impuissant en l'absence de l'autre. Or la culture de l'âme, c'est la philosophie […] ». Il convient donc de se donner des soins à soi-même – par l'étude –, de même que l'agriculteur prend soin de son champ pour qu'il donne des fruits. Si Cicéron identifiait étroitement la culture à la philosophie, la tradition française l'étend à toutes les œuvres classiques, littéraires ou artistiques, mais toujours dans une perspective de progrès individuel ; Renan définit ainsi la culture comme « l'élévation de la nature humaine en général ».

À cette conception classique ou française s'oppose une définition anglaise, issue de l'anthropologie et beaucoup plus extensive. Elle désigne tout ce qui est commun à un groupe d'individus, ou tout ce qui le soude, c'est-à-dire les choses de l'esprit, mais aussi les modes de vie, la cuisine, le folklore, etc. Largement utilisée par la sociologie, cette définition a été reprise par l'Unesco dans sa Déclaration de Mexico de 1982 : « Dans son sens le plus large, la culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre

© Lextenso, 2026

les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeur, les traditions et les croyances ». À l'extrême, la culture se confond ici avec la vie dans toutes ses manifestations…

Les définitions françaises et anglaises de la culture sont aujourd'hui en tension, certains auteurs opposant la « haute » et la « basse » culture, le plus souvent pour rejeter cette dernière dans l'univers du divertissement. Les Américains ont adopté une dichotomie assez similaire : ils aiment à distinguer les œuvres « highbrow », c'est-à-dire « intellectuelles », voire « collet monté », qui sont prisées par les élites, et les productions « lowbrow », qui sont plus populaires ou plus faciles d'accès et qui participent de la culture de masse. On se reportera ici à l'ouvrage classique de Lawrence W. Levine (1933-2006), *Highbrow/Lowbrow. The Emergence of Cultural Hierarchy in America*, paru en 1988 et traduit en français en 2010 sous le titre *Culture d'en haut, culture d'en bas. Essai sur l'émergence des hiérarchies culturelles en Amérique*.

Quel que soit le sens que l'on donne à la culture, l'intervention de l'État dans ce domaine n'a rien d'évident en régime démocratique et libéral. La culture ne devrait-elle pas être l'affaire des seuls individus ? Autrement dit, la politique culturelle conduite aujourd'hui en France est-elle légitime ? Et quelles limites faut-il lui assigner ? Par ailleurs, un autre problème, plus spécifique, se pose aujourd'hui avec une acuité croissante : à quoi bon un ministère de la Culture alors que la mondialisation s'accélère et que les industries culturelles tendent à devenir toujours plus puissantes ?

I. La politique culturelle française, qui est le fruit d'une longue tradition historique, remplit aujourd'hui des missions très diverses

A. La politique culturelle française est le fruit d'une longue tradition historique, largement revisitée au XXe siècle

1. Les bases de « l'État culturel » français sont posées dès l'Ancien Régime

La politique culturelle française remonte lointainement au Moyen Âge : saint Louis appuie la fondation de la Sorbonne, un collège consacré à la théologie, par son chapelain, le théologien Robert de Sorbon (1201-1274), en 1257. Charles V, dit « le sage », c'est-à-dire « le savant », qui règne de 1364 à 1380, constitue une bibliothèque royale qui est l'ancêtre de l'actuelle bibliothèque de France. Il collectionne les manuscrits précieux et les installe dans son donjon du Louvre ; ceux qui sont parvenus jusqu'à nous forment le noyau des collections nationales. L'Église commence ainsi à perdre son monopole culturel.

Cependant, c'est à la Renaissance que la vocation culturelle du pouvoir français s'affirme le plus nettement. Jusque-là, la France, outre un certain prestige dans le domaine du droit, ne jouissait que d'une réputation de nation guerrière et croyante : elle était la fille aînée de l'Église et la mère des lois. Les humanistes, que les rois successifs protègent, notamment contre les accusations d'hérésie, la proclament en outre patrie des arts et véritable héritière de la Grèce et de Rome. Joachim du Bellay (1522-1560) résumera toutes ces ambitions dans un vers célèbre des *Regrets* (1558) : « France, mère des arts, des armes et des lois ». Les Guerres d'Italie permettent

© Lextenso, 2026

en effet l'éveil de la nation à la culture antique. Louis XII (1462-1515) rapporte sur les bords de la Loire les premières œuvres transalpines et met en place la « Maison des bâtiments du Roi », premier indice d'un souci patrimonial.

Surtout, François Ier, qui règne de 1515 à 1547, s'affirme comme le modèle des princes éclairés. Il attire notamment auprès de lui Léonard de Vinci – mort en 1519, près d'Amboise, au Clos-Lucé –, Benvenuto Cellini, Andrea del Sarto, le Rosso et le Primatice. Il fait construire, entre autres, les châteaux de Chambord, de Saint-Germain-en-Laye et de Villers-Cotterêts, qui constituent autant de « grands travaux », donc de carnets de commandes pour les artistes du temps. Pour s'attirer ses bonnes grâces, le peintre Titien (1488-1576), qui n'a jamais vu le roi, réalise de lui, d'après une médaille, un portrait plutôt flatteur, qui est aujourd'hui conservé au Louvre.

Sur les conseils de l'humaniste Guillaume Budé (1467-1540), qui gère la bibliothèque royale, François Ier crée en 1530 l'imprimerie royale, devenue depuis « nationale », qui est destinée notamment à éditer les traductions en français des textes grecs et latins. La même année, il fonde le « Collège des trois langues », consacré à l'étude du latin, du grec et de l'hébreu ; devenu Collège de France sous la Restauration, cet établissement est considéré comme la première institution culturelle d'État. Enfin, François Ier signe deux ordonnances essentielles : celle de Montpellier, en 1537, institue le dépôt légal des livres, qui enrichit considérablement la bibliothèque royale ; celle de Villers-Cotterêts, en 1539, qui impose l'emploi de la langue française dans les actes officiels et les procès, faisant ainsi progresser l'unification linguistique du royaume.

Recevant volontiers les lettrés à sa table – plusieurs présidents de la République reprendront le procédé –, leur rendant visite chez eux, leur offrant des emplois – Guillaume Budé fut secrétaire du roi, puis maître des requêtes et prévôt des marchands – et faisant mine de les consulter sur les affaires du royaume, François Ier s'attire la sympathie de tous les grands esprits du temps ; Érasme (1469-1536), prince des humanistes et sujet flamand, parle de lui comme d'un « roi d'élite » et le donne en exemple aux souverains de l'Empire et à l'empereur lui-même. Rétrospectivement, du Bellay présente dans *Les Regrets* les règnes de François Ier et de son fils et successeur Henri II comme un véritable âge d'or pour les lettres et les arts :

> « Dessous ce grand François, dont le bel astre luit
> Au plus beau lieu du ciel, la France fut enceinte
> Des lettres et des arts, et d'une troupe sainte
> Que depuis sous Henri féconde elle a produit ».

Toutefois, son grand rival Charles Quint n'agit pas autrement à l'égard des artistes ; les deux monarques se livrent même une concurrence féroce pour attirer les meilleurs. Une légende, cent fois reprise, et qui a donné lieu à de nombreux tableaux et gravures, présente Charles Quint ramassant le pinceau qu'aurait laissé tomber Titien. Alfred de Musset l'a mise en scène dans sa nouvelle *Le Fils du Titien*, parue en 1838 : « Tout le monde restait immobile ; car la présence de l'empereur nous avait changés en statues. Mon père était confus de sa maladresse et de sa lenteur ; mais il craignait, en se hâtant, de se blesser. Charles Quint fit quelques pas en avant, se courba lentement, et ramassa le pinceau. "Le Titien", dit-il d'une voix claire et impérieuse, "le Titien mérite bien d'être servi par César". Et, avec une majesté vraiment sans égale, il rendit le pinceau à mon père, qui mit un genou en terre pour le recevoir. » La leçon de la légende est claire : le pouvoir politique doit respect et protection au monde de la culture.

© Lextenso, 2026

Les successeurs de François Ier, une fois passée la crise des guerres de religion, ont à cœur de reprendre sa politique d'encouragement aux arts. Le 29 janvier 1635, le cardinal de Richelieu signe les lettres patentes qui fondent l'Académie française. Le nom de la nouvelle institution vient du jardin d'*Akademos*, à Athènes, où Platon enseignait la philosophie ; sous la Renaissance, l'habitude s'était prise d'appeler ainsi les sociétés savantes où l'on discutait de belles-lettres et de sciences. L'habile cardinal tente ainsi de s'attacher les gens de lettres et de les mettre au service de l'État et du pouvoir monarchique. Il poursuit également l'entreprise d'unification et de normalisation par le haut de la langue française.

C'est toutefois Louis XIV qui reste le parangon du mécénat monarchique dans la mémoire nationale. Dès le début de son règne personnel, en 1661, il enrôle à son service la clientèle qu'avait constituée le surintendant des finances Nicolas Fouquet – à l'exception de La Fontaine, qui reste fidèle au ministre déchu et se voit pour cette raison refuser longtemps l'accès à l'Académie française. Le roi fait dresser par l'écrivain Chapelain une liste de poètes à pensionner, qui multiplieront en retour les éloges du souverain. Les plus grands auteurs, Molière notamment, peuvent voir le roi directement, sans passer par les bureaux des ministres, tandis que d'autres obtiennent des charges à la cour, tels Racine et Boileau, qui sont promus historiographes du roi. Louis XIV, passionné surtout par l'architecture, la danse et la musique, dirige personnellement la politique artistique du royaume. Il se plaît en compagnie de Mansart, Le Nôtre, Lully ou Delalande. *La Protection des arts* est d'ailleurs le sujet d'un des médaillons au travers desquels le peintre Charles Le Brun résume, en 1678, sous la voûte de la galerie des Glaces de Versailles, les grandes réalisations du règne. Le prestige culturel n'est donc pas dissociable d'objectifs politiques plus larges ; Jean-Baptiste Colbert (1619-1683), dans ses *Mémoires*, affirme d'ailleurs que « toute la structure du Louvre imprime le respect dans l'esprit des peuples ».

À sa mort en 1715, Louis XIV regrette avoir « trop aimé les bâtiments », mais il a porté à son apogée le rayonnement de l'architecture française en Europe. Ses successeurs poursuivent cette politique, même si Louis XV s'aliène les philosophes et si Louis XVI s'intéresse surtout à la science de son temps, encourageant notamment l'expédition de La Pérouse dans le Pacifique.

2. La Révolution consacre le monopole de l'État sur l'action culturelle et éducative

Soucieuse de faire table rase du passé et de rompre avec les pratiques des « tyrans » et des « aristocrates », la Révolution se montre dans un premier temps hostile au mécénat et aux institutions culturelles issues de l'Ancien Régime. L'art est considéré comme le passe-temps des privilégiés. La Terreur marque l'apogée de cette politique d'abstention culturelle. Les académies royales, dont l'Académie française, sont supprimées, les artistes cessent d'être subventionnés. « La République n'a pas besoin de savants » s'exclame le président du tribunal révolutionnaire qui, le 8 mai 1794, condamne à mort Antoine Lavoisier (1743-1794), fermier général, mais aussi grand scientifique ; la formule est longtemps reprise à charge contre le régime républicain.

Toutefois, cette attitude d'hostilité aux arts dure peu. Au travers du décret du 19 juillet 1793, proposé par Lakanal, la Révolution institue dans le droit français la propriété intellectuelle des auteurs, compositeurs et artistes, qu'avait déjà réclamée Beaumarchais (1732-1799). Passé Thermidor, la marche inexorable vers l'État culturel reprend. Sous le Consulat, l'Institut de France est créé, qui regroupe les anciennes académies royales ressuscitées ; Bonaparte s'en institue

© Lextenso, 2026

le protecteur et y siège même en personne. Antoine-Jean Gros (1771-1835), peintre officiel de l'Empire, puis de la Restauration, renoue avec les traditions de l'Ancien Régime en décorant un plafond du Louvre avec un *Génie de la France animant les arts*.

Surtout, en interdisant toutes les corporations, par le décret Le Chapelier du 14 juin 1791, et en édictant qu'il n'y aurait plus désormais que « l'intérêt particulier de chaque individu et l'intérêt général », la Révolution organise le monopole de l'État sur les tâches de production du lien social, de constitution, d'unification et de mise en forme de la société et de la Nation – tâches qu'il assurait auparavant conjointement avec d'autres corps intermédiaires, au premier rang desquels l'Église, les Parlements et la haute noblesse. Avec une telle conception de l'intérêt général, la rupture avec le libéralisme des pays anglo-saxons est consommée. L'État en France peut devenir, selon la formule de Pierre Rosanvallon, un « instituteur du social », revendiquant le monopole de la culture et de l'éducation. Le mécénat privé s'étiole progressivement, à cause d'une fiscalité très lourde – droits de succession et partage égalitaire des fortunes entre les enfants héritiers au XIX^e^ siècle, conformément au Code civil, impôt progressif après 1914 – et des crises du XX^e^ siècle, ce qui laisse le champ libre à l'intervention de l'État dans la vie culturelle.

Pendant la plus grande partie du XIX^e^ et du XX^e^ siècle, l'action de l'État se cantonne au mécénat et à la protection du patrimoine. Un secrétariat d'État aux beaux-arts est créé, qui s'installe rue de Valois à Paris ; placé sous la tutelle du ministère de l'Éducation nationale, il gère les commandes passées aux artistes et se trouve aussi progressivement chargé du soutien aux sports. En 1914, les deux tiers des musées existant en France ont été ouverts après 1870. Toutefois, jusqu'en 1958, la politique culturelle française reste limitée. La IV^e^ République consacre surtout ses moyens à l'État Providence et à l'Éducation nationale. La part des arts et des lettres dans le budget de l'État recule même de 0,17 % à 0,10 % au cours des années 1950.

Dans un ouvrage remarqué, *Paris et le désert français*, paru en 1947, le géographe Jean-François Gravier (1915-2005) stigmatise la trop forte concentration des institutions artistiques à Paris, qui contraste avec ce qu'il qualifie, non sans exagération, de « désert culturel de la province ». Dans le même temps, les milieux artistiques sont moroses : le cinéma américain est de plus en plus présent sur les écrans nationaux, notamment en raison des accords Blum-Byrnes de 1946, qui affaiblissent les mécanismes protectionnistes préservant le cinéma français, en échange de prêts financiers. En outre, depuis 1945, New York a supplanté Paris comme capitale mondiale des arts. La V^e^ République naissante se doit de réagir.

3. Avec André Malraux, la politique culturelle se dote d'instruments puissants

De 1959 à 1969, dans tous les gouvernements nommés par le général de Gaulle, André Malraux (1901-1976) est « ministre d'État, chargé des Affaires culturelles », le premier dans l'ordre protocolaire. De Gaulle l'admire et le tient pour le premier écrivain du temps ; en retour, Malraux apporte sa caution intellectuelle au nouveau régime. Ses ambitions ne sont pas minces : pour lui, la culture, se substituant à la religion, doit être la transcendance des temps démocratiques. En 1968, il déclare ainsi : « La culture, c'est ce qui permet de fonder l'homme lorsqu'il n'est plus fondé sur Dieu ».

Le bilan de la politique de Malraux est impressionnant. Une administration cohérente est créée, qui pousse bientôt ses antennes en régions. Dans les années 1960, les crédits consacrés

© Lextenso, 2026

à la culture doublent. Les initiatives culturelles locales sont tout particulièrement aidées. En 1962, la loi Malraux institue une procédure de protection et de restauration des centres urbains anciens, qui permet la rénovation de nombreux quartiers dans toute la France, comme le vieux Lyon ou le Marais à Paris. À la fin des années 1960 est créée la procédure dite « de dation », qui autorise les artistes ou leurs héritiers à payer leurs impôts en œuvres d'art ; elle permet à la France de réunir, notamment, une vaste collection de toiles de Picasso à la mort du maître en 1973. Malraux soutient aussi une nouvelle génération d'artistes : les manufactures des Gobelins, de la Savonnerie et de Beauvais passent commande de tapisseries et de tapis à Picasso, Miro, Le Corbusier, Chagall, Braque, Calder, Masson, Delaunay ; de même pour la manufacture de Sèvres et le mobilier national, où Arp, Lalanne ou Poliakoff sont conviés à créer de nouveaux services de table pour la rue de Valois, Matignon ou l'Élysée ; des statues de Maillol sont installées aux Tuileries et un plafond peint par Chagall orne le palais Garnier.

Enfin, Malraux souhaite offrir à la culture française un rayonnement international. Comme il le déclare modestement dans sa conférence de presse du 9 décembre 1958 : « Il est temps que la France prenne l'initiative d'exprimer le génie national des peuples. C'est à elle qu'il revient d'être une métropole de l'art et de l'esprit, chargée de diffuser la connaissance et de révéler au monde ses chefs-d'œuvre ». Le ministre oblige donc le Musée du Louvre à exposer ses réserves à la Défense et à faire voyager ses plus fragiles trésors, *La Joconde* aux États-Unis et la *Vénus de Milo* au Japon. Ambassadeur itinérant du général de Gaulle auprès des grands de ce monde, Malraux en profite pour négocier directement avec les chefs d'État étrangers l'organisation, au Grand Palais en général, d'expositions qui sont autant de grands-messes de l'art universel : avec Nehru pour l'exposition à Paris de dix-sept siècles d'art indien (1960), avec le shah d'Iran pour sept mille ans d'art iranien (1961), avec les Soviétiques pour l'or des Scythes (1967), l'Égypte, avec Nasser, en pleine guerre des Six Jours, pour le trésor de Toutankhamon (1967), dont l'exposition marquera durablement les mémoires.

Entre 1969 et 1981, les tendances à l'œuvre se stabilisent plutôt qu'elles ne s'inversent. Les crédits de la culture doublent pour la deuxième fois, en francs constants, entre 1969 et 1981 ; de même pour les dépenses culturelles des villes. Le centre Georges Pompidou est construit à Beaubourg ; premier de ces « grands projets » qui étonneront le monde, cet hommage éclatant à l'art et à l'architecture contemporains rencontre un énorme succès public. Le musée d'Orsay et la Cité des sciences de La Villette sont lancés. Les équipements culturels continuent à se multiplier dans le pays. Une loi de 1977 déclare d'ailleurs l'architecture « d'utilité publique » et la qualifie d'« expression de la culture ».

Toutefois, la fracture s'élargit entre le régime et les milieux artistiques radicalisés par le mouvement de mai 1968 et déçus par le manque de charisme de la plupart des successeurs de Malraux – dix ministres se succèdent entre 1969 et 1981, dont le plus marquant est peut-être Jacques Duhamel (1924-1977), entre 1971 et 1973. L'insuffisance des moyens consacrés à la culture, dont le budget croît moins vite que celui de l'État, se voit fréquemment dénoncée dans les années qui précèdent 1981. Il est vrai que la construction des nouveaux équipements absorbe l'essentiel des crédits supplémentaires dévolus au ministère. La dépense suscite la dépense et aggrave la frustration de ceux qui attendent encore devant les guichets publics. La politique de rigueur mise en œuvre à partir de 1978 par Raymond Barre (1924-2007) n'épargne pas la culture. Les professionnels de l'art, qui réclament depuis les années 1960 le symbolique « 1 %

© Lextenso, 2026

culturel » – ils souhaitent que 1 % du budget de l'État soit consacré au ministère de la Culture – en sont renforcés dans leur conviction qu'entre la droite et les artistes l'entente est impossible.

4. Les « mirobolantes années Jack Lang » (Maryonne de Saint Pulgent) et l'avènement du « tout culturel » (Marc Fumaroli)

En 1981, l'arrivée de la gauche au pouvoir et de Jack Lang (né en 1939) au ministère de la Culture marque un tournant. Le nouveau ministre affirme d'ailleurs aussitôt, à l'Assemblée nationale, qu'en matière de culture la France vient de « passer de l'ombre à la lumière ». À l'extérieur, le discours change également : en juillet 1982, à Mexico, devant la conférence des ministres de la Culture de l'Unesco, Jack Lang donne un retentissement mondial à la position française en dénonçant « l'impérialisme artistique et intellectuel des États-Unis ». Ce tiers-mondisme revendiqué dure peu, mais il constitue l'une des racines du combat actuel de la France en faveur de la diversité des cultures.

De fait, soutenu directement par le président de la République, qui, de son côté surveille de près l'avancée des « grands travaux » (Grand Louvre, Arche de la Défense, Opéra Bastille, Bibliothèque nationale), le ministre obtient de confortables subsides. Son budget augmente de 25 % dès 1981, puis encore de 100 % l'année suivante ; sa part dans le budget de l'État bondit alors de 0,47 % à 0,75 %. Le « 1 % culturel » est atteint dès le milieu des années 1980. Enfin, les biens artistiques sont exonérés de l'impôt sur les grandes fortunes, ce qui évite un exode des œuvres d'art vers l'étranger. Cette croissance budgétaire, à un rythme double de celle de l'État, touche tous les domaines, notamment les monuments historiques, la recherche, la décentralisation théâtrale, l'archéologie, les musées et les arts plastiques, avec l'institution de fonds régionaux d'acquisition. Elle s'aide toutefois de certains changements de périmètres – innombrables dans l'histoire du ministère de la Culture, et qui permettent de tordre à l'infini les statistiques dans le sens souhaité. Ainsi, en 1981, la Bibliothèque nationale et tous ses crédits de fonctionnement se voient transférés du ministère de l'Éducation nationale à celui de la Culture.

Surtout, dès l'été 1981, Jack Lang fait voter la loi sur le prix unique du livre, qui, en rétablissant la fixation par les éditeurs du prix de leurs ouvrages – libéré en 1979 – et en interdisant les rabais supérieurs à 5 % donne satisfaction aux demandes de protection des libraires et des éditeurs indépendants contre les grandes surfaces et les grands groupes d'édition. Cette loi a sans doute sauvé le réseau français des librairies, encore puissant aujourd'hui – puisse-t-il survivre de même à l'arrivée des tablettes numériques et autres liseuses. Dans le même temps, sous le ministère de Jack Lang la déconcentration s'accélère, avec l'achèvement du réseau des directions régionales des affaires culturelles, tandis que la décentralisation permet aux collectivités territoriales d'investir massivement dans la culture. Dès 1982, les dépenses des collectivités sont supérieures de 60 % à celles de l'État ; aujourd'hui, les communes financent 50 % de l'effort culturel du pays. La modernisation des équipements culturels est perceptible à l'échelle du territoire national. Plusieurs grandes institutions de formation sont créées ou rénovées, telles que l'École nationale du Patrimoine, l'Institut des hautes études cinématographiques, les deux Conservatoires nationaux supérieurs de musique, installés à Paris et à Lyon, ou l'École du Louvre.

Surtout, le champ d'action du ministère s'élargit à d'autres formes d'art, telles que la chanson, le jazz, la musique techno, les « arts de la rue », la mode, le design et la création industrielle,

© Lextenso, 2026

tandis que se créent de nouveaux lieux de diffusion, à l'instar du Centre national de la chanson et du Festival international de bande dessinée d'Angoulême. Un Centre international de prestidigitation et d'illusion est même créé à Blois, au moment où Jack Lang se déclare candidat aux élections municipales dans cette ville… Le « vitalisme culturel » du ministère, censé accomplir le vœu utopique de mai 1968 – « que l'art descende dans la rue » – s'exprime enfin par la multiplication des commémorations, fêtes et célébrations, telles que la « Ruée vers l'art », la « Fureur de lire », la « Fête de la musique », le « Printemps des poètes » et les « Portes ouvertes dans les monuments historiques » – devenues depuis « Journées européennes du patrimoine » –, sans oublier le défilé conçu par Jean-Paul Goude à l'occasion du bicentenaire de la Révolution française. Les successeurs de Jack Lang, quelles que soient leurs différences et leurs orientations politiques, ne sont pas véritablement revenus sur cette extension, tant quantitative que qualitative, du domaine de la culture, qui se trouve sans doute aujourd'hui à l'origine des critiques les plus acerbes visant l'action du ministère.

5. De multiples acteurs publics interviennent désormais dans le champ culturel

Le ministère de la Culture n'est pas seul à agir dans ce domaine. L'Éducation nationale possède la tutelle du Muséum d'histoire naturelle et du musée de l'Homme, ainsi que des muséums de province, et la responsabilité de l'éducation artistique et musicale dispensée dans ses établissements. Les affaires étrangères sont concernées par l'action culturelle de la France à l'étranger, les services du commerce et de l'artisanat gèrent les crédits de soutien aux métiers d'art, la jeunesse et les sports s'occupent de l'éducation populaire, la défense gère 65 musées et monuments… On a vu aussi quel rôle jouaient les collectivités territoriales, notamment les communes, souvent par le biais de financements croisés définis par les contrats de ville et les contrats de projet État-régions. Enfin, l'article 128 du traité de Maastricht, devenu article 151 du traité d'Amsterdam et article 167 du traité sur le fonctionnement de l'Union européenne, fait de la culture une politique communautaire, mais à côté et sans préjudice de celles des États membres. L'Union européenne peut assurer des financements dans le cadre des fonds structurels ou de programmes spécifiques, comme « Culture 2000 ». Surtout, les directives édictées par l'Union européenne sont déterminantes pour les industries culturelles, qu'il s'agisse de l'économie numérique, des médias ou des droits d'auteur.

Au total, se dégage une impression de grande complexité. S'y ajoute une certaine tendance de l'État à transférer ses responsabilités aux collectivités territoriales, notamment en matière de patrimoine. Des « conventions de transfert », peuvent être conclues à titre gratuit ou onéreux, entre État et collectivités territoriales pour confier à ces dernières certains monuments. Il faudrait veiller à les entourer des garanties suffisantes, pour que la crise actuelle des finances de l'État n'entraîne pas la dégradation du patrimoine légué par les siècles passés.

Transition : La politique culturelle est bien enracinée dans la tradition française. Mais quelle est sa légitimité aujourd'hui, alors que toutes les dépenses publiques sont passées au crible ?

© Lextenso, 2026

B. La politique culturelle remplit aujourd'hui de multiples missions, qui sont autant de justifications à son existence

1. Le soutien aux artistes et aux créateurs

Rares sont les penseurs qui ont été hostiles au soutien public à l'art et aux artistes. Assez isolé, Platon, au IVe siècle avant notre ère, n'accorde aucune place aux poètes dans l'organisation politique et sociale qu'il appelle de ses vœux. Au livre III de *La République*, il affirme même que si Homère en personne se présentait dans sa cité idéale, il devrait être raccompagné à l'extérieur – poliment, mais fermement : « Nous l'enverrions dans une autre cité, non sans avoir oint sa tête de parfums et l'avoir couronné de tresses de laine. En ce qui nous concerne, nous exigerons un poète plus austère et moins plaisant, et un raconteur d'histoires utiles, qui n'imiterait pour nous que la manière de s'exprimer de l'homme vertueux, et qui proposerait ses discours selon ces modèles que nous avons prescrits dans nos lois dès l'origine, lorsque nous avons entrepris de former nos guerriers ».

Comment rendre compte d'une telle prise de position, d'autant plus surprenante qu'Homère était « l'éducateur de la Grèce », selon la formule de Platon lui-même, qui connaissait ses poèmes par cœur ? Se conjuguent ici des raisons morales, philosophiques et métaphysiques. Platon reproche aux poètes de chercher à plaire plus qu'à instruire, à divertir plus qu'à dire le vrai, à flatter plus qu'à former des caractères bien trempés : « Plus il y a en eux de poésie, moins ils doivent être entendus par des hommes auxquels il faut que la liberté appartienne ». Il cherche aussi à délégitimer le *mythos*, le récit élégant des poètes, au profit du *logos*, le discours rationnel des philosophes. Enfin, pour Platon le monde sensible dans son ensemble n'est qu'une image ou une copie des Idées ou Formes, qui seules sont véritablement réelles. Les représentations du monde sensible que réalisent les artistes sont donc des copies de copies – des copies au carré, en quelque sorte –, donc une forme particulièrement dégradée des réalités éternelles. Toutefois, une telle argumentation est difficile à soutenir hors du cadre strict de la philosophie platonicienne.

Au moment de la Révolution et pendant tout le XIXe siècle, l'utilité sociale de l'art, qui justifie le soutien public aux créateurs, fait de nouveau l'objet de débats. Dans la filiation de Rousseau, certains auteurs dénoncent l'art au nom de la morale et de l'utilité. L'abbé Grégoire (1750-1831), un religieux janséniste devenu membre de la Convention, considère ainsi que « les beaux-arts ont usurpé dans nos temps modernes une considération supérieure à celle que leur assigne leur valeur réelle. […] Une seule idée vraiment utile vaut mieux que des milliers d'épigrammes, de sonnets, d'ariettes, de ballets, et que tous les chefs-d'œuvre des Phidias et des Titiens […] Avec la moitié de l'argent employé à récompenser les arts du dessin, [Louis XVI] eût donné l'impulsion la plus décidée à l'industrie et à l'agriculture. » La conclusion de l'abbé Grégoire est nette : « Je ne prétends pas proscrire les beaux-arts, mais les mettre à leur place ».

S'oppose alors à lui le député modéré Boissy d'Anglas (1756-1826) : le 13 février 1794, celui-ci soutient à la tribune de la Convention que la culture a, au contraire, partie liée avec l'émancipation des hommes : « C'est le despotisme qui a besoin de ténèbres ; la liberté, toute rayonnante de gloire, ne peut subsister qu'environnée de toutes les lumières qui peuvent éclairer les hommes ». Pour Boissy d'Anglas, les arts sont indispensables à la formation des citoyens, dont ils adoucissent les mœurs et qu'ils rendent heureux. Et le député de reprendre une image déjà classique : « Les arts en effet sont à la vie ce que les fleurs sont à la nature ; ils l'embellissent

© Lextenso, 2026

de tout leur éclat, et font oublier, par le charme qu'ils versent sur elle, les amertumes dont elle est si ordinairement semée, ils adoucissent les mœurs de ceux qui les cultivent, et les rendent plus dignes d'institutions sociales fondées sur la philanthropie et l'égalité ».

En fait, l'art possède une triple utilité publique : éducative, car il forme des citoyens plus libres et plus vertueux ; sociale, car il console les malheureux et adoucit les violents ; économique, enfin, car il contribue à l'excédent de la balance commerciale. Ce dernier argument est particulièrement audible pour nos contemporains. Il a été très bien exprimé par le peintre Thomas Couture (1815-1879) dans son ouvrage *Méthode et entretiens d'atelier*, publié en 1867 : « Si l'art n'était profitable que pour quelques privilégiés de la fortune, il faudrait cesser de s'en occuper ; mais il a, dans notre pays surtout, une action directe sur toutes les productions françaises. Nous ne brillons pas que par notre courage, nous brillons aussi par notre goût, nos meubles, nos tapisseries, nos bronzes, nos voitures, nos papiers peints, nos étoffes, nos tentures, nos décorations d'appartement, notre verrerie, nos porcelaines, nos modes, nos fleurs artificielles, la décoration de nos jardins, l'arrangement de nos fêtes publiques, et bien des choses que j'oublie, qui découlent de l'art du peintre et de l'architecte. Si vous avez de l'abaissement dans les deux arts que je signale, vous avez, à l'instant même, abaissement dans toutes les industries dont je viens de parler. » Aujourd'hui, la politique culturelle se justifie largement par les nombreux secteurs économiques qu'elle fait vivre. Dès lors, le principe d'un soutien aux artistes et aux créateurs n'est plus guère contesté.

2. La défense du patrimoine

La notion de patrimoine émerge lentement au XVIII^e^ siècle et apparaît vraiment à la Révolution, quand on prend conscience des destructions commises dans les années 1792-1793 ; mais le mot lui-même, entendu dans son sens artistique, ne se généralise que dans les années 1970. L'un des premiers défenseurs du patrimoine est Alexandre Lenoir (1761-1839), que l'Assemblée constituante nomme en 1791 Conservateur des objets d'art provenant des biens nationaux, récupérés le plus souvent dans les maisons religieuses. Lenoir s'installe dans l'ancien couvent des Petits-Augustins, aujourd'hui École nationale des beaux-arts, et commence à y entreposer certaines collections. En 1793, il tente de s'opposer à la destruction de la nécropole royale de Saint-Denis et parvient à sauver quelques statues et gisants.

À la même époque, l'abbé Grégoire crée le néologisme de « vandalisme » pour dénoncer les destructions commises par les révolutionnaires les plus extrêmes. Dans son *Rapport à la Convention nationale sur les destructions opérées par le vandalisme et les moyens de le réprimer* du 28 fructidor an II (31 août 1794), il dresse un constat sans complaisance des atteintes portées au patrimoine public. Il souligne combien de telles destructions nuisent à l'image de la Révolution : « Le mobilier appartenant à la Nation a souffert des dilapidations immenses […] Anéantir tous les monuments qui honorent le génie français et tous les hommes capables d'agrandir l'horizon des connaissances, provoquer ces crimes, puis faire le procès à la Révolution en nous les attribuant, en un mot nous barbariser, puis crier aux nations étrangères que nous étions des barbares pires que ces musulmans qui marchent avec dédain sur les débris de la majestueuse antiquité : telle était l'une des branches du système contre-révolutionnaire. »

Surtout, l'abbé Grégoire fait de la protection du patrimoine un impératif : « Que le respect public entoure particulièrement les objets nationaux qui, n'étant à personne, sont la propriété de tous. Ces monuments contribuent à la splendeur d'une nation et ajoutent à sa prépondérance

© Lextenso, 2026

politique. C'est là ce que les étrangers viennent admirer. Les arènes de Nîmes et le pont du Gard ont peut-être plus rapporté à la France qu'ils n'avaient coûté aux Romains. Inscrivons donc sur tous les monuments, et gravons, s'il est possible, dans tous les cœurs cette sentence : "les barbares et les esclaves détestent les sciences, et détruisent les monuments des arts ; les hommes libres les aiment et les conservent" ».

En 1830, François Guizot (1787-1874) crée le Service des monuments historiques, dont le rôle est d'inventorier les monuments et d'œuvrer à leur préservation et à leur restauration. Il s'agit alors d'une institution pionnière en Europe – son équivalent britannique, le *National Trust*, exclusivement dû à l'initiative privée, ne voit le jour qu'en 1895. Ce service est animé notamment par Prosper Mérimée (1803-1870), qui devient Inspecteur général des monuments historiques en 1834. Tout en poursuivant l'œuvre littéraire qui le fait connaître, Mérimée classe de nombreux monuments historiques et soutient les restaurations de l'architecte Eugène Viollet-Le-Duc (1814-1879), l'un de ses amis d'enfance.

La loi du 9 décembre 1905 portant séparation des Églises et de l'État confie les édifices religieux à la puissance publique ; avec le recul, ce texte fut une aubaine pour le patrimoine concerné, dans la mesure où l'Église aujourd'hui aurait encore moins que l'État les moyens de l'entretenir. Surtout, la grande loi du 31 décembre 1913 institue des procédures de classement et d'inscription des monuments historiques qui sont toujours les nôtres ; elle est complétée par la loi du 2 mai 1930, relative à la protection des monuments naturels et des sites de caractère artistique, historique, scientifique, légendaire ou pittoresque. En effet, à la même époque, la notion de patrimoine s'étend, notamment grâce à Henri Bergson (1859-1941), qui développe la notion de patrimoine immatériel : le philosophe participe en 1921 à la naissance de la Commission internationale de la coopération intellectuelle, ancêtre de l'Unesco, qui est créée en 1945 et qui commence à classer les sites en 1972.

Aujourd'hui, les pouvoirs publics mettent l'accent sur le patrimoine industriel (usines…), sur le « petit patrimoine » (lavoirs, moulins, fours à pain, croix rurales, petites chapelles…) et sur le patrimoine immatériel (danses, folklores, savoir-faire de la dentelle au point d'Alençon, tapisserie d'Aubusson, gastronomie…). Les usages qu'offrent les édifices anciens sont de plus en plus nombreux et de mieux en mieux reconnus ; ainsi, les services de restauration des monuments historiques ont élaboré des techniques de nettoyage des façades qui sont désormais mises en œuvre avec profit sur les bâtiments ordinaires.

Enfin, le succès des Journées européennes du patrimoine rappelle chaque année combien les Français sont attachés à leur héritage. Elles ont été instaurées en 1991 par le Conseil de l'Europe, avec le soutien de l'Union européenne, sur le modèle des « Journées Portes ouvertes des monuments historiques » créées en 1984 par le ministre français de la Culture.

3. La défense du spectacle vivant

La politique culturelle vise aussi à défendre et à promouvoir le spectacle vivant. Celui-ci, en effet, est soumis à la « loi de Baumol » ou « loi de la fatalité des coûts », qui justifie pleinement l'intervention publique. En 1966, dans un article fondateur pour l'économie de la culture, *Performing Arts : the economic dilemma*, les économistes William J. Baumol (1922-2017) et William G. Bowen (1933-2016) ont montré que, à la différence des biens industriels ordinaires,

© Lextenso, 2026

le spectacle vivant devait assumer des coûts en travail qu'il lui est impossible de supprimer. En effet, le service vendu est celui de l'homme, qu'il s'agisse de jouer une pièce de théâtre ou un morceau de musique. Or en la matière, il n'y a pas de gain de productivité possible. Comme le soulignent les auteurs, « l'exécution d'un morceau de Purcell ou de Scarlatti ne nécessite ni plus ni moins de temps qu'en 1684 ». Dès lors que les rémunérations tendent en moyenne à s'aligner sur celles du reste de l'économie, le différentiel de productivité entre les spectacles et les secteurs dynamiques nourrit une crise endémique, ce qui impose une croissance des prix des entrées supérieure à celle du niveau général des prix. La seule solution réside dans une subvention versée par l'État. Ce dernier doit nécessairement intervenir pour empêcher les spectacles vivants de disparaître. Notons toutefois que ces analyses ne valent pas pour des produits qui peuvent être reproduits de façon industrielle, comme les films.

4. La diffusion de l'influence nationale

La culture constitue une dimension importante du rayonnement national. Sa diffusion est indissociablement liée à celle de langue et des valeurs essentielles de la Nation – par exemple, dans le cas français, le rôle premier de l'État, le goût pour le débat d'idées ou le souci de la solidarité entre les individus. Pour reprendre la terminologie du politologue américain Joseph Nye (1937-2025), la culture fait indéniablement partie du *soft power*.

Ainsi, à l'évidence, les films, les chansons et les séries américains participent aujourd'hui largement de l'influence des États-Unis dans le monde. Dans *Mainstream, Enquête sur cette culture qui plaît à tout le monde*, paru en 2010, le sociologue Frédéric Martel (né en 1967) s'efforce de comprendre pourquoi l'Amérique est devenue « l'usine à rêve » du monde. Il détaille les stratégies de fabrication des œuvres, qui conjuguent marketing de masse et études de marché préalables destinées à cerner les attentes des spectateurs. Il décrit les centres de production de la culture populaire qui peuvent espérer un jour rivaliser avec les États-Unis, à commencer par Bollywood et le Brésil des télénovelas. Finalement, il souligne que les contenus se mondialisent et que les cultures de masse sont caractérisées par une hybridation croissante.

En France, pour atténuer l'effet des accords Blum-Byrnes de 1946, qui avaient ouvert le marché français du cinéma aux films américains en échange d'une aide financière importante des États-Unis, suscitant notamment les vives protestations du Parti communiste, l'État a décidé, en 1948, de prélever 10 % du prix des tickets d'entrée pour aider les producteurs de films et les salles de cinéma. C'est la base du système encore en vigueur aujourd'hui et qui, grâce à la taxe sur les entrées et à diverses petites taxes sur les publicités à la télévision, rapporte environ 230 millions d'euros par an. La moitié de cette somme est reversée aux producteurs français pour les films qu'ils ont sortis – moins le film a réalisé d'entrées, plus le pourcentage de réversion est fort –, tandis que l'autre moitié finance de nouveaux films sur projet – grâce à « l'avance sur recettes » – et qu'environ dix millions d'euros sont versés au réseau des cinémas d'art et essai. Ce dernier s'étend d'ailleurs bien au-delà du Quartier Latin : sur 2 075 cinémas recensés en France en 2011, quelque 1 045 étaient classés « art et essai », même s'il s'agit souvent de petites salles. Ce système a résisté aux attaques portées contre lui à l'OMC dans les années 1990 ; le 20 octobre 2005, a été adoptée dans le cadre de l'Unesco la Convention sur la diversité culturelle, qui a valeur contraignante. Ce texte, qui a été porté par les pays francophones, permet aux États de soutenir, dans un cadre national, la production et la circulation d'œuvres culturelles originales.

© Lextenso, 2026

De fait, la culture et la langue ne sont pas des marchandises comme les autres. Avec elles, on touche à l'essence d'un pays ou d'une société. En outre, « l'exception cinématographique française » ne relève pas à proprement parler du protectionnisme : les films américains ou étrangers en général peuvent tous être diffusés, et ils ne manquent pas de l'être. Il s'agit simplement d'un système de subvention au cinéma national. Au total, comme l'exprime crûment la haute fonctionnaire et essayiste Maryvonne de Saint Pulgent (née en 1951) dans *Le gouvernement de la culture* : « Avec le déclin de l'influence française, désormais reléguée au second rang par le triomphe économique et militaire des États-Unis, la mission universelle assignée depuis le XVI^e^ siècle à nos arts et à nos lettres change de sens : autrefois attributs de la puissance nationale, ils en sont aujourd'hui le substitut ».

5. L'apprentissage de l'amour de la culture

Idéalement, la politique culturelle doit diffuser l'amour de la culture ; cette dernière sera ensuite recherchée par l'individu en toute liberté, en dehors de tout encouragement ou incitation de la collectivité. Aussi, l'intervention étatique doit viser plus spécifiquement ceux qui sont le plus éloignés du monde de la culture.

On trouve les prodromes de cette conception chez Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), dans l'article « Art » de *L'Encyclopédie*, rédigé en 1777 : « Puisque les beaux-arts doivent […] servir de moyens pour accroître et assurer le bonheur des hommes, il est […] nécessaire qu'ils pénètrent jusqu'à l'humble cabane du moindre des citoyens ; il faut que [ce] soit un des objets essentiels de l'administration de l'État ». De fait, la politique culturelle a partie liée avec le projet démocratique. Comme le notait plaisamment l'écrivain Bernard Frank (1929-2006) : « La culture, c'est ce qui reste du communisme quand on a tout oublié ».

Les fondateurs du ministère de la Culture en étaient conscients. Dans un discours à l'Assemblée nationale du 9 novembre 1967, Malraux oppose en ces termes sa mission et celle de l'Éducation nationale : « Il appartient à l'université de faire connaître Racine, mais il appartient seulement à ceux qui jouent ses pièces de les faire aimer. Notre travail, c'est de faire aimer les génies de l'humanité et notamment ceux de la France, ce n'est pas de les faire connaître. La connaissance est à l'université ; l'amour, peut-être, est à nous ».

Transition : C'est justement cet objectif, capital, de démocratisation culturelle qui pose problème. Force est de le constater, plus de cinquante ans de politiques publiques ne sont pas parvenus à faire aimer la culture, ou du moins la haute culture, à l'ensemble des Français.

© Lextenso, 2026

II. Toutefois, le bilan très nuancé de la politique culturelle française et les critiques récurrentes dont elle fait l'objet rendent nécessaire une profonde réforme

A. La politique de la culture en accusation

1. L'échec patent de la démocratisation culturelle

« Une chose qui prouve, selon moi, que l'art est complètement oublié, c'est la quantité d'artistes qui pullulent. Plus il y a de chantres à une église, plus il est à présumer que les paroissiens ne sont pas dévots » écrivait Gustave Flaubert (1821-1880) dans sa correspondance, en 1852. Telle serait, aujourd'hui, la situation de la culture en France : on n'a jamais autant parlé d'art, les expositions n'ont jamais été plus courues, mais en même temps triomphe ce que le sociologue Olivier Donnat a appelé en 1994, dans *Les Français face à la culture*, le « minimum culturel ».

De fait, la politique culturelle a échoué à faire descendre le savoir dans la rue. Les enquêtes réalisées par l'Insee sur « les pratiques culturelles des Français », qui ont eu lieu en 1973, 1981, 1989, 1997 et 2008 (pour la dernière fois à ce jour), sont sans équivoque à cet égard. La première de ces pratiques culturelles – au sens le plus large de cette expression – reste la télévision : en 2018, les Français de plus de quatre ans ont passé en moyenne 3 h 16 par jour devant leur poste – contre 3 h 22 en 2004, cette diminution, largement due à la concurrence d'internet, étant sans doute la meilleure nouvelle enregistrée dans le domaine culturel ces dernières années. La tendance s'est sans doute confirmée ces dernières années, même si l'on manque d'une enquête récente dans ce domaine.

De façon générale, la « culture des écrans » et les pratiques amatrices triomphent au détriment du spectacle vivant. Quelque 70 % des Français ne vont jamais au concert, même pour entendre du rock ou du jazz ; 10 % seulement y vont une fois l'an ou plus ; 50 % des Français ne sont jamais allés au théâtre de leur vie, 16 % seulement s'y sont rendus dans l'année. Seuls 2 % des Français vont à l'opéra au moins une fois par an : ce loisir coûteux, particulièrement subventionné par la collectivité, a un public à la fois âgé et économiquement privilégié. Au total, selon l'écrivain Renaud Camus (né en 1946) dans *La Grande Déculturation*, un essai paru en 2008, « si la culture s'est répandue, c'est comme le lait de Perrette, ou plutôt comme un précieux chrême échappé du ciboire qu'ont laissé choir des clercs imprudents, ou demi-apostats, et ses filets sèchent en croûte sur les dalles descellées du sanctuaire ».

Pis, la lecture est globalement en déclin dans la société. Certes, quelques sociologues optimistes notent que les Français n'ont jamais été autant en contact avec les livres : les bibliothèques personnelles se généralisent (91 % des Français possèdent au moins un livre – on ne peut ici s'empêcher de s'interroger avec tristesse sur les 9 % qui n'en possèdent aucun… –, 63 % en achètent au moins une fois par an) ; les bibliothèques publiques sont beaucoup plus nombreuses qu'autrefois et les écrans électroniques donnent aussi accès aux textes, et de plus en plus largement.

Néanmoins, quelque 10 % des Français seraient illettrés, au sens où ils éprouveraient des difficultés à se servir de la lecture comme d'un moyen de connaissance. C'est plus que sous la III^e^ République. Par ailleurs, la proportion des Français qui ne lisent pas un livre par an, soit tout de même 27 % de la population, est restée stable dans le dernier quart de siècle, ce qui signifie que le nombre total des non-lecteurs a augmenté au même rythme que la population

© Lextenso, 2026

générale, soit de 10 % environ. Or, le même quart de siècle a vu s'envoler les effectifs de bacheliers et d'étudiants à l'université – de 150 % pour cette dernière catégorie –, qui auraient dû en principe grossir les rangs des lecteurs, d'autant que le nombre de livres édités a explosé, comme le reste de l'offre culturelle. Par ailleurs, le nombre de grands lecteurs régresse, y compris dans le milieu enseignant. En juin 2021, la lecture avait été érigée « grande cause nationale » par le gouvernement. Elle semble une cause quasi-désespérée.

Comment expliquer cette évolution ? Plusieurs causes ont été avancées. Certains évoquent la crise économique et la baisse du pouvoir d'achat. Certes, il est de plus en plus difficile de se loger dans les grandes villes, mais les Français n'empruntent pas plus qu'hier dans les bibliothèques publiques. D'autres mettent en avant l'ouverture sociologique de l'université. Néanmoins, les héritiers aussi lisent de moins en moins. D'autres encore accusent la concurrence d'internet, dont les effets chronophages sont bien connus. Toutefois, les enquêtes montrent que les plus gros consommateurs d'internet lisent aussi beaucoup par ailleurs.

En fait, la cause essentielle, semble-t-il, est le déclin de la légitimité de l'écrit. Simultanément, la proportion de Français lisant le journal tous les jours a beaucoup chuté ; schématiquement, la clientèle des quotidiens régionaux est désormais constituée d'agriculteurs et de retraités, celle des quotidiens nationaux de membres des professions intellectuelles et de hauts fonctionnaires, tous les autres lisant des revues professionnelles et des magazines. Tout cela, bien sûr, ne laisse pas d'être inquiétant quant à l'avenir de la démocratie.

2. Des avant-gardes en faillite ?

Les subventions des pouvoirs publics sont par définition des biens rares, qui vont surtout à quelques artistes. Sont-elles bien distribuées ? L'histoire nous apprend que les autorités les mieux établies se trompent parfois. Ainsi de l'affaire du legs Caillebotte : à sa mort, en 1894, le peintre et mécène Gustave Caillebotte, soutien fidèle des impressionnistes, lègue à l'État l'ensemble de sa collection. Or, en partie sous la pression de l'Académie des Beaux-Arts, notamment du peintre académique Jean-Léon Gérôme (1824-1904), notamment à cause du manque de place au musée du Luxembourg, les pouvoirs publics refusent vingt-neuf tableaux, parmi lesquels onze Pissarro et des *Baigneuses* de Cézanne, qui rejoindront les musées américains. De la même façon, certains estiment aujourd'hui que le soutien public à l'art est accaparé par quelques clientèles. L'État se voit accusé de gaspiller l'argent du contribuable, de soutenir un nouvel académisme et d'étouffer les vrais talents, qui faute de relations se verraient privés de commandes.

Le problème est redoublé par la crise traversée aujourd'hui par l'art contemporain, qui peine à se renouveler. Depuis le milieu du XIX^e^ siècle, tous les mouvements artistiques se veulent des avant-gardes en rupture avec le passé. Or il semble qu'il ne reste plus de tradition à rompre et qu'il ne soit plus guère possible de choquer. Une partie de l'art contemporain se place dans la filiation de Marcel Duchamp (1887-1968), qui fit scandale en 1913 avec son *Ready made*, une roue de bicyclette montée sur un tabouret, puis en 1917 avec *L'Urinoir* ou *Fontaine*. La distinction entre le beau et le laid, mais aussi entre l'utile et l'inutile, se voyait ainsi remise en cause ; désormais, l'art pouvait être ce qui se désigne comme tel, avec le risque que les artistes se transforment en histrions et finissent par être « surtout connus pour leur notoriété », selon le mot d'Andy Warhol (1928-1987), qui se l'appliquait à lui-même.

© Lextenso, 2026

Les successeurs de Duchamp ne se sont pas privés de magnifier les réalités les plus triviales, y compris l'ensemble des sécrétions du corps humain. Ils y ajoutent parfois une volonté évidente de créer le scandale, comme dans la photographie *Piss Christ* (*Immersion*) d'Andres Serrano (né en 1950), créée en 1987 et qui montre un crucifix baignant dans du sang et de l'urine. S'agirait-il simplement de « choquer le bourgeois ? » Dès les années 1980, le philosophe Cornélius Castoriadis (1922-1997) affirmait à propos des œuvres contemporaines que « la cote de la vulgarité monte tous les jours. » Aujourd'hui, l'impression qui domine est celle d'un épuisement de l'inspiration. La déconstruction a eu lieu, et il n'est pas facile de construire à nouveau sur les ruines du passé.

Un autre courant de l'art contemporain vise la reproduction en série d'œuvres largement conceptuelles. Il partage avec le précédent son goût pour l'autoréférence et la prolifération du commentaire, mais s'en sépare par son choix de matériaux lisses, nobles ou colorés. Il domine actuellement le marché de l'art, établissant sans cesse de nouveaux records de ventes. Parmi ses grands noms figurent Jeff Koons (né en 1955) et Damian Hirst (né en 1965) ; de façon significative, Jed Martin, le peintre héros du roman de Michel Houellebecq (né en 1956) *La Carte et le territoire*, paru en 2010, peint d'ailleurs une vaste toile intitulée *Damian Hirst et Jeff Koons se partageant le marché de l'art*.

Jeff Koons, rendu célèbre pour les œuvres provocatrices réalisées avec sa première épouse, l'actrice pornographique dite « la Cicciolina », a renouvelé le kitch à travers des sculptures colorées de grandes dimensions comme ses *Balloon Dogs* ; il était l'artiste préféré du financier Bernard Madoff, qui s'y connaissait. Damian Hirst, le chef de file des Young British Artists, a quant à lui connu un succès mondial avec *De l'Impossibilité physique de la mort dans l'esprit de quelqu'un qui vit* (*Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living*), un requin plongé dans du formol dont le premier exemplaire a été créé en 1992. En 2008, à la veille de la crise financière, il a vendu pour 89 millions d'euros un veau momifié, dans du formol, dont les cornes portent un soleil d'or – fine allusion à l'idole que les Hébreux adorèrent dans le désert.

D'aucuns reprochent à ces créateurs d'être davantage des entrepreneurs que des artistes : leurs œuvres sont produites de façon industrielle, sans qu'ils se salissent eux-mêmes les mains, avec l'intervention d'une multitude d'ouvriers soumis à un fort *turn-over* afin d'éviter qu'ils ne réclament devant les tribunaux américains une partie de l'argent de la vente. Alors que, avec les peintres pompiers de la fin du XIX^e^ siècle, le métier tendait à se substituer au talent, ici même le métier disparaît. Enfin, ces œuvres pourraient bien être surtout spéculatives : certains critiques ont parlé à leur propos de pyramides de Ponzi… Le dernier collectionneur qui se retrouvera en possession du requin dans son formol risque de tout perdre. Mais peut-être ces œuvres servent-elles avant tout à blanchir l'argent gagné de façon plus ou moins honnête dans les pays émergents ?

Enfin, le thème de la faillite des avant-gardes a été repris contre certains spectacles vivants jugés abscons, inutilement provocateurs et artistiquement médiocres. Dans *Sur Le Pont d'Avignon* (2005), Régis Debray a vu dans l'édition 2005 du festival d'Avignon, dont certaines pièces étaient presque insoutenables tant elles étaient violentes, le signe d'un effondrement culturel.

© Lextenso, 2026

3. Une contestation intellectuelle latente

La critique libérale de l'intervention de l'État dans la culture est ancienne. Pour les libéraux, la culture est de l'ordre de l'individuel, pas du collectif. « Que l'autorité se borne à être juste ; nous nous chargeons d'être heureux » écrivait Benjamin Constant (1767-1830). Dans les années 1970, le dramaturge Eugène Ionesco (1909-1994) proposait de même de remplacer le ministre de la Culture par un « ministère des fournitures », qui se serait chargé uniquement d'alimenter en matériaux les différentes catégories d'artistes… Plus prosaïquement, une politique déterminée par l'État et non par le marché risque d'aboutir à une mauvaise allocation des ressources : seuls les individus savent réellement ce qu'ils veulent ; la politique culturelle risque d'être captée par les clientèles avides de se constituer une rente.

Il est vrai que l'art officiel est rarement bon ; il ne reste pas grand-chose des allégories pompières chères à la III^e^ République ou du réalisme socialiste. Surtout, les régimes totalitaires du XX^e^ siècle, qui ont encadré les loisirs et la culture de leurs populations afin de créer un « homme nouveau », n'ont pas laissé le meilleur souvenir. Le Dopolavoro, ou Œuvre nationale du temps libre, instauré par le régime fasciste italien en 1925 pour « soigner l'élévation morale et physique du peuple, à travers le sport, les excursions, le tourisme, l'éducation artistique, la culture populaire, l'assistance sociale, l'hygiène, la santé et le perfectionnement professionnel » a rapidement sombré dans une propagande assez niaise. En Allemagne, les nazis organisèrent en 1937 à Munich une grande exposition d'« art dégénéré » où figuraient des œuvres de Nolde, Picasso, Chagall ; ils firent brûler des tableaux de Klimt et Egon Schiele, entre autres. En URSS, Anatoli Lounatcharski (1875-1933), nommé commissaire à l'instruction par Lénine, aurait commandé un quatuor pour dix instruments… Surtout, Staline (1878-1953) ne cessa d'intervenir dans le travail des artistes de son pays, généralement pour faire régner la terreur ; il s'intéressa particulièrement, pour leur plus grand malheur, aux compositeurs Dimitri Chostakovitch (1906-1975) et Serge Prokofiev (1891-1953).

Renouvelant ces critiques anciennes, d'autres auteurs dénoncent l'extension de la notion de culture à des pans entiers de l'activité humaine – une extension qui a convaincu, comme on l'a vu, jusqu'à l'Unesco dans ses définitions officielles. Dans la seconde moitié du XX^e^ siècle, un glissement s'est insensiblement produit, de la culture vers la vie en général, des plus hautes œuvres de l'esprit jusqu'aux expressions les plus contestables de la culture de masse.

Les textes officiels s'en font l'écho. Le décret du 24 juillet 1959 qui fixait les missions du ministère de la Culture malrucien formulait l'objectif de « rendre accessibles les œuvres capitales de l'humanité, et d'abord de la France, au plus grand nombre possible de Français, d'assurer la plus vaste audience à notre patrimoine culturel, et de favoriser la création des œuvres de l'art et de l'esprit qui l'enrichissent » ; cette mission était pensée comme complémentaire, mais distincte de celles du ministère de l'Éducation nationale et des Universités, qui voyaient d'un mauvais œil la naissance de cette nouvelle institution. En 1982, le décret fixant l'objet du ministère langien précise qu'il s'agit désormais d'encourager « la capacité d'inventer et de créer », « l'expression libre de tous les talents des Français » et « le libre dialogue des cultures du monde ». Incapables de démocratiser la culture, Jack Lang et ses successeurs auraient en quelque sorte choisi de niveler par le bas et d'étendre la sphère de la culture à tout ce qui ressortit peu ou prou à la vie, à l'existence humaine, passant ainsi de la « culture pour tous » à la « culture pour chacun ».

© Lextenso, 2026

En accordant une reconnaissance officielle à la musique techno ou aux tagueurs, par exemple, le ministère de la Culture abandonnerait sa vocation éducative et ses exigences intellectuelles pour se rallier à l'air du temps, déterminé par les médias, et à la sous-culture de masse. Pis, il accréditerait l'idée que tout se vaut, Mozart tout autant que le rap, dépréciant insidieusement les grandes œuvres de l'histoire de l'Humanité. Toutefois, le relativisme culturel est aussi porté par les industries culturelles, qui ont tout intérêt à promouvoir la légitimité égale de toutes les œuvres, afin d'en vendre davantage.

Ces critiques ont été assénées notamment par Alain Finkielkraut (né en 1949), qui dans *La Défaite de la pensée*, publié en 1987, dénonce avec force le relativisme culturel, le rattachant à la pensée romantique allemande hostile aux Lumières et à la Révolution :

« "Toutes les cultures sont également légitimes et tout est culturel", affirment à l'unisson les enfants gâtés de la société d'abondance et les détracteurs de l'Occident. Et ce langage commun abrite deux programmes rigoureusement antinomiques. La philosophie de la décolonisation reprend à son compte l'anathème jeté sur l'art et la pensée par les populistes russes du XIX^e^ siècle : "Une paire de bottes vaut Shakespeare" […] » L'ouvrage s'achève sur la vision très sombre d'un monde déserté par la culture authentique, où les fondements mêmes de la civilisation sont en péril : « La barbarie a donc fini par s'emparer de la culture. À l'ombre de ce grand mot, l'intolérance croît, en même temps que l'infantilisme. Quand ce n'est pas l'identité culturelle qui enferme l'individu dans son appartenance et qui, sous peine de haute trahison, lui refuse l'accès au doute, à l'ironie, à la raison, à tout ce qui pourrait le détacher de la matrice collective, c'est l'industrie du loisir, cette création de l'âge technique, qui réduit les œuvres de l'esprit à l'état de pacotille (ou, comme on dit en Amérique, d'*entertainment*). Et la vie avec la pensée cède doucement la place au face-à-face terrible et dérisoire du fanatique et du zombie ».

Dans *L'État culturel, Essai sur une religion moderne*, paru en 1991, l'historien de la littérature et académicien Marc Fumaroli (1932-2020) reprend avec brio ces différents thèmes. Le professeur au Collège de France défend une conception élitiste de la culture, dénonce les « loisirs de masse », la « culture audiovisuelle » et les « produits [culturels] de consommation » vers lesquels pousserait le ministère de la Culture avec son choix du « tout culturel ». L'agitation constante des milieux artistiques aurait pour effet de masquer une double faillite : celle de l'enseignement, notamment de l'université, de plus en plus sinistrée, et celle de la télévision, privatisée justement en partie au cours des « années Jack Lang » et qui s'est muée en un nouvel assommoir.

Fumaroli voit naître dès 1959 ce glissement fatal vers le relativisme culturel – un point de sa démonstration qui a été très attaqué. L'affirmation célèbre d'André Malraux selon laquelle « la culture, c'est ce qui permet de fonder l'homme lorsqu'il n'est plus fondé sur Dieu » explique le sous-titre du pamphlet et permet à son auteur de multiplier les sarcasmes sur les desservants de ce nouveau et vain culte. Plus largement, l'État culturel dans son ensemble est perçu par Fumaroli, qui ne cache pas son inspiration libérale, comme une entreprise de décervelage d'essence collectiviste. Pour lui, la culture est une affaire individuelle, dans laquelle les pouvoirs publics n'ont pas leur place : « Les arts ne sont pas des plats divisibles indéfiniment et égalitairement. Ce sont les échelons d'une ascension : cela se désire, cela ne s'octroie pas ». La seule action culturelle acceptable pour Fumaroli serait donc une réinvention de l'ancienne politique des beaux-arts.

Plus récemment, enfin, l'écrivain et essayiste Philippe Muray (1945-2006) dénonce avec brio dans *Après l'Histoire* (1999) et dans ses *Exorcismes spirituels* (2002) la réduction de la

© Lextenso, 2026

culture à la fête, une fête triste d'ailleurs, subventionnée et planifiée par l'État jusque dans ses moindres détails. Il réserve ses traits les plus acérés à la « Fête de la musique », symbole à ses yeux de la nouvelle « civilisation hyperfestive » – ou, en parodiant le vocabulaire marxiste, « mode de production festiviste » –, fondée sur le bruit, sur l'étouffement de la réflexion individuelle et sur l'illusion que l'art ou la culture pourraient être spontanés et faciles, alors qu'ils exigent de longs et malaisés apprentissages. Philippe Muray souligne aussi que des fêtes qui sont en apparence privées, comme la Techno Parade, sont en réalité indirectement financées par les pouvoirs publics. Il critique également avec virulence la vacuité de l'art « contemforain ».

Le fond du problème est sans doute que la politique culturelle, à partir des années 1980, s'est éloignée de ses objectifs premiers pour se consacrer en fait à produire du lien social. Comme le déplore en 1999 Vincent Dubois dans *La Politique culturelle, Genèse d'une catégorie d'intervention publique* : « L'impératif politique de la production d'un consensus et d'une représentation unanimiste de l'espace social » l'a emporté sur le souci de faire aimer les plus hautes œuvres de la culture, dans l'espoir illusoire de pallier les effets de la crise économique et de la montée de l'individualisme. Et Dubois de commenter ainsi l'étonnante exposition de tags et de graffitis organisée en 1991 dans un musée des Beaux-Arts de la banlieue parisienne : « Permettre aux graffitis d'accéder à la dignité artistique, c'est alors faire œuvre sociale au sens noble du terme, alors que leur refuser cette reconnaissance, c'est avaliser l'ostracisme dont sont victimes les populations des banlieues. »

4. Un coût élevé pour la collectivité, même s'il semble aujourd'hui stabilisé

Les coûts croissants de la politique culturelle ont, eux aussi, soulevé des oppositions. Parmi les « grands projets » présidentiels, plusieurs se sont révélés de véritables « éléphants blancs », selon l'expression, d'origine anglaise, qui désigne les grands équipements publics aussi coûteux qu'inutiles. Si le Grand Louvre et la Pyramide construite par Pei sont désormais reconnus comme d'authentiques réussites artistiques, il n'en a pas été de même de l'Opéra Bastille, dont les coûts ont explosé, ni de la « Très Grande bibliothèque » construite par Dominique Perrault (né en 1953), qui a exigé plusieurs années de rodage et qui reste structurellement difficile à utiliser. À côté de ces réalisations de prestige, généralement situées à Paris ou en région parisienne, bien d'autres équipements culturels ont vu le jour, tant les élus, quels qu'ils soient, aiment les bâtiments. Or ces structures, une fois construites, suscitent des dépenses de fonctionnement qui pèsent durablement sur le budget du ministère de la Culture, parfois au détriment des crédits consacrés au soutien à la création. Aussi ne peut-on aujourd'hui écarter le risque d'une asphyxie financière progressive de la politique culturelle, locale ou nationale, par le simple effet de la croissance naturelle des dépenses. Dans la période la plus récente, la construction de nouveaux équipements et musées a d'ailleurs été considérablement freinée.

Dans *Le Gouvernement de la culture*, Maryvonne de Saint Pulgent a également mis en lumière la « prolifération culturelle » qui caractérise la France de la seconde moitié du XX^e^ siècle. Elle dénonce même la création d'une « bulle culturelle », qui n'aurait plus aucun rapport avec les besoins des populations. Elle note, par exemple, qu'en 1997 Paris offrait six mille soirées de musique classique, deux fois plus qu'en 1982, mais que le taux de remplissage moyen des salles était tombé à 60 % (il ne dépasse pas 30 % pour les salles de théâtre). De même pour les festivals, fêtes et commémorations, qui prolifèrent dans tout le pays, mais ne rencontrent pas

© Lextenso, 2026

toujours leur public. Dans la période récente, un effort important a été réalisé pour rendre plus rentables les salles de musique classique, et la Philharmonie de Paris, inaugurée en 2015 dans le parc de La Villette, est parvenue à démocratiser en partie l'accès aux œuvres classiques.

Les artistes aspirent par ailleurs à davantage de sécurité et continuent de réclamer la protection publique ; certains observateurs évoquent ainsi « la fonctionnarisation » des ensembles de musique classique. En attestent les difficultés qu'éprouvent les gouvernements à réformer le régime des intermittents du spectacle, qui contribue pourtant fortement au déficit de l'assurance chômage… La politique culturelle reviendrait-elle à financer, grâce à la dette publique et aux impôts des classes moyennes, des spectacles qui font le bonheur des classes les plus favorisées et la subsistance des corporations du spectacle ?

Enfin, la politique culturelle a un coût administratif qui n'est pas négligeable en ces temps de crises des finances publiques. Le ministère de la Culture emploie 22 000 fonctionnaires, contre seulement 47 000 pour le ministère de la Justice. Comme celle de l'État, la fonction publique culturelle locale a prospéré ; elle compte désormais 60 000 agents, pour l'essentiel appelés à enseigner et à gérer le patrimoine. Enfin, bien des pans de la politique culturelle sont aujourd'hui sous-traités à d'autres ministères, comme on l'a vu plus haut. Si le budget de la culture, *lato sensu*, reste trop faible pour permettre à l'État de réaliser des économies vraiment substantielles, sa bonne gestion est devenue un enjeu important de la réforme des administrations publiques.

5. La soumission des œuvres à des logiques économiques ou politiques

Confrontés à la dramatique raréfaction des crédits publics, les responsables culturels sont parfois tentés de « marchandiser » le patrimoine qu'ils sont censés défendre. Dans *L'Hiver de la culture*, paru en 2011, Jean Clair (né en 1940), ancien commissaire de l'exposition *Mélancolie*, critique la tyrannie de l'événementiel et du « vivant » que subissent les conservateurs, sommés par l'administration du ministère de mettre en valeur le patrimoine, c'est-à-dire de le faire connaître du plus grand nombre. L'objectif des grands musées devient alors de battre sans cesse leurs propres records de fréquentation, au détriment de la contemplation des œuvres, rendue impossible par la foule, voire de la simple conservation des bâtiments, qui se dégradent de plus en plus vite, ce qui oblige à chercher de nouveau de l'argent pour les restaurer, donc à accroître encore la fréquentation, dans un cercle aussi destructeur que vicieux. Le risque est aussi que la frontière entre les musées et les parcs d'attractions ne devienne de plus en plus ténue, comme le montre, certains week-ends, l'exemple du domaine national du château de Versailles.

De fait, les conservateurs sont tenus de « valoriser » les collections, c'est-à-dire d'en faire une source de profit. D'où la multiplication d'expositions qui n'apportent rien à l'histoire de l'art, voire qui se contentent de présenter les collections permanentes du musée autour d'un thème jugé accrocheur. Dans certains cas extrêmes, le musée servirait d'alibi à des opérations spéculatives. Les expositions de Jeff Koons ou Anish Kapoor (né en 1954) organisées au château de Versailles auraient surtout permis de donner une caution officielle à ces auteurs d'avant-garde ; elles étaient largement subventionnées par les galeries privées, qui vendent ensuite plus chères les œuvres ainsi reconnues par la puissance publique. En 2015, la sculpture d'Anish Kapoor *Dirty Corner*, installée dans les jardins du château de Versailles et opportunément rebaptisée *Vagin de la reine*, comme s'il fallait être bien sûr de déclencher le scandale, a suscité la polémique et subi des dégradations diverses. En octobre 2019, le *Bouquet de Tulipes*, offert par Jeff Koons en

© Lextenso, 2026

hommage aux victimes des attentats de Paris de 2016, a été installé dans les jardins du Petit-Palais, malgré l'opposition de certains amateurs d'art, qui dénoncent l'indigence de la sculpture et le fait qu'elle ait été imposée au public sans concertation.

Dans *Le Spleen d'Apollon, Musées, fric et mondialisation*, paru en 2008, Didier Rykner (né en 1961) – fondateur du passionnant site internet *La Tribune de l'art*, qui se consacre à la défense et à l'illustration du patrimoine – dénonce quant à lui la création d'antennes du Louvre à Lens et, surtout, à Abou Dhabi. Il y voit l'amorce d'un démembrement des collections du musée et une menace de dégradation des œuvres, amenées à voyager sans cesse. « Doit-on exporter nos collections nationales comme des produits laitiers ? », s'interroge-t-il. Dans ses diverses interventions, Didier Rykner dénonce le poids acquis par les grands mécènes, qui imposent leurs décisions à la puissance publique ; le déclin des conservateurs, qui sont supplantés au sein des établissements culturels par des énarques soucieux surtout de rentabilité immédiate ; le mépris dans lequel les responsables politiques français, de façon générale, tiennent le patrimoine, sauf lorsqu'ils peuvent l'utiliser à court terme ; la baisse des budgets consacrés à la politique d'acquisition des musées ; enfin, les atteintes croissantes au principe de l'inaliénabilité des collections publiques.

Aujourd'hui, la restitution des biens culturels acquis par les musées européens au cours de la période coloniale fait l'objet de débats croissants. En 2018, les universitaires Felwine Sarr et Bénédicte Savoy (nés en 1972) ont signé un rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain qui n'est pas passé inaperçu dans le monde des musées ; ils y proposaient notamment de modifier le Code du patrimoine afin de faciliter la restitution des œuvres concernées à leurs pays d'origine. Leurs critiques leur ont reproché d'être influencés par l'idéologie de la repentance et des études dites « post-coloniales », d'oublier que la plupart des biens concernés avaient été acquis par le commerce et non par le pillage, et, surtout, de faire bon marché de la sécurité des œuvres une fois rendues. Après avoir fait procéder à quelques restitutions au cas par cas au cours de son mandat, Emmanuel Macron a annoncé, le 27 octobre 2021, qu'une loi-cadre serait présentée au Parlement afin de faciliter et d'amplifier ce mouvement. En 2026, ce texte est encore en cours de discussion au Parlement.

6. Alerte sur le patrimoine

Dans *Alerte sur le patrimoine*, un opuscule paru en 2026, Maryvonne de Saint-Pulgent met en lumière la fragilité croissante et souvent sous-estimée du patrimoine français. Celui-ci est en effet exposé à des agressions multiples : accidents et actes criminels – les exemples de l'incendie de Notre-Dame en avril 2019 et du vol des bijoux de la Couronne au Louvre en octobre 2025 l'ont, hélas, rappelé –, négligences imputables au manque de moyens des administrations, ou encore dommages liés au changement climatique et à la pollution. Les alternances de sécheresses et de pluies violentes et la baisse du niveau des nappes phréatiques fragilisent en effet les structures des bâtiments, tandis que la prolifération de micro-organismes et d'insectes accélère la dégradation des édifices en pierre et des boiseries.

Dans le même temps, le nombre d'édifices protégés n'a cessé d'augmenter depuis le XIX^e^ siècle, passant de 934 en 1840 à plus de 46 000 aujourd'hui, avec des accélérations dans les années 1970 et autour de 2020. Les budgets consacrés à la conservation sont donc devenus très insuffisants, d'autant que les politiques privilégient souvent des projets spectaculaires au détriment de l'entretien régulier et discret des bâtiments et des collections.

© Lextenso, 2026

Face à cette crise qu'elle qualifie de « systémique », Maryvonne de Saint-Pulgent propose plusieurs pistes : faire contribuer davantage les touristes, par exemple en accroissant la taxe sur les nuitées d'hôtel ; faire payer l'entrée dans les églises et les cathédrales, une idée qui s'est jusqu'à présent heurtée au refus de l'Église catholique ; suspendre les grands projets présidentiels, qui ne plus inadaptés en période de restrictions budgétaires, à commencer par le plan « Nouvelle Renaissance » du Louvre, qui promet d'être fort coûteux ; enfin, établir une programmation financière pluriannuelle. Selon elle, en matière de patrimoine, seule une révision profonde des priorités de l'État et une stratégie de long terme permettront d'éviter la multiplication des dégradations et des scandales.

B. Dans ce contexte, la politique culturelle doit être non pas abandonnée, mais profondément réformée

1. La politique culturelle a rencontré des succès peu contestables, qui expliquent la généralisation d'un modèle européen du ministère de la Culture

La politique culturelle a permis de surmonter l'opposition entre Paris et le désert français. Malraux voulait « faire disparaître ce mot hideux de Province ». Le pari a été en grande partie tenu : dans les grandes villes du pays, la vie culturelle est désormais riche et active. De même, la politique culturelle a soutenu la création et accompagné l'essor des professions artistiques et intellectuelles, qui caractérise les pays les plus avancés. Aujourd'hui, plus de 2 % des Français en activité sont artistes, artisans d'art, employés dans la presse, l'édition, le spectacle, l'audiovisuel ou l'administration culturelle. Depuis la fin des années 1990, la culture en France emploie plus de monde que le commerce automobile, ce qui constitue tout de même une bonne nouvelle ; ces deux secteurs sont cependant particulièrement fragiles et dépendants des subventions de la collectivité publique.

Par ailleurs, la politique culturelle est parvenue à protéger et à mettre en valeur le patrimoine national, qui constitue une importante source de fierté et d'intérêt pour les Français, en même temps qu'un secteur économique rentable, qui attire des touristes toujours plus nombreux. Il faut toujours le rappeler.

Enfin, la politique culturelle française a inspiré certains pays étrangers. Les Pays-Bas, l'Espagne, le Canada et la Suède ont depuis longtemps mis en place des administrations destinées à gérer les affaires culturelles. Les Britanniques, rompant avec une tradition forte de non-intervention dans ces domaines, ont institué un département du patrimoine, transformé par les travaillistes en 1997 en « département de la culture, des médias et du sport ». Il a été maintenu en 2010 par les conservateurs revenus au pouvoir – il est vrai qu'il était aussi chargé de l'organisation des Jeux olympiques de 2012.

En Allemagne, la politique culturelle relève principalement des Länder et la Loi fondamentale de 1949 interdit expressément la création d'un ministère fédéral de la Culture, qui serait trop susceptible de rappeler celui du III^{e} Reich et le mot – apocryphe – de Joseph Goebbels (1897-1945) : « Quand j'entends le mot culture, je sors mon révolver » ; des voix nombreuses s'élèvent désormais pour que cet interdit soit levé, au motif qu'un tel ministère permettrait une meilleure défense de la culture allemande dans le monde.

Seuls les États-Unis restent aujourd'hui hostiles au principe même d'un ministère de la Culture. Comme l'a souligné Frédéric Martel dans *De la Culture en Amérique*, publié en 2006 :

© Lextenso, 2026

« [Dans la culture américaine] il n'y a pas de pilote dans l'avion. Il n'y a pas d'autorité ni d'acteur central. Pas de régulation. » En 2005, le budget de l'agence artistique fédérale plafonnait à 125 millions de dollars, soit moins de la moitié du budget culturel de la Ville de Paris.

Toutefois, aux États-Unis, la culture est partout – le pays compte 17 500 musées, dont 1 000 musées d'art, et quelque 1 800 orchestres symphoniques – et l'opposition entre la haute culture, dite *highbrow*, et la culture populaire, ou *lowbrow*, est un élément structurant du débat public. Aux États-Unis, la politique culturelle est portée par un monde de fondations très actives et par des universités qui ne le sont pas moins. « Des milliers d'acteurs indépendants et reliés les uns aux autres, isolés, empreints d'une solitude douce-amère qui les pousse à agir pour le bien commun et à se réunir autour des valeurs de l'Amérique. Égoïstes et philanthropiques : tel est le miracle de l'humanisme civique culturel […] Si le ministère de la Culture n'est nulle part, la vie culturelle est partout ! », écrit Frédéric Martel. Ces fondations et universités privées sont néanmoins très dépendantes de l'évolution de leur capitalisation boursière ; après 2008, la crise a fortement affecté, par exemple, les orchestres philharmoniques américains.

Enfin, aux États-Unis les pouvoirs publics ne sont pas complètement absents, ne serait-ce que parce qu'ils consentent au manque à gagner fiscal lié aux exonérations accordées aux donations privées à la culture. Les agences des États fédérés et des villes ainsi que diverses impositions locales jouent également leur rôle. Ainsi, à Denver, dans le Colorado, la culture est financée par une taxe sur les plaques d'immatriculation des voitures, dans le Massachusetts, par les loteries, etc.

2. La politique culturelle doit néanmoins être réformée…

Au total, l'action culturelle fait désormais partie des grandes politiques publiques ; il serait illusoire d'imaginer un recul de l'État culturel. Reste que, à l'heure où la contrainte budgétaire pèse de plus en plus fortement sur toutes les politiques publiques, les objectifs fixés par André Malraux n'ont pas tous été atteints : la culture ne s'est pas réellement démocratisée et le rayonnement culturel de la France ne s'est pas significativement accru. Au souci nécessaire d'une gestion optimale des deniers publics doit donc s'ajouter une réflexion plus vaste sur les finalités de la politique culturelle française, confrontée de surcroît au double défi de la mondialisation et de la toute-puissance du marché.

Peut-être faudrait-il moins dépenser pour le soutien aux artistes et plus pour celui qui est apporté à ces « petits porteurs » de la culture que sont les amateurs ou les enseignants. On a vu la vitalité des pratiques amatrices. Celles-ci sont facilitées par les progrès technologiques, qui abaissent sans cesse les coûts ; à cet égard, l'invention du tube de peinture en 1830 a marqué un véritable tournant, qui a permis de multiplier les peintres du dimanche, parmi lesquels quelques artistes authentiques. Il est sans doute nécessaire d'encourager le mécénat et les fondations, ce qui suppose de créer des incitations fiscales et symboliques efficaces ; toutefois, dans le meilleur des cas, il faudra des décennies pour que les capitalisations suffisantes soient constituées.

On peut penser aussi à s'appuyer davantage sur le « petit mécénat » : en 2017, le succès d'une souscription publique a permis au Louvre d'acquérir un précieux livre d'heures ayant appartenu à François I[er][1]. La même opération est régulièrement rééditée depuis lors. Le parc du château

1. À l'issue de l'exposition présentant au Louvre ledit livre d'heures, un appareil *ad hoc* permettait aux visiteurs de faire un don en direct par carte bleue, ce qui laisse tout de même songeur quant à l'appauvrissement de l'État.

© Lextenso, 2026

de Versailles a lancé une opération « adoptez un arbre », tandis que le Jardin des plantes dédie un banc (avec une inscription librement choisie) à ses mécènes.

Enfin, il serait sans doute utile de recentrer la politique de la culture sur les deux véritables médiateurs susceptibles de diffuser la culture dans la population : d'une part, la télévision, ce qui implique de mener une réflexion sur les objectifs et les moyens de la télévision publique (sa finalité est-elle de concurrencer TF1 ou M6 ? Faudrait-il ne garder qu'une chaîne publique qui diffuse vraiment des programmes de qualité ?) ; d'autre part, l'Éducation nationale, à qui revient la lourde et peut-être impossible tâche de servir de contrepoids à la culture de masse. À cet égard, il faut poursuivre la réforme des universités, dont Frédéric Martel a montré qu'elles jouaient un rôle essentiel dans la transmission de la haute culture aux États-Unis, et réfléchir à une meilleure articulation des deux ministères.

3. … et en particulier s'efforcer de canaliser la « révolution numérique »

Le ministère de la Culture retrouve une importance certaine au moment où la culture est bouleversée par la « révolution numérique », que beaucoup comparent à l'invention de l'imprimerie par Johannes Gutenberg en 1452.

En réalité, le phénomène que nous vivons n'est pas radicalement nouveau. Il s'est déjà produit dans l'art avec le cinéma et la musique enregistrée, dès le début du XX^e^ siècle. Les intellectuels ont pris conscience de ces changements dans l'entre-deux-guerres. Dans « La conquête de l'ubiquité », Paul Valéry (1871-1945) écrit, en 1928 : « Ni la matière, ni l'espace, ni le temps ne sont depuis vingt ans ce qu'ils étaient depuis toujours. Il faut s'attendre que de si grandes nouveautés transforment toute la technique des arts, agissent par là sur l'invention elle-même, aillent peut-être jusqu'à modifier merveilleusement la notion même de l'art. […] Déjà l'on ne peut plus manger ni boire dans un café sans être troublés de concerts. Mais il sera merveilleusement doux de pouvoir changer à son gré une heure vide, une éternelle soirée, un dimanche infini, en prestiges, en tendresses, en mouvements spirituels. […] Tels sont les premiers fruits que nous propose l'intimité nouvelle de la Musique avec la Physique, dont l'alliance immémoriale nous avait déjà tant donné. On en verra bien d'autres. »

Walter Benjamin (1892-1940) approfondit ces réflexions dans *L'Œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*, dont la première version paraît en 1935 et la seconde en 1939. Le philosophe et critique littéraire allemand souligne que la valeur de l'objet d'art plastique en Occident est étroitement liée au caractère unique de l'original : « À la plus parfaite reproduction il manque toujours quelque chose : l'ici et le maintenant de l'œuvre d'art – l'unicité de sa présence au lieu où elle se trouve. […] La présence même de ces images a plus d'importance que le fait qu'elles soient vues ». Il explique que, avec le développement des nouvelles disciplines comme la photographie ou le cinéma, l'art peut être reproduit à l'infini et perd ainsi son caractère sacré, son « aura » – ce dernier concept étant défini comme « l'unique apparition d'un lointain, quelle que soit sa proximité ». En revanche, l'art est désormais plus accessible et s'ouvre à tous. Grâce aux progrès techniques, il devient la propriété des masses et donne au spectateur une nouvelle responsabilité, celle de juger à titre individuel de l'authenticité d'une œuvre.

Pour illustrer la pertinence du concept d'« aura », qui a été inspiré à Benjamin par l'icône byzantine, on peut évoquer l'installation en 2009 au couvent de San Giorgio Maggore, à Venise,

© Lextenso, 2026

d'une reproduction des *Noces de Cana* de Véronèse (1528-1588), à l'endroit même où se trouvait le tableau avant qu'il ne soit emporté par les Français pendant les guerres de la Révolution. La copie, réalisée selon les dernières techniques, est parfaite, avec une précision égale au millième de millimètre. Elle est sans doute plus visible et plus nette que l'original. Toutefois, les visiteurs s'en désintéressent largement, car il lui manque l'aura. Il y a donc bien toujours quelque chose de religieux et de cultuel dans l'art.

Aujourd'hui, la diffusion d'œuvres reproductibles à l'infini, notamment de la musique et des films, n'a pas que des effets négatifs. La numérisation et la dématérialisation permettent de proposer à moindre coût un nombre de produits culturels infiniment plus vaste : c'est l'effet théorisé sous le nom de « longue traîne » : en dépit de ventes faibles, certains biens peuvent trouver leur public sur la longue durée. La plateforme iTunes d'Apple propose ainsi des millions de chansons et morceaux musicaux, soit bien plus qu'aucune grande surface réelle. À un monde dominé par les best-sellers, les blockbusters et quelques chaînes de télévision succéderait peu à peu une consommation culturelle éclectique, individualisée et diversifiée.

Toutefois, des interrogations demeurent, qui tiennent notamment au droit de propriété et à la rémunération des créateurs, notamment à l'heure où les modèles d'intelligence artificielle empruntent sans vergogne aux contenus culturels existants. *Honos alit artes* : c'est l'honneur qui nourrit les arts, affirmait l'adage latin. Chanteurs, écrivains et cinéastes d'aujourd'hui l'entendent autrement. L'Arcom (Autorité de régulation de la création audiovisuelle et numérique), née en 2022 de la fusion de la Hadopi (créée en 2009) et du CSA (Conseil supérieur de l'audiovisuel) est censée protéger la propriété intellectuelle des créateurs. Mais toutes les menaces ne sont pas écartées, d'autant que la diffusion rapide de l'intelligence artificielle générative relance les interrogations sur le sujet. Tenants de la liberté de la Toile et défenseurs des droits d'auteur s'affrontent en un dialogue de sourds.

Par ailleurs, les contenus écrits sont désormais également touchés. La numérisation est déjà un enjeu essentiel pour les bibliothèques, comme l'illustrent les projets concurrents, puis complémentaires, de Google et de la Bibliothèque nationale de France. Le livre électronique se diffuse. Il n'est peut-être pas un problème pour les auteurs, de toute façon mal rémunérés, ni pour les éditeurs, qui devraient savoir s'adapter, ni même pour « l'objet livre », dont on peut espérer qu'il subsistera, au moins dans ses versions les plus précieuses. En revanche, les libraires et les imprimeurs, déjà très fragiles, sont directement menacés. Amazon étend toujours plus sa domination sur le marché du livre. Le dense réseau français de librairies, sauvé grâce à la loi Lang du 10 août 1981 instituant le prix unique du livre et qui constitue une spécificité française, vit-il ses dernières heures ? Ce serait un grave coup porté à l'exception française et à l'agrément de nos existences. Une réflexion sur les taux de TVA applicables au livre et à la presse doit être engagée sans tarder.

Conclusion

Dans *La Comédie de la culture*, un essai publié en 1993, l'écrivain Michel Schneider (1944-2022) affirmait : « Il faut supprimer le ministère de la Culture qui, en tant que tel, n'a pas sa place dans une démocratie ». On ne le suivra pas sur ce point. Le ministère de la Culture n'est pas moins légitime, somme toute, que celui des sports, pour peu qu'il n'outrepasse pas ses

© Lextenso, 2026

missions. Il contribue à défendre l'identité nationale dans la mondialisation, comme l'a montré le combat gagné en faveur du soutien public au cinéma français. Il peut nouer des coopérations internationales susceptibles de peser face aux marchés et aux puissantes industries culturelles. Surtout, il a un rôle nouveau à jouer pour protéger les droits des créateurs, en particulier face à l'intelligence artificielle et aux grandes entreprises américaines qui la développent.

Pour autant, il est nécessaire d'orienter davantage la politique culturelle vers la défense du patrimoine, aujourd'hui en piètre état, ainsi que vers la promotion de la *cultura animi* – la culture de masse ne manque pas, de toute façon, de défenseurs dans les médias et dans la société. L'école, qui est en première ligne dans ce combat, doit bénéficier de moyens accrus. Mais il ne faut sans doute pas se bercer d'illusions : dans la conjoncture actuelle, les moyens de l'État sont des plus limités ; il est peut-être préférable de renoncer momentanément au vieux rêve de la conversion universelle à la culture pour mieux préserver les quelques espaces où celle-ci peut encore s'épanouir.

Enfin, quels que soient les effets bénéfiques des politiques publiques, la culture reste de l'ordre de l'individuel ; elle suppose une formation difficile, mais éminemment profitable, et une longue familiarité avec les œuvres de l'esprit. Comme l'écrivait Marc Fumaroli dans le numéro 116 (hiver 2006/2007) de la revue *Commentaire* : « Si bénéfique que puisse être l'action des États, si elle est bien orientée, ce qui peut arriver, rien ne remplace le courage personnel de ne pas se laisser fasciner par les phénomènes de masse et par les entraînements des conformismes de l'époque. Rien ne vaut non plus l'ardeur obstinée de réfléchir, chacun selon sa pente et ses talents, la lumière verticale qui descend sur nous du ciel platonicien des classiques. »

© Lextenso, 2026

© Lextenso, 2026

32 – LA FRATERNITÉ EST-ELLE UNE VALEUR PÉRIMÉE ?

« Mal aimée de la République », selon l'expression de Régis Debray, la fraternité n'en constitue pas moins une notion importante, qui permet de revisiter à la fois le modèle national, l'histoire du XX^e siècle et certains fondements des politiques sociales. On donnera ici également des éléments sur la devise « Liberté, Égalité, Fraternité », qui peut « tomber » telle quelle aux concours.

BIBLIOGRAPHIE

Abdennour Bidar, *Plaidoyer pour la fraternité*, 2015.

Michel Borgetto, *La Notion de fraternité en droit public français*, 1993 ; *La devise « liberté, égalité, fraternité »*, 1997.

Marcel David, *Fraternité et révolution française, 1987 ; Le printemps de la fraternité et Genèse et vicissitudes*, 1830-1851, 1992.

Régis Debray, *Le Moment fraternité*, 2009.

Mona Ozouf, « Liberté, égalité, fraternité », *Les Lieux de mémoire (Les France)*, t. 3, 1993.

Pierre Rosanvallon, *La Société des égaux*, 2008.

Marie de Solemne, *Insaisissable fraternité*, 1998.

S'il faut n'en lire qu'un… L'ouvrage de Régis Debray, porté comme à l'accoutumée par le style enlevé de cet auteur.

PLAN

I. Bien qu'elle reste au cœur du discours républicain français, la fraternité apparaît comme une valeur partiellement dépassée

A. En dépit de ses origines religieuses, la fraternité se trouve au cœur du pacte républicain

B. Toutefois, la fraternité est une notion ambiguë, que concurrencent d'autres valeurs

II. Aujourd'hui, une certaine tendance au rejet de l'esprit fraternel nécessite de repenser les rapports entre l'individu, la cité et la puissance publique, afin de renforcer la cohésion sociale

A. L'oubli complet de la fraternité menace la pérennité du corps social

B. Pour renforcer la cohésion sociale, il est donc indispensable de renouveler l'idéal de fraternité

© Lextenso, 2026

Introduction

Dans le livre qu'elle a consacré au récit de sa déportation au camp de concentration de Ravensbrück, *La Traversée de la nuit*, publié en 1998, Geneviève de Gaulle-Anthonioz (1920-2002) raconte comment, le soir de Noël 1944, alors qu'elle était isolée dans la prison du camp, elle reçut quelques cadeaux de la part de ses camarades : une petite branche de sapin, quatre biscuits, une pomme, un minuscule morceau de lard, deux sucres et une petite écharpe. Ces modestes présents lui apportèrent un réconfort immédiat : « Je ne suis plus seule quand la porte se referme. Mes camarades m'ont rappelé cette chaîne de la fraternité qui nous unit les unes aux autres. Le soir tombe, et je m'endors enveloppée de l'écharpe de Noël ». Par la grâce d'un simple geste d'affection, Geneviève de Gaulle-Anthonioz avait été en quelque sorte réintégrée dans la grande famille humaine, de laquelle la barbarie nazie avait tenté de l'exclure.

Si elle est d'abord le sentiment d'affection et de bienveillance réciproque qui unit des frères ou des sœurs au sein d'une même famille, donc au sein d'une communauté éminemment restreinte, la fraternité désigne également, par une extension de sens proprement vertigineuse, l'amour du prochain en général, qui s'adresse à l'humanité tout entière, par-delà les frontières, les classes sociales et les appartenances. Dans cette dernière acception, elle est particulièrement marquée par son origine religieuse : non seulement ce sont des auteurs chrétiens qui, les premiers, ont parlé de fraternité, mais l'insistance sur cette notion apparaît comme la réponse à la terrible question « Qu'as-tu fait de ton frère ? » posée à Caïn, meurtrier d'Abel dans la *Genèse* (4, 10). Ainsi, la fraternité oscille en permanence entre le lien familial, qui est prépolitique, et l'exigence morale ou religieuse, qui est métapolitique.

C'est peut-être ce qui explique que la politique ait tant de mal à s'en saisir et à la traduire dans les faits : alors qu'elle figure depuis 1848 dans la devise nationale et qu'elle reste fréquemment invoquée par les pouvoirs publics, la fraternité semble floue, peu consistante et guère opérationnelle, voire un peu mièvre. Dans *Le Moment fraternité*, publié en 2009, l'écrivain et essayiste Régis Debray va jusqu'à faire d'elle « la mal-aimée de la République », une « vieille dame » qui « fait tapisserie » au bal des valeurs républicaines.

De fait, il y a toujours quelque chose de difficile dans la fraternité, qui impose de se sacrifier pour des semblables parfois très différents de soi – ce sont même le plus souvent des ennemis qui fraternisent, comme la troupe et les émeutiers sur les barricades du XIX^e^ siècle ou certains soldats français et allemands dans les tranchées de la Première Guerre mondiale. Au sens le plus large du terme, on ne naît pas frère, on le devient, et c'est peut-être encore plus vrai aujourd'hui : non seulement nos sociétés ne transpirent pas vraiment l'amour de l'autre, mais, de plus en plus, l'autre tend à être perçu comme une menace, pour son emploi, pour sa sécurité ou pour ses proches. La « crise des migrants » qui secoue l'Europe en apporte une nouvelle illustration : si elle fait naître des élans de fraternisation, elle suscite aussi des réactions croissantes de rejet.

Dès lors, quelle place reste-t-il pour la fraternité dans notre société sécularisée, individualiste et travaillée par la mondialisation ? Il y va de l'harmonie au sein de la cité, mais aussi des relations que nous devons établir avec ceux qui ne font pas partie de notre communauté politique.

Bien qu'elle reste au cœur du discours républicain français, la fraternité apparaît comme une valeur partiellement dépassée (I). Aujourd'hui, une certaine tendance au rejet de l'esprit

© Lextenso, 2026

fraternel nécessite de repenser les rapports entre l'individu, la cité et la puissance publique, afin de renforcer la cohésion sociale (II).

I. Bien qu'elle reste au cœur du discours républicain français, la fraternité apparaît comme une valeur partiellement dépassée

A. En dépit de ses origines religieuses, la fraternité se trouve au cœur du pacte républicain

1. La fraternité repose au départ sur un devoir moral d'inspiration chrétienne

La fraternité n'est pas une invention de l'Antiquité classique. La pensée grecque préfère insister sur l'amitié (*philia*), c'est-à-dire le sentiment d'affection unissant des gens qui se sont librement choisis et qui appartiennent le plus souvent au même univers social. Pour la plupart des philosophes grecs, cette amitié constitue la valeur humaine la plus haute. Certes, les cyniques et les stoïciens se pensent comme des « citoyens du monde » (*kosmoplitai*). Ils reconnaissent à tous les êtres humains, sans exception et quel que soit leur statut social, une dignité ou valeur propre, fondée sur leur capacité de choix moral. Ils estiment aussi que cette humanité commune impose certains devoirs, comme le renoncement à des guerres d'agression ou le respect des lois de l'hospitalité. On a donc pu voir en ces penseurs les lointains inventeurs des droits de l'homme contemporains. Toutefois, la *philanthropia* des stoïciens est souvent teintée d'une certaine condescendance et elle ne va pas jusqu'à exiger l'amour envers le prochain, qui aurait paru tout à fait excessif aux yeux des Grecs.

L'idéal de fraternité (en grec *adelphotès*, en latin *fraternitas*) naît chez les auteurs chrétiens. Il est en germe dans l'Ancien Testament – Adam et Noé sont les pères communs de toute l'humanité – et se déploie dans le Nouveau Testament. Les chrétiens considèrent en effet que leur foi les unit de façon au moins aussi fondamentale que les liens du sang. Ils se veulent membres d'une communauté qui transcende toutes les autres. Un passage de l'Évangile selon Matthieu (XII, 46-50) est particulièrement important à cet égard : « Comme Jésus parlait encore aux foules, voici que sa mère et ses frères se tenaient au-dehors, cherchant à lui parler. [Même si, pour l'Église catholique, il faut entendre par là ses cousins ou des personnes élevées avec lui, au sein de la même maisonnée, la plupart des spécialistes considèrent aujourd'hui que Jésus avait bien des frères biologiques.] Et quelqu'un lui dit : "Ta mère et tes frères sont là, dehors, qui cherchent à te parler." Jésus lui répondit : "Qui est ma mère, et qui sont mes frères ?" Puis, étendant la main vers ses disciples, il dit : "Voici ma mère et mes frères. Car celui qui fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là est pour moi un frère, une sœur, une mère." ». Ces frères-là auront en partage une communauté de prières et le royaume des cieux.

Dans le Nouveau Testament, l'appel à la fraternité est une sorte de pierre angulaire de la doctrine, qui permet à la fois de surmonter les tensions entre les fidèles et les situations de conflit avec les non-croyants, de dépasser les prescriptions de la loi du talion et de minimiser les préséances naturelles et les différences de richesses, le tout permettant d'aimer son prochain comme soi-même. Elle se traduit dans les premiers temps du christianisme par le partage des biens entre les disciples, puis par la pratique au quotidien de la charité. Elle implique aussi que tous soient égaux devant Dieu, car, si des égaux ne sont pas nécessairement des frères,

© Lextenso, 2026

aucun frère ne peut exister là où règne la caste, l'ordre ou le privilège. Et à partir du moment où la communauté chrétienne s'ouvre aux non-juifs, cette fraternité devient potentiellement universelle. Dans un passage célèbre de l'Épître aux Galates (3, 26-29), Saint Paul souligne ainsi l'unité des chrétiens, au-delà de toutes les appartenances singulières : « Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. ». Même si l'Église n'en tire au départ aucune conséquence politique, ne remettant pas en cause l'institution de l'esclavage, par exemple, le principe posé est d'une immense portée.

Quelques siècles plus tard, dans un monde où tout un chacun ou presque est devenu chrétien, le principe de fraternité se réfugie en partie dans les monastères et les couvents, dans lesquels « frères » et « sœurs » abandonnent leurs biens et vivent selon des principes égalitaires, sous l'autorité de leurs abbés et mères supérieures respectifs. Aujourd'hui encore, ce principe reste au cœur du discours de l'Église, comme les déclarations papales le rappellent régulièrement. Il est aussi repris par tous ceux qui prêchent pour un monde plus juste et moins violent. Ce n'est pas un hasard si les écrits autobiographiques et philosophiques du Mahatma Gandhi (1869-1948) ont été traduits en français en 1990 sous le titre *Tous Les Hommes sont frères*.

Naturellement, cette fraternité chrétienne a connu une immense postérité littéraire, dont on ne peut citer que quelques pièces éparses. L'une des plus belles pièces lyriques de la littérature française, La « Ballade des pendus » ou « Épitaphe » de François Villon (1431-vers 1463), écrite vers 1462, est animée par un puissant souffle de compassion :

> « Frères humains, qui après nous vivez,
> N'ayez les cœurs contre nous endurcis,
> Car, si pitié de nous pauvres avez,
> Dieu en aura plus tôt de vous mercis… »

Il en est de même, dans un tout autre univers, de la nouvelle « Maître et serviteur », écrite en 1895 par un Léon Tolstoï (1828-1910) devenu profondément chrétien. Par une après-midi d'hiver, le riche et cupide marchand Vassili Andréitch part négocier l'achat d'une forêt, emmenant son vieux domestique, Nikita. Toutefois, les deux hommes s'égarent en chemin, tandis qu'une tempête de neige se déclare, les condamnant à une mort certaine. Alors que Nikita, dont l'existence n'est faite que de résignation, accepte sereinement son sort, Vassili Andréitch s'obstine à chercher une issue, en vain. Dans un élan de fraternité, il décide néanmoins de se coucher sur Nikita, le protégeant de son épaisse pelisse de fourrure : le maître meurt gelé, mais il sauve la vie de son serviteur. La fraternité transcende ici les hiérarchies traditionnelles tout autant que les classes sociales.

2. Toutefois, la fraternité républicaine, qui apparaît à la Révolution, s'est constituée de manière autonome par rapport au religieux

On observe une laïcisation progressive du thème de la laïcité à partir de la Renaissance, dans le cadre de réflexions générales sur le sens de l'humanité et en lien, déjà, avec les notions de liberté et d'égalité. Dans son *Discours de la servitude volontaire*, Étienne de La Boétie (1560-1563), l'ami de Montaigne (1533-1592), écrit en 1549 : « Ce qu'il y a de clair et d'évident, que personne ne peut ignorer, c'est que la nature, ministre de Dieu, gouvernante des hommes,

© Lextenso, 2026

nous a tous créés et coulés en quelque sorte dans le même moule, pour nous montrer que nous sommes tous égaux, ou plutôt frères. » S'y ajoute l'influence de la franc-maçonnerie, qui reprend certains rites et usages des ordres chrétiens réguliers. Née en Écosse à la fin du XVI[e] siècle, peut-être sous l'influence de la Rose-Croix, la franc-maçonnerie se réorganise en Angleterre à partir de 1717, sous la forme de loges qui essaiment ensuite dans toute l'Europe. Or la fraternité occupe chez les Maçons une place éminente. Elle désigne à la fois l'institution – Fraternité ou Confraternité – et ses membres, appelés les Frères, dont elle délimite l'étendue des devoirs et justifie l'action concrète dans la société.

Aussi les penseurs des Lumières font-ils de la fraternité l'un de leurs thèmes de prédilection. Sous leur influence, la triade de la devise nationale apparaît peu à peu. Dans *Les Scythes*, une tragédie jouée en 1767, Voltaire (1694-1778) estime que :

> « Nous sommes tous égaux sur ces rives si chères,
> Sans rois et sans sujets, tous libres et tous frères ».

Quant à Rousseau (1712-1778), non seulement il lie de façon consubstantielle la liberté, l'égalité, la fraternité et le patriotisme dans le *Contrat social*, mais il cherche à dépasser les divisions sociales pour fonder l'unité des citoyens. Il propose ainsi de multiplier les serments – par définition, ceux-ci scellent l'union entre des égaux –, les fêtes civiques et les travaux menés en commun. Par exemple, dans *Justine ou La Nouvelle Héloïse*, publiée en 1767, il insiste sur le rôle fédérateur des vendanges, qui font naître pendant quelques jours ou quelques semaines une société particulière. Toutes les différences qui séparent ordinairement le vigneron et les vendangeurs sont alors comme suspendues. Les distinctions sociales se résorbent dans la chaleur des veillées et des repas partagés : « Le soir, on revient gaîment tous ensemble. On nourrit et on loge les ouvriers tout le temps de la vendange, et même le dimanche après le prêche du soir on se rassemble avec eux et l'on danse jusqu'au souper. Les autres jours, on ne se sépare pas non plus en rentrant au logis. […] Tout le monde se met à table, maîtres, journaliers, domestiques ; chacun se lève indifféremment pour servir, sans exclusion, sans préférence. »

Quand éclate la Révolution française, la fraternité peut donc être mise en avant à la fois par les anciens représentants du clergé aux États généraux et par les rousseauistes membres du club des Jacobins. Dès 1790, Maximilien de Robespierre (1758-1794) propose d'écrire sur les drapeaux le mot « fraternité », tandis que les révolutionnaires prennent peu à peu l'habitude de se saluer d'un sonore « Salut et fraternité, citoyen ».

C'est néanmoins une fraternité laïcisée, et non plus religieuse, qui l'emporte. On le voit bien dans le *Serment du Jeu de paume*, le tableau commandé à Jacques-Louis David (1748-1825) pour immortaliser le jour du 20 juin 1789 où les députés jurèrent de ne pas se séparer avant d'avoir donné à la France une constitution. Ce tableau est resté inachevé, mais on en garde une esquisse, conservée au musée du château de Versailles, et une étude peinte qui se trouve au musée Carnavalet ; il a été notamment commenté par l'historien François Furet (1927-1997). David, qui avait peint en 1785 le *Serment des Horace*, parvient à faire sentir le puissant souffle de fraternisation qui emporte les acteurs. Le président de l'Assemblée, Jean-Sylvain Bailly (1736-1793), qui prononce le fameux serment, est le point de convergence de la scène, celui qui concentre la volonté collective ; une forêt de bras se tend dans sa direction. Au premier plan, on aperçoit un groupe formé par le pasteur Rabaut Saint-Étienne (1743-1793), l'abbé Grégoire (1750-1831)

© Lextenso, 2026

et l'ancien chartreux dom Gerle (1736-1801). Ce trio fraternisateur marque la réconciliation des cultes : un siècle après la révocation de l'édit de Nantes, ces adversaires déclarés qu'étaient les catholiques et les protestants ou les réguliers et les séculiers se retrouvent. Surtout, à l'arrière-plan à gauche, une fenêtre ouverte donne à voir la chapelle de Versailles, qui est frappée par la foudre, comme pour marquer le châtiment d'une église restée fidèle à la monarchie absolue. La fraternisation républicaine s'inscrit donc en rupture avec le sacré antérieur. La religion n'est plus le liant du champ social, d'autant que la fenêtre d'où provient la lumière éclairant la scène est bordée par une foule de curieux : elle émane du peuple bien plus que du ciel. Une transcendance en a chassé une autre.

Au cours de la Révolution, la fraternité est régulièrement invoquée pour maintenir l'unité du camp révolutionnaire, par-delà les clivages qui le traversent, voire pour tenter de réconcilier partisans et adversaires de la Révolution. En outre, il s'agit de trouver un nouveau socle au vivre ensemble, au moment où sont sapés les fondements traditionnels qui faisaient appel à la transcendance religieuse. En invoquant sans cesse la fraternité, les révolutionnaires cherchent à recomposer un nouvel ordre de sociabilité, ou encore à faire surgir et à entretenir l'*affectio societatis* propre aux sociétés contemporaines.

On le voit bien lors de la fête de la Fédération, célébrée le 14 juillet 1790, un an après la prise de la Bastille. Quelque 100 000 gardes fédérés, venus de toute la France, défilent sur le Champ de Mars, avec drapeaux et tambours. Ils sont environnés d'une foule immense et particulièrement enthousiaste, malgré le mauvais temps. La Fayette (1757-1834), en grand uniforme, arrivé sur un cheval blanc, prête serment le premier : « Nous jurons de rester à jamais fidèles à la nation, à la loi et au roi, de maintenir de tout notre pouvoir la Constitution décrétée par l'Assemblée nationale et acceptée par le roi […] et de demeurer unis à tous les Français par les liens indissolubles de la fraternité. » Louis XVI, le président de l'Assemblée nationale, puis la foule prêtent successivement serment. On entonne un *Te Deum* et l'on se sépare au milieu des embrassements et des vivats. Décrite au XIX^e^ siècle par l'historien Ernest Lavisse (1842-1922) comme « une explosion d'amour », la fête de la fédération a aussi inspiré un célèbre passage de *L'étrange défaite* de Marc Bloch (1886-1944), en 1940 : « Il est deux catégories de Français qui ne comprendront jamais l'histoire de France, ceux qui refusent de vibrer au souvenir du sacre de Reims ; ceux qui lisent sans émotion le récit de la fête de la Fédération. »

Un autre moment important d'union nationale, peut-être moins connu, est l'épisode du « baiser Lamourette ». Il se déroule le 7 juillet 1792, alors que l'ennemi est aux frontières et que les représentants de la nation se déchirent. L'évêque constitutionnel de Lyon, Antoine-Adrien Lamourette (1742-1794) – un nom prédestiné –, en appelle à l'union nationale dans un discours si émouvant qu'il désarme tous les partis. Les députés de la gauche tombent dans les bras de ceux de la droite, les ennemis de la veille se tendent la main, tous réclament l'impression et la diffusion la plus large possible de l'appel de Lamourette. Las ! L'union ne dure pas. Les acteurs politiques se ressaisissent vite. Dès le 8 juillet au soir, au club des Jacobins, Billaud-Varenne (1756-1819) désavoue la fraternisation : « À voir certains membres se jeter dans les bras d'autres membres, il me semble voir Néron embrasant Britannicus et Charles IX tendant la main à Coligny ». La guerre civile ne sera pas empêchée.

Enfin, la fraternité participe de l'idéal universaliste de la Révolution. Dans un premier temps, on ne s'interroge guère sur les bornes de cette fraternité, qui semble devoir englober

© Lextenso, 2026

tout le genre humain. Le 19 novembre 1792, un décret de la Convention affirme ainsi que la République « accordera fraternité et secours à tous les peuples qui voudront recouvrer leur liberté. » La France octroie d'ailleurs la citoyenneté à nombre de personnalités étrangères qui, pour certaines, sont même élues à l'Assemblée.

3. La fraternité n'a été consacrée que tardivement, lors de la Révolution de 1848

Si la devise « Liberté, Égalité, Fraternité » est proposée dès 1791 par un membre du club des Cordeliers et choisie en avril 1792 pour illustrer la fête de la Liberté – une autre des célébrations révolutionnaires –, de nombreuses devises lui font concurrence tout au long de la Révolution. Lors de la fête de la Fédération, on peut lire sur les drapeaux aussi bien « Patrie, Liberté », que « Union, Force, Vertu », « Force, Liberté, Paix » – les devises au rythme ternaire sont toujours les plus séduisantes – ou encore « Vivre, Libre ou Mourir ». Jusqu'à la chute de la monarchie, la plus répandue est sans doute « La nation, la loi, le roi ». Dès le Directoire, « Liberté, Égalité, Fraternité » tombe en désuétude. La devise est même totalement oubliée sous l'Empire, Napoléon lui préférant « liberté, ordre public ».

Le thème de la fraternité revient dans les dernières années de la Monarchie de juillet, avant de triompher lors de la Révolution de 1848. « Si l'on nous demande quelle est votre science, nous répondrons la fraternité ! quel est votre principe ? la fraternité ! quelle est votre doctrine ? la fraternité ! quelle est votre théorie ? la fraternité ! quel est votre système ? la fraternité ! », écrit ainsi le socialiste utopique Étienne Cabet dans *Le Populaire* du 14 mars 1841. L'historien Marcel David a d'ailleurs pu parler du « printemps de la fraternité » pour évoquer ce moment singulier de notre histoire.

En effet, l'idéal de fraternité résume alors le programme à la fois des républicains, des socialistes et d'une partie du clergé. Si elle nous paraît paradoxale, une telle alliance entre les Lumières et l'Évangile compte alors des partisans nombreux. Étienne Cabet (1788-1856) décrit Jésus comme « le prolétaire de Nazareth » et « le premier des socialistes » ; il considère que le drapeau révolutionnaire est rouge parce qu'il est couvert du sang du Christ. En février 1848, certains prêtres célèbrent le Christ-Fraternité et bénissent les arbres de la liberté qui sont plantés. Enfin, pour les républicains, l'insistance sur le thème de la fraternité est une façon de se prémunir contre le retour des violences révolutionnaires, donc de faire mieux accepter à l'opinion le nouveau régime. Victor Hugo (1802-1885) peut donc évoquer sans crainte de contradiction, devant le Congrès de la paix, le 21 août 1849, « ces deux puissances infinies, la fraternité des hommes et la puissance de Dieu. »

Dès les premières proclamations du gouvernement provisoire, les 24 et 26 février 1848, la devise « Liberté, Égalité, Fraternité » est mentionnée. Le 27 février, on décide de l'inscrire sur les drapeaux. Un débat a lieu parmi les quarante-huitards pour savoir s'il faut modifier l'ordre dans lequel on place les termes de la triade, tel qu'il est hérité de la Révolution de 1789. Toutefois, mettre en tête l'égalité, ce serait risquer d'accepter implicitement un égalitarisme autoritaire, comme chez Hobbes, où tous sont égaux sous l'autorité du prince ; surtout, une telle solution fait peur aux plus modérés. Quant à mettre la fraternité en tête, ce serait supposer qu'elle est donnée, alors que la plupart des penseurs estiment qu'elle est construite. La version traditionnelle s'impose donc.

© Lextenso, 2026

Pour donner une assise intellectuelle au nouveau régime, le gouvernement provisoire charge le philosophe Charles Renouvier (1815-1903) de rédiger un véritable catéchisme républicain : le *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, publié en 1848, se présente comme un dialogue entre un instituteur et son élève. Pour Renouvier, les impératifs de la vie publique, comme le choix du régime, le mode de suffrage ou l'organisation de la société doivent se déduire des règles de la morale personnelle. Or la fin morale de l'homme consiste à se perfectionner par la double pratique de la justice et de la fraternité. La première est définie comme la capacité à considérer tout homme comme son semblable et à se mettre à sa place ; quant à la seconde, elle est « le sentiment qui nous porte à ressentir les mêmes joies et les mêmes peines, comme si les hommes ne faisaient qu'un. Ainsi, ceux-là sont frères, qui veulent partager les souffrances les uns des autres et qui dirigent leurs forces à se rendre heureux mutuellement. »

Renouvier défend et commente en ces termes la devise républicaine : « S'il n'y avait que liberté, l'inégalité irait toujours croissant et l'État périrait par l'aristocratie, car les plus riches et les plus forts finiraient toujours par l'emporter sur les plus pauvres et les plus faibles. S'il n'y avait qu'égalité, le citoyen ne serait plus rien, ne pourrait plus rien par lui-même, la liberté serait détruite, et l'État périrait par la trop grande domination de tout le monde sur chacun. Mais la liberté et l'égalité réunies composeront une République parfaite, grâce à la fraternité. C'est la fraternité qui portera les citoyens réunis en Assemblée de représentants à concilier tous leurs droits, de manière à demeurer des hommes libres et à devenir, autant qu'il est possible, des égaux. »

Dans l'immédiat, le culte de la fraternité entraîne plusieurs conséquences pratiques : l'instauration du suffrage universel masculin, l'abolition de la peine de mort en matière politique et, surtout, l'abolition de l'esclavage, sous l'impulsion de Victor Schœlcher (1804-1893) – c'est le décret du 27 avril 1848, dont le contenu est repris à l'article 6 de la Constitution de 1848. Il est aussi au principe d'un vaste programme social, conformément au VIII du préambule de la Constitution du 4 novembre 1848 : « VIII. – La République doit […] par une assistance fraternelle, assurer l'existence des citoyens nécessiteux, soit en leur procurant du travail dans les limites de ses ressources, soit en donnant, à défaut de la famille, des secours à ceux qui sont hors d'état de travailler. » Toutefois, la II^e^ République, échaudée par l'expérience des ateliers nationaux et de plus en plus conservatrice, n'a pas l'occasion de mettre en pratique cette politique sociale.

Après un nouvel effacement en 1851-1852, la devise « Liberté, Égalité, Fraternité », revient après la victoire des Républicains aux élections de 1879. À l'occasion de la célébration du 14 juillet 1880, on décide son inscription d'office au fronton de tous les monuments publics, ce qui n'avait encore jamais été fait auparavant. Les trois termes de la devise forment alors, selon l'expression de Victor Hugo dans *Le Droit et la loi*, l'introduction à ses *Actes et paroles*, parus en 1875, « les trois marches du perron suprême » : « La formule républicaine a su admirablement ce qu'elle disait et ce qu'elle faisait ; la gradation est irréprochable. Liberté, Égalité, Fraternité. Rien à ajouter, rien à retrancher. Ce sont là les trois marches du perron suprême. La liberté, c'est le droit, l'égalité, c'est le fait, la fraternité, c'est le devoir. Tout l'homme est là. »

Grâce à la pérennité des régimes républicains, la devise « Liberté, Égalité, Fraternité » a pu s'enraciner. Certes, elle a connu quelques contestations théoriques. Par exemple, à la fin du XIX^e^ siècle, certains lui préfèrent la devise positiviste « Ordre et Progrès » – dans sa version longue, « l'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but » – du philosophe Auguste

© Lextenso, 2026

Comte (1798-1857). Celui-ci détestait « Liberté, Égalité, Fraternité », où il ne voyait qu'une « sotte devise », imprégnée de métaphysique. De même, la devise républicaine a connu une période d'effacement sous le régime de Vichy, qui entendait explicitement la répudier. Dans un article intitulé « Politique sociale de l'avenir », publié dans *La Revue des Deux Mondes* du 15 septembre 1940, le maréchal Pétain écrivait ainsi : « Lorsque nos jeunes gens […] entreront dans la vie […] nous leur dirons […] que la liberté réelle ne peut s'exercer qu'à l'abri d'une autorité tutélaire, qu'ils doivent respecter, à laquelle ils doivent obéir […]. Nous leur dirons ensuite que l'égalité [doit] s'encadrer dans une hiérarchie, fondée sur la diversité des fonctions et des mérites […]. Nous leur dirons enfin qu'il ne saurait y avoir de fraternité véritable qu'à l'intérieur de ces groupes naturels que sont la famille, la cité, la patrie. »

Toutefois, la formule « Travail, Famille, Patrie », empruntée au journal du colonel de La Roque, le chef des Croix de feu, qui n'en fut d'ailleurs pas ravi, reprend elle aussi le rythme ternaire : elle se définit de façon négative par rapport à la devise républicaine. Surtout, cette dernière sort renforcée de la parenthèse vichyste : les Résistants de l'intérieur et de l'extérieur l'emploient spontanément, même si de Gaulle, semble-t-il, aurait préféré « Honneur et Patrie ». Mieux, elle reçoit après la guerre une valeur constitutionnelle, puisqu'elle est mentionnée à l'article 2 de la Constitution de 1946.

4. Aujourd'hui, la fraternité reste au cœur de notre mythologie républicaine et connaît même un certain renouveau

La fraternité apparaît dans plusieurs textes fondamentaux, ce qui a conduit certains théoriciens du droit à affirmer qu'elle avait une valeur positive. Pour s'en tenir à la Constitution de 1958, on la rencontre ainsi trois fois :

– au deuxième alinéa du Préambule : « En vertu de ces principes et de celui de la libre détermination des peuples, la République offre aux territoires d'outre-mer qui manifestent la volonté d'y adhérer des institutions nouvelles fondées sur l'idéal commun de liberté, d'égalité et de fraternité et conçues en vue de leur évolution démocratique. » ;

– au premier alinéa de l'article 72-3 : « La République reconnaît, au sein du peuple français, les populations d'outre-mer, dans un idéal commun de liberté, d'égalité et de fraternité. » ;

– enfin, bien sûr, au troisième alinéa de l'article 2 : « La devise de la République est "Liberté, Égalité, Fraternité" ».

Dans le discours politique, ensuite, la fraternité reste souvent invoquée, à tous les niveaux. Le 27 septembre 2008, Ségolène Royal a fait scander le mot fraternité à l'issue de l'un de ses meetings au Zénith, suscitant d'ailleurs l'ironie de certains responsables du parti socialiste, qui ont dénoncé une « manifestation sectaire ». Son ancien rival, Nicolas Sarkozy, n'a pas été en reste, par exemple lors de son allocution présidentielle à l'occasion des vœux pour 2010 : « Face à l'isolement, face à la solitude si répandue dans nos sociétés modernes, je souhaite que 2010 soit l'année où nous redonnons un sens au beau mot de fraternité, qui est inscrit dans la devise républicaine ».

Enfin, plus récemment, à la suite des attentats qui ont endeuillé l'année 2015, le thème de la fraternité a ressurgi, à la fois pour penser l'unité nationale et pour garantir la solidarité avec la communauté musulmane soucieuse d'éviter l'amalgame. L'essayiste Abdennour Bidar (né

© Lextenso, 2026

en 1971) a ainsi publié un *Plaidoyer pour la fraternité*, qui constitue une bonne illustration de ce que l'on a qualifié d'« esprit du 11 janvier » : « […] Je marche avec tous ceux qui veulent aujourd'hui s'engager pour faire exister concrètement, réellement, quotidiennement, la fraternité la plus large. Du côté de tous ceux qui ont compris que la fraternité universelle est la valeur qui a le plus de valeur ».

Transition : Sans sous-estimer l'élan d'unité nationale qui s'est manifesté, notre société en a-t-elle été durablement transformée ? En fait, on observe une constante faiblesse de la fraternité par rapport aux autres termes de la triade républicaine. De façon significative, le mot ne se décline pas : alors que l'on parle de liberté d'expression et d'égalité des chances, par exemple, la fraternité n'a en quelque sorte pas de génitif. Par ailleurs, on ne peut guère compter sur les tribunaux pour faire régner la fraternité. Le flou de la notion a été pointé par l'historienne Mona Ozouf (née en 1931) dans son *Dictionnaire de la Révolution française*, publié en 1989 : « Sa puissante charge affective, que souligne une iconographie pleine d'oiseaux, de cœurs, de bambins, de baisers, de bouquets, dispense de la préciser davantage, empêche de lui attacher une revendication et de prévoir une sanction aux manquements qui pourraient lui être faits. »

B. Toutefois, la fraternité est une notion ambiguë, que concurrencent d'autres valeurs

1. Le sentiment fraternel présente une certaine ambivalence

Il existe une dimension tendre et douce de la fraternité. Dans le tableau du peintre académique français William Bouguereau (1825-1905), *L'Amour fraternel*, qui a été peint en 1854 et qui se trouve aujourd'hui au Museum of Fine arts de Boston, deux enfants s'embrassent de façon touchante dans les bras de leur mère, l'aîné enlaçant son cadet qui lui-même lui prend le visage entre les mains, au milieu d'une nature enchanteresse. Bouguereau, qui avait peint en 1849 une *Égalité devant la mort*, aujourd'hui conservée au musée d'Orsay, a peut-être été influencé par les grands discours sur la fraternité qui avaient marqué la II^e^ République.

Hélas, au sein des familles, les choses ne se passent pas toujours aussi bien ! Il arrive que frères et sœurs se disputent cruellement, pour accaparer l'amour de leurs parents ou, plus prosaïquement, leur héritage. Les mythes fondateurs abondent en rivalités fraternelles, voire en fratricides. Dans la Bible, Caïn ne se contente pas de refuser d'être « le gardien de son frère » : il assassine Abel, dont les présents avaient davantage plu à Dieu que les siens ; le remords incessant qu'il en éprouve et qu'a magistralement illustré Victor Hugo dans *La Légende des siècles* en 1859 – « l'œil était dans la tombe et regardait Caïn » – ne suffit pas à l'absoudre de ce crime. Joseph est vendu comme esclave par ses frères. Jacob extorque à Esaü son droit d'aînesse en échange d'un plat de lentilles. Le fils prodigue est fort mal reçu par son frère aîné, qui ne comprend pas que son père tue le veau gras pour lui. Dans les mythes grecs, Étéocle et Polynice s'entretuent sans pitié – Antigone se bat certes ensuite pour donner une sépulture à Polynice, mais, dans la pièce de Sophocle, elle laisse transparaître son mépris pour sa sœur Ismène, qui ne partage pas son combat. Dans les mythes latins, Romulus tue son jumeau Rémus pour fonder Rome. Selon l'une des versions de l'événement, Rémus avait franchi avec dérision le sillon sacré (*pomoerium*) que venait de creuser Romulus et qui marquait symboliquement la frontière de la ville nouvelle : il semble que la communauté politique ne puisse se constituer qu'en se fermant au reste du monde.

© Lextenso, 2026

Au demeurant, la famille est-elle un bon modèle en la matière ? La fraternité suppose l'existence d'un père. Or ce dernier est, sinon incompatible avec la démocratie, du moins difficile à penser à l'heure où les sociétés ont congédié globalement la figure divine, monarchique et paternelle. En fait, la nation est non pas une famille, mais une communauté. Et celle-ci peut choisir la fermeture.

2. L'Histoire a montré que l'exaltation de la fraternité n'était pas sans risque

Dans l'Histoire, les moments où la fraternité a été mise au premier rang ont souvent été paradoxalement suivis ou accompagnés d'épisodes de terreur. C'est d'ailleurs ce qui a conduit Jean-Paul Sartre (1905-1980) dans la *Critique de la raison dialectique*, en 1960, à forger la théorie de la « fraternité-terreur » : chaque militant, pris dans l'engrenage d'une révolution, est censé admettre par avance que ses camarades de combat ont le droit, collectivement, de lui infliger une lourde peine, pouvant aller jusqu'à la mort, s'il vient à flancher dans son engagement ou, *a fortiori*, à trahir la cause. Naturellement, de telles expériences ont beaucoup discrédité l'idéal fraternel.

En 1793, à mesure que les difficultés s'accroissent et que le régime révolutionnaire se durcit, Robespierre promeut une fraternité de fermeture, qui est impitoyable avec les étrangers – la figure du « parti de l'étranger » est inventée alors –, ainsi qu'avec tous ceux que la Révolution laisse tièdes. « Chez un peuple libre, il n'y a que des frères ou des ennemis », affirme-t-il alors. Et dans une intervention au Club des Jacobins du 8 messidor an II (16 juillet 1794), l'Incorruptible exclut tout attendrissement et toute fraternisation avec l'ennemi : « Jamais la fraternité ne peut exister que pour les amis de la vertu ; il n'est pas possible que les gens de bien s'unissent avec leurs ennemis et leurs assassins. […] La fraternité est l'union des cœurs, c'est l'union des principes : le patriote ne peut s'allier qu'à un patriote ; s'il s'unit à d'autres, il perd ses forces au lieu de les augmenter. »

Les étrangers élus à la Convention sont éliminés : Anacharsis Cloots (1755-1794) est exécuté comme agent prussien ; Thomas Paine (1737-1809), emprisonné, échappe de peu à la guillotine. En pleine terreur, sur l'ordre de la commune de Paris, la formule « Liberté, Égalité, Fraternité ou la mort », parfois complétée par « le néant ou la délivrance », est inscrite sur les façades des édifices publics et de nombreuses maisons, afin de rappeler à la population les principes fondamentaux de la Révolution. La formule suscite aussitôt l'ironie du moraliste Nicolas de Chamfort (1740-1794), qui propose de la remplacer par « Sois mon frère ou je te tue ». Sous la Restauration, le philosophe réactionnaire Louis de Bonald (1754-1840) a des mots cruels pour l'idéal révolutionnaire dans ses *Pensées diverses*, en 1817 : « La *liberté*, l'*égalité*, la *fraternité* ou la *mort* ont eu dans la Révolution une grande vogue. La *liberté* a abouti à couvrir la France de prisons ; l'*égalité* à multiplier les titres et les décorations ; la *fraternité* à nous diviser. La *mort* seule a réussi [c'est Bonald qui souligne]. »

Le « printemps de la fraternité » de 1848, aussi sympathique qu'il puisse paraître, a lui aussi sa face noire, même si elle est bien moins dramatique. Les tentatives visant à appliquer les théories des socialistes utopiques sont presque toutes des échecs pratiques. En 1847 et 1849, les disciples d'Étienne Cabet, autoproclamés « soldats de la fraternité », partent ainsi fonder au Texas et dans l'Illinois des « icaries », par allusion au grand ouvrage de leur maître, qui présente son projet de société idéale, le *Voyage en Icarie*. Hélas, les communautés se déchirent et nombre de

© Lextenso, 2026

leurs membres rentrent en Europe et relatent les mauvais traitements qu'ils ont subis. En 1856, Cabet lui-même est chassé de la colonie qu'il a fondée par l'insurrection de ses compagnons, qui le jugent trop autoritaire. De même, les « phalanstères » de Charles Fourier (1772-1837) – des sortes de coopératives pouvant accueillir environ 2 000 personnes au sein d'un domaine agricole – ne font guère recette. Il est vrai que le fondateur avait prévu que tous leurs membres porteraient la même blouse que l'on pourrait boutonner uniquement par-derrière, afin de développer les liens entre les individus. De quoi donner raison à Gustave Flaubert (1821-1880) dans sa *Correspondance*, le 22 avril 1853 : « La fraternité est une des plus belles inventions de l'hypocrisie sociale. On crie contre les jésuites. Ô candeur ! Nous en sommes tous. »

Enfin, au XX^e^ siècle, les régimes totalitaires ont également contribué à dévoyer l'idéal de fraternité. Le nazisme a accordé une certaine place à ce thème, entendu au sens d'une fraternité virile entre les membres de la race des seigneurs, unis par leurs crimes. Le roman de Jonathan Littell (né en 1967), *Les Bienveillantes*, qui reçut le prix Goncourt en 2006, s'ouvre d'ailleurs sur une allusion parodique au poème de François Villon : « Frères humains, laissez-moi vous raconter comment ça s'est passé. On n'est pas votre frère, rétorquerez-vous, et on ne veut pas le savoir. Et c'est bien vrai qu'il s'agit d'une sombre histoire, mais édifiante aussi, un véritable conte moral, je vous assure. » L'ouvrage se présente comme les mémoires d'un ancien SS. Son héros fait-il encore partie de l'humanité ?

Après 1945, l'URSS s'est voulue le « grand frère » des pays de l'Europe de l'Est vassalisée, une expression qui a inspiré à George Orwell la figure de « Big brother » dans *1984*. Il n'existait pourtant aucune égalité ni aucune liberté au sein de cette fratrie-là, comme l'a montré Hélène Carrère d'Encausse (née en 1929) dans *Le Grand frère : l'Union Soviétique et l'Europe soviétisée*, publié en 1983. Par la suite, d'autres régimes communistes ont repris ce vocabulaire de la fraternité. Ainsi, les dirigeants khmers rouges avaient pour seul titre « Frère n° 1 », « Frère n° 2 », etc., mais leur hiérarchie n'en était pas moins aussi implacable que sanguinaire.

Aujourd'hui, les terroristes islamistes font eux aussi l'apologie de la fraternité, mais c'est pour la restreindre à leurs seuls partisans et rejeter tous les autres en dehors de l'humanité. La société secrète des Frères musulmans a été fondée en Égypte en 1928 par un certain Hasan al-Banna (1906-1949), avec pour objectif la restauration du califat. Elle reste très active et a considérablement influencé les autres mouvements islamistes contemporains.

Enfin, on trouve le même type de fraternité fermée et agressive dans certaines sectes religieuses. Les adeptes de l'Ordre du Temple solaire s'appelaient entre eux « petits frères ». Entre 1994 et 1997, dans les différents pays où ils étaient installés, leurs membres se sont livrés à plusieurs grands suicides collectifs, afin que leurs âmes puissent sans attendre transiter vers l'étoile Sirius.

3. Aussi la solidarité a-t-elle pris le pas sur l'idéal fraternel, sans pour autant faire disparaître celui-ci

De même que l'égalité est concurrencée par l'équité, la fraternité a pour rivale la solidarité. Ce dernier terme vient de l'expression latine *in solidum*, qui signifie « le tout » et désigne d'abord l'association de créanciers susceptibles de réclamer l'intégralité de leur avoir. À la différence de la fraternité, la solidarité est plus une action volontaire qu'un sentiment. Elle repose sur une

© Lextenso, 2026

situation de fait inhérente à la société, non sur une idée ou une valeur. Elle ne se fonde pas sur la vertu des individus, mais sur leur intérêt bien compris. Elle se définit en effet comme la conscience d'un rapport de dépendance réciproque, qui lie les membres du corps social. Enfin, quand la fraternité joue sur les similarités entre des semblables, la solidarité s'accommode assez bien des différences sociales et économiques entre les citoyens.

Après la défaite de la Commune de Paris, qui marque le repli des utopies socialistes, les Républicains opportunistes se détournent de la fraternité, dont la connotation religieuse pose problème à l'heure du laïcisme triomphant et qui leur paraît seulement incantatoire. Certaines influences intellectuelles contemporaines jouent aussi : la révolution pasteurienne montre que des interdépendances négatives existent dans la société, du fait de la contamination par les maladies. Dans le même temps, Durkheim (1858-1917) et ses élèves théorisent l'interdépendance entre les individus par le jeu du travail social. Peu à peu, s'impose donc l'idée que les hommes sont solidaires par nature.

En 1896, le député radical Léon Bourgeois (1851-1925) publie son grand ouvrage, *Solidarité*. Il y définit sa doctrine, le solidarisme, comme la « responsabilité mutuelle qui s'établit entre deux ou plusieurs personnes » ou encore un « lien fraternel qui oblige tous les êtres humains les uns envers les autres, nous faisant un devoir d'assister ceux de nos semblables qui sont dans l'infortune ». Cette assistance se fonde non pas sur l'amour du prochain – la fraternité est pour Léon Bourgeois un simple « supplément d'âme » –, mais sur la reconnaissance de la « dette sociale » : tout être se trouve redevable vis-à-vis de ceux qui l'ont ouvert à l'existence – ses parents, ses professeurs et par extension la société dans son ensemble. Chaque individu doit donc « payer sa dette » à la collectivité. Enfin, la solidarité est à la fois un droit et un devoir, l'État pouvant obliger légalement les individus à contribuer par l'impôt ou à contracter des assurances.

Aujourd'hui, notre système social est largement fondé sur le principe de solidarité et sur la logique assurantielle, qui mobilisent des sommes gigantesques. Autant la thématique de la fraternité est rare, autant celle de la solidarité est répandue. Il existe une économie, des banques et des investissements solidaires, ainsi qu'un pacte civil de solidarité ; il y eut même, en 1981, un ministère de la solidarité nationale.

Le principe d'une assistance universelle, indépendante de toute contribution à la société, a toutefois resurgi en 1988, lors de la création du RMI, pour lequel le législateur s'est explicitement référé à la fraternité. Le RMI visait à rendre le droit social plus convivial et les mécanismes de l'État Providence à la fois moins distants, plus concrets et plus lisibles. Il s'agissait de faire appel non plus seulement à la puissance publique, mais aussi aux associations et à l'ensemble de la société civile, afin de recréer du lien et de la proximité. Enfin, la signature d'un contrat était censée rendre leur dignité aux personnes concernées. Néanmoins, le RMI est devenu RSA, ce qui met l'accent à la fois sur la solidarité et sur la nécessaire activité exigée par la société, en contrepartie de son aide. Il a donc été rattrapé par la logique de la solidarité. De plus, en dépit d'un coût croissant, qui obligera tôt ou tard à des réformes douloureuses, il n'a pas vraiment rendu la société plus fraternelle.

Le même constat peut être dressé pour la thématique de « l'exclusion », qui a fait florès, notamment pour évoquer les personnes sans domicile fixe. Celle-ci trouve son origine dans l'ouvrage publié en 1974 par le haut fonctionnaire et homme politique René Lenoir (1927-2017), qui fut aussi directeur de l'ENA, *Les Exclus, un Français sur dix*. Pour cet auteur, la société de

© Lextenso, 2026

consommation laisse sur le bord de la route trois catégories d'individus : les personnes âgées, les handicapés et tous ceux qui sont marginalisés par une pauvreté transmise de génération en génération. « Dire qu'une personne est inadaptée, marginale ou asociale, écrit-il, c'est constater simplement que, dans la société industrielle et urbanisée de la fin du XX^e siècle, cette personne, en raison d'une infirmité physique ou mentale, de son comportement psychologique ou de son absence de formation, est incapable de pourvoir à ses besoins, ou exige des soins constants, ou représente un danger pour autrui, ou se trouve ségréguée soit de son propre fait soit de celui de la collectivité ». Là encore, le point de vue est celui de la société. Les penseurs libéraux jugent d'ailleurs le concept d'exclusion déresponsabilisant, en ce qu'il laisse penser, à tort, qu'une action positive et volontaire de tout ou partie de la société serait à l'origine de ladite exclusion.

Transition : L'exemple du RSA montre combien il est difficile d'imaginer une société totalement dépourvue de fraternité. Ce serait peut-être le règne du chacun pour soi et du tous contre tous, soit une situation proche de l'état de nature hobbesien. Comme le disait Charles Renouvier dans son *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, « quelqu'un qui ne pratique pas la fraternité est exposé à devenir injuste ».

II. Aujourd'hui, une certaine tendance au rejet de l'esprit fraternel nécessite de repenser les rapports entre l'individu, la cité et la puissance publique, afin de renforcer la cohésion sociale

A. L'oubli complet de la fraternité menace la pérennité du corps social

1. L'individualisme propre aux sociétés démocratiques sape les fondements de la fraternité

Nos sociétés ont souvent été décrites comme composées d'individus atomisés et autocentrés, des sortes de monades sans portes ni fenêtres, soumises à un déracinement et à une solitude croissants. Même s'il doit être distingué de l'égoïsme, cet individualisme y ressemble fort. Alexis de Tocqueville (1805-1859) notait ainsi, dans le chapitre II de la seconde partie de *La Démocratie en Amérique*, que « non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais [qu'] elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur. » En outre, l'*homo œconomicus* exalté par le libéralisme contemporain aurait tendance à tout appréhender sous le seul angle de son intérêt matériel à court terme, ce qui ne facilite naturellement pas les élans fraternels.

De fait, dans les grandes villes comme dans les campagnes, les familles sont de plus en plus composées de microcellules et d'individus isolés, d'autant que la population vieillit. Pour prendre ce seul indicateur, en trente ans, le nombre de célibataires en France a été multiplié par deux, pour atteindre les huit millions. Quant aux familles monoparentales, elles représentent désormais 20 % du total des familles. Et l'entassement des individus dans des métropoles ne fait paradoxalement qu'accroître cette solitude. Combien de gens ignorent tout de leurs voisins, à côté desquels ils vivent pourtant depuis des années ? On pense ici à la phrase cruelle de Guy de Maupassant (1850-1893) dans *Les Sœurs Rondoli*, une nouvelle parue en 1884 : « Et on s'aperçoit soudain qu'on est vraiment et toujours et partout seul au monde, mais que dans les lieux connus, les coudoiements familiers vous donnent seulement l'illusion de la fraternité humaine. »

© Lextenso, 2026

Dans le cas français, s'ajoutent aujourd'hui deux autres facteurs : d'abord, un interminable marasme économique et social, qui ne pousse pas à la générosité ; ensuite, la disparition ou relativisation des « fraternités d'armes », longtemps entretenues par les associations d'anciens combattants, parce que les opérations militaires sont menées par des armées professionnalisées, le service militaire obligatoire ayant disparu.

2. Aujourd'hui, le déclin de la fraternité se traduit par une double fracture : entre « ceux d'en haut » et « ceux d'en bas », d'une part, et entre « ceux d'ici » et « ceux d'en face », d'autre part

Selon certains auteurs, généralement classés à la gauche de l'échiquier politique, la société française aurait délaissé sa traditionnelle « passion de l'égalité », diagnostiquée par Tocqueville, pour se laisser emporter par une véritable « contre-révolution libérale », d'ailleurs commune à tout l'Occident. Plusieurs éléments militent en faveur de ces analyses.

Tout d'abord, les inégalités se sont aggravées. D'après une étude comparée publiée en février 2016 par France Stratégie, l'organisme gouvernemental de prospective, en 2012, les 10 % des Français les plus aisés s'adjugeaient 28,5 % de la richesse nationale, contre 24,6 % en 1996 ; de même, les 20 % des ménages américains dotés des plus gros patrimoines possédaient 47,3 % de la richesse nationale, contre 42,3 % en 1996. Au cours de ces seize années, les deux tiers de la croissance globale des revenus aux États-Unis ont d'ailleurs été captés par les 1 % des Américains les plus riches, tandis que les classes moyennes tendaient à s'éroder, de part et d'autre de l'Atlantique. D'après l'Insee, quelque 14,7 % des Français vivaient sous le seuil de pauvreté (soit 60 % du niveau de vie médian) à la fin de 2018, soit 9,3 millions de personnes, contre 7,82 millions en 2006. Il y a 4 millions de personnes sans complémentaire de santé et environ 200 000 personnes sans domicile fixe dans notre pays. Or toutes ces réalités, parfaitement connues, ne suscitent guère l'indignation.

Plus encore, toutes les formes de redistribution connaissent une forme de délégitimation. Les plus riches semblent avoir de plus en plus de réticences à contribuer pour les plus pauvres, quitte, pour échapper à l'impôt, à s'expatrier dans des villes aussi sinistres que Bruxelles ou Genève. Ils rechignent aussi à acquitter des cotisations destinées à soigner les maladies de gens qui savent très bien les risques qu'ils encourent, par exemple en continuant de fumer. Toutefois, les pauvres eux-mêmes ressentent la présence des plus démunis qu'eux, à savoir en général les populations immigrées, comme insupportable. De façon générale, les séparatismes prolifèrent, comme le montre l'exemple de la carte scolaire : dans les écoles, la mixité sociale est bien plus faible en France que dans les autres pays européens. C'est le signe d'une volonté d'évitement systématique qu'a bien mise en lumière Éric Maurin (né en 1962) dans *Le Ghetto Français, Enquête sur le séparatisme social*, paru en 2004 : soucieux d'offrir les meilleures chances possibles à leurs enfants, les parents fuient le contact des classes sociales immédiatement inférieures à la leur ; du haut en bas de l'échelle sociale, un même séparatisme est à l'œuvre, qui transforme profondément les villes et la société.

À cette fracture entre des riches toujours plus riches et des classes moyennes et populaires en déclin, s'ajoute la césure entre « ceux d'ici » et « ceux d'en face », qui prend parfois l'allure d'un véritable refus de l'autre. Les sondages révèlent ainsi qu'une part croissante des sociétés européennes se méfie des cultures et des religions étrangères, à commencer par l'Islam, et ne

© Lextenso, 2026

souhaite pas vraiment accueillir de réfugiés fuyant les zones de conflit. Au sein même du pays, les tensions entre communautés prolifèrent, comme le montre la récurrence des actes antisémites ou antimusulmans. La perspective du « choc des civilisations », annoncé par l'essayiste américain Samuel Huntington en 1996, semble de plus en plus concrète.

3. À l'idéal de fraternité succéderaient alors des élans de compassion dispersés et parfois dangereux

Si la fraternité semble dépassée aujourd'hui, c'est peut-être aussi parce qu'elle est perçue comme une simple modalité de la compassion. Cette dernière est un sentiment spontané et en quelque sorte irrépressible, qui appelle un geste d'aide. Son origine réside dans notre capacité à nous mettre à la place d'autrui, voire dans la mauvaise conscience que l'on éprouve à échapper à la catastrophe qui frappe les autres. Comme l'écrit Primo Lévi (1919-1987) dans son dernier ouvrage, *Les Naufragés et les rescapés*, paru en 1986 : « Tu as honte parce que tu es vivant à la place d'un autre ? […] Ce n'est qu'une supposition, moins, l'ombre d'un soupçon : que chacun est le Caïn de son frère, chacun de nous […] a supplanté son prochain et vit à sa place […]. Ce n'est qu'une supposition, mais elle ronge. »

Toutefois, pour nécessaire qu'elle soit, la compassion ne permet pas de fonder une politique. Elle est éphémère, versatile et ne laisse guère de traces. Elle dépend souvent de l'éclairage que les médias choisissent, ou non, de donner à tel ou tel problème. Parfois, elle alimente un *charity business* bien peu recommandable. Enfin, l'émotion submerge la raison et l'empêche de s'exercer.

Transition : Ces réflexions sont au cœur du roman de Milan Kundera, *L'Insoutenable Légèreté de l'être*, paru en 1984. Si l'écrivain tchèque reconnaît que « l'on ne peut regarder d'un cœur froid la souffrance d'autrui », il dénonce toutes les instrumentalisations de la fraternité, qu'elles soient organisées par les régimes communistes ou par les démocraties occidentales : « Lorsque le cœur a parlé, il n'est pas convenable que la raison élève des objections. Au royaume du kitsch s'exerce la dictature du cœur. […] La fraternité de tous les hommes ne pourra être fondée que sur le kitsch. Nul ne le sait mieux que les hommes politiques. Dès qu'il y a un appareil photo à proximité, ils courent après le premier enfant qu'ils aperçoivent pour le soulever dans leurs bras et l'embrasser sur la joue. Le kitsch est l'idéal esthétique de tous les hommes politiques, de tous les mouvements politiques. » Cette leçon reste d'actualité à l'heure où la dramatique photographie du corps d'un enfant échoué sur une plage peut susciter, à elle seule, d'importantes inflexions politiques.

B. Pour renforcer la cohésion sociale, il est donc indispensable de renouveler l'idéal de fraternité

1. Il faut « faire vouloir la Fraternité » (Jules Michelet)

Aujourd'hui comme hier, le lien social peut être construit ou réparé. La fraternité étant un sentiment, on peut faire en sorte qu'une plus grande fraction de la population l'éprouve. C'est ce que Jules Michelet (1798-1874) appelle « faire vouloir la Fraternité » dans son *Cours au Collège de France* de 1848. Pour préciser les contours de cette politique de la fraternité, on suivra l'analyse tracée par Régis Debray dans *Le Moment fraternité,* publié en 2009. Dans cet

© Lextenso, 2026

ouvrage qui constitue une réflexion sur le sacré, dans la continuité de ses écrits antérieurs, Régis Debray cherche les moyens de recréer un « nous ». Il entend réinventer la religion civique chère à Rousseau, pour offrir à la société la transcendance qui lui manque et rendre du sens à l'existence de nos contemporains. Il distingue ainsi quatre modalités de faire la fraternité.

– La fête, tout d'abord, comme les révolutions de 1789 et 1848 l'ont illustré à satiété, peut créer du lien social.

Ainsi que l'écrivait George Sand (1804-1876) dans ses *Souvenirs de 1848*, parus en 1880 : « Ce n'est que dans les manifestations publiques que cette idée [la fraternité] prend une valeur religieuse. […] Le culte, par l'attrait d'une joie sainte, entraîne dans ses fêtes fraternelles une foule d'amis improvisés, qui ne s'aimaient pas, ne se connaissaient pas hier, mais qui, à l'appel du plus beau des sentiments, s'élancent, se joignent, vivent ensemble tout un jour et oublient, dans le transport commun, l'inévitable, mais triste notion de l'individualisme. » De fait, aujourd'hui la fête est partout : « printemps des poètes », « lire en fête », « fête de la musique », « fête des voisins », tous les prétextes sont bons pour recréer du lien social. Même si cette prolifération a suscité l'ironie de l'écrivain Philippe Muray (1945-2006), qui a dénoncé dans ses chroniques la mise en place d'un « mode de production festiviste », force est de constater que le besoin de convivialité est fort dans nos sociétés.

– Le chant, ensuite, permet de créer des moments d'unité fraternelle.

En 1790, les députés rêvaient de créer un chœur regroupant toute la population du pays, soit à l'époque 24 millions de personnes, avant de reculer devant les difficultés pratiques. En tout cas la période révolutionnaire fut-elle caractérisée par une profusion de chants et de chansons sans précédent.

Aujourd'hui, dans toutes les familles politiques sans exception, *La Marseillaise* s'est imposée comme le chant national fédérateur, comme on l'a vu encore après les attentats de 2015. Hélas, on ne connaît guère en général que son refrain et son premier couplet, et encore de façon erronée – il faut le rappeler, la version officielle dit : « Entendez-vous dans *les* campagnes / Mugir ces féroces soldats ? / Ils viennent jusque dans *vos* bras / Égorger *vos* fils, *vos* compagnes ». Au reste, cette ignorance n'est peut-être que provisoire, puisque le ministère de l'Éducation nationale a fait de 2016 « l'année de *La Marseillaise* », ce qui laisse à penser que l'hymne national serait enseigné partout. De façon plus anecdotique, le succès populaire de films comme *Les Choristes* ou *La Famille Bélier*, sortis sur les écrans respectivement en 2004 et en 2014, ou celui de diverses émissions de téléréalité organisées autour de la sélection de jeunes chanteurs, exprime un même besoin d'unité fraternelle : les Français déprimés et préoccupés des atteintes portées au lien social semblent avoir besoin de chanter ensemble.

– Le serment présente la même force d'unification.

Pour Régis Debray, il est « une promesse d'indivision ». À travers lui, un individu lie son sort à celui de la communauté, qu'il contribue à fonder par ce geste même et dont il reçoit en échange les énergies. Dans son *Projet de Constitution pour la Corse*, rédigé en 1765, Rousseau prévoyait que chaque citoyen se lierait aux autres par les mots suivants : « Je m'unis de corps, de biens, de volonté et de toute ma puissance à la nation corse, pour lui appartenir en toute propriété moi et tout ce qui dépend de moi. Je jure de vivre et de mourir pour elle ». S'il refusait de jurer, il était banni, et s'il transgressait son serment, on le condamnait à mort ! Beaucoup de serments

© Lextenso, 2026

ont été prêtés pendant la Révolution, et même ensuite. Hélas, la pratique a été discréditée sous le régime de Vichy par le serment prêté par les plus importants fonctionnaires et magistrats « à la personne du Maréchal Pétain ». On peut le regretter, d'autant que les serments n'ont pas disparu à l'étranger ; le président des États-Unis jure ainsi sur la Bible le jour de son investiture, ou les soldats israéliens sur le site de la forteresse de Massada. Dans son ouvrage *Contre la bienveillance*, paru en 2016, le philosophe Yves Michaud propose que tous les Français sans exception soient invités à prêter le serment de respecter un certain nombre de principes fondamentaux de la République, comme l'égalité entre les hommes et les femmes, la liberté d'expression ou le droit de changer de religion. Ceux qui refuseraient seraient déchus de leur nationalité. Ce serment républicain aurait notamment pour mérite de rappeler qu'être citoyen donne accès à des droits, mais implique aussi des devoirs.

– Enfin, le banquet permet lui aussi de fédérer les hommes, non seulement en leur faisant partager une nourriture choisie, mais surtout en leur faisant entendre des toasts, discours et harangues rassembleurs.

L'histoire ne manque pas de tels dîners collectifs, depuis les « soupers fraternels » de l'an II jusqu'au banquet offert à tous les maires de France, en marge de l'Exposition universelle de 1900 – près de 23 000 convives prirent place sous des tentes, dans le jardin des Tuileries, auxquels on servit 2 tonnes de saumon, 4 000 volailles et tout de même 39 000 bouteilles –, en passant par la campagne des banquets réformistes de 1848, qui réclamait l'élargissement du corps électoral, ou encore les raouts radicaux des années 1870-1880.

Après avoir rappelé la nécessité des rites et des cérémonials dans la construction ou la réparation du lien collectif, Régis Debray ajoute « trois constats » :

Tout d'abord, là où il y a fraternité, il y a un « fratriarche », qu'il soit chef de chœur ou symposiarque, c'est-à-dire un homme qui dispose de plus de prestige et de pouvoir que les autres. Quand il n'y en a plus, ou qu'il y en a trop, la fraternité ne fonctionne plus. Pour Régis Debray, ce n'est donc pas un hasard si les deux matrices de la fraternité en Occident ont été l'Église et l'armée.

Ensuite, celles et ceux qui nouent des liens fraternels coupent plus ou moins fatalement les liens qui les unissaient au reste du monde.

Enfin, comme elles naissent de l'adversité, les communautés fraternelles ont du mal à se passer d'adversaires. La meilleure façon pour une société de retremper son unité serait donc de se trouver un ennemi.

2. Réduire les inégalités permettrait également de recréer le sentiment du semblable

Pour restaurer la fraternité en France, il faut aussi lutter contre les inégalités, ce qui renvoie, notamment, à la question de l'échelle des salaires et à celle du juste niveau d'imposition. Peut-on taxer les plus hauts revenus à 75 % ? Doit-on rétablir l'impôt de solidarité sur la fortune ? Quel est l'écart acceptable entre le plus haut et le plus bas revenu ? En juin 2012, le gouvernement a annoncé l'encadrement, dans un rapport de 1 à 20, des rémunérations des mandataires sociaux des entreprises dont il détient la majorité du capital ; les revenus fixe et variable des personnes concernées – seulement une vingtaine de dirigeants au total – ne peuvent plus dépasser la

© Lextenso, 2026

modique somme de 37 500 euros bruts par mois. Enfin, la restauration de la fraternité passe par la lutte contre les discriminations et les idées reçues, ce qui constitue assurément un vaste chantier.

Dans son *Plaidoyer pour la fraternité*, paru en 2015, Abdennour Bidar formule en ce sens dix propositions, plus ou moins précises et opérationnelles, qui reprennent parfois des idées avancées depuis longtemps. Chacun pourra y piocher en fonction de ses préférences :

1. Créer un ministère de la Fraternité, chargé de lancer et de coordonner les différentes politiques publiques et de formuler toutes sortes de propositions concrètes, pour redonner à notre vie sociale un visage plus fraternel.

2. Se mobiliser pour casser enfin la logique des ghettos dans les zones actuellement classées « sensibles », à l'aide de grands travaux et de politiques de désenclavement.

3. Instituer un service civique obligatoire, dont l'accomplissement serait récompensé lors de cérémonies consacrant une culture commune de la fraternité. […]

5. Centrer la morale à l'école sur la culture de la fraternité. […]

7. Retrouver l'esprit des mouvements d'éducation populaire. […]

9. Relancer le débat sur l'idée d'un « revenu citoyen minimal » ou « revenu universel ».

10. Créer des espaces de fraternité dans les quartiers et les communes et instituer une fête de la fraternité.

3. À la fraternité décorative, il convient de préférer la fraternité active, c'est-à-dire celle qui s'exerce dans le cadre national, tout en gardant la capacité d'accueillir l'autre en tant qu'autre

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'idée généreuse d'une sorte de citoyenneté du monde a fait son retour. La Déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948 affirme ainsi, en son article 1er, que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. » C'est une manière de traduire le rêve du conventionnel et évêque constitutionnel Claude Fauchet, qui voulait « étendre à toute la terre le feu sacré de la fraternité universelle ».

Or l'irréalisme d'un tel projet risque d'empêcher toute fraternité réelle. Qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse, la nation demeure le cadre de l'identification individuelle, de la vie démocratique et, partant, des politiques de solidarité. Comme l'écrit Hannah Arendt (1906-1975) dans ses *Vies politiques*, publiées en 1974 : « Être citoyen implique que nous appartenions à un pays, que nous ayons des droits et des devoirs circonscrits par les limites d'un territoire : dès lors être citoyen du monde se révèle contradictoire, marque la fin de toute citoyenneté. » Même si elle est source de bonne conscience pour ses adeptes, il faut donc se méfier de la fraternité déclarative pour lui préférer la fraternité active, d'autant que le cosmopolitisme peut entraîner une sorte d'indifférence ou de négligence vis-à-vis de ses voisins immédiats. « Mes frères, je ne vous conseille pas l'amour du prochain, je vous conseille l'amour du plus lointain », écrivait Nietzsche (1844-1900) dans *Ainsi parlait Zarathoustra* en 1883. Malgré sa force ironique, la formule ne doit pas nous dispenser de nous soucier aussi de nos compatriotes, ce qui, à l'heure des écrans et des nouveaux outils de communication, se révèle parfois plus difficile. Comme l'écrivait Bossuet

© Lextenso, 2026

(1627-1704), en réaction à l'antipatriotisme chrétien, dans l'article « Amour de la patrie » de *La Politique tirée de l'Écriture sainte*, publiée en 1709 : « Si l'on est obligé d'aimer tous les hommes, et qu'à vrai dire il n'y ait point d'étranger pour le chrétien, à plus forte raison doit-il aimer ses concitoyens […] Tout l'amour qu'on a pour soi-même, pour sa famille et pour ses amis se réunit dans l'amour qu'on a pour sa patrie, où notre bonheur et celui de nos familles est renfermé ».

Au reste, une définition idéaliste, donc assez vague de la citoyenneté risque de susciter, en réaction, la quête d'identités de substitution de faible envergure, dans le cadre de microcommunautés, définies non plus par un lien politique universaliste, mais par des appartenances fondées sur l'ethnie, la langue ou la religion. Autrement dit, elle risque d'alimenter à l'échelle régionale ou locale une dangereuse fraternité de clôture. Vouloir une fraternité mondiale peut paradoxalement conduire à la retribalisation du monde.

Enfin, l'accent mis sur une fraternité inscrite dans le cadre de l'État nation n'exclut pas la reconnaissance des liens de solidarité minimale qui nous unissent à tous les autres hommes, en tant qu'hommes. Bien qu'elle soit peut-être plus faible que la précédente, cette fraternité-là est compatible avec elle. Pour la penser, on peut se tourner vers le philosophe Emmanuel Levinas (1906-1995), qui définit justement le frère non pas comme le fils d'une même mère, mais comme l'étranger par excellence ; non pas comme l'identique ou le même, mais comme l'autre radical. « La fraternité avec le prochain comme essence du langage originel retrouve l'universalité ou plus précisément l'universalisation à partir des singularités absolues » écrit-il dans *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, paru en 1974. Il faut entendre par là que ce qui est premier ou originel n'est pas l'espèce ou le genre humain, mais la confrontation des singularités dans et par la rencontre sensible. Levinas postule un « fait originaire de la fraternité », qui nous oblige indéfiniment et qui n'est autre que le visage concret des individus. Ce visage est à la fois ce qui éveille en nous le désir de tuer l'autre et ce qui nous interdit de commettre ce meurtre. Par sa vulnérabilité même, il nous impose une responsabilité inépuisable et inconditionnelle. « Je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque c'est son affaire », juge ainsi Levinas.

Conclusion

Chacun des trois termes qui forment la devise nationale constitue un idéal qui, comme l'horizon, s'éloigne à mesure que l'on s'en approche. De même que la liberté et l'égalité, la fraternité reste toujours à concrétiser. On répondra donc par la négative à la question initialement posée. À la différence des deux autres termes de la devise, néanmoins, la fraternité a un sens plus abstrait et plus symbolique, qui exprime la capacité des hommes à vivre ensemble. De façon significative, elle revient dans le débat public chaque fois que les citoyens ont le sentiment d'un déclin ou d'une crise du lien social. Il faut continuer à approfondir la fraternité, dans le cadre privilégié de la communauté politique démocratique.

Au reste, une telle conception de la fraternité n'est nullement exclusive de la reconnaissance des liens d'empathie et de compassion qui nous unissent à tous les hommes, sans exception, du fait de leur appartenance à l'humanité. À notre époque de crise écologique, on pourrait même imaginer d'élargir encore le souci fraternel, au-delà de l'humanité, cette fois vers la nature et les animaux, afin de garantir à ces derniers une protection vraiment efficace. Après tout, l'une des

© Lextenso, 2026

grandes figures du christianisme, qui fut aussi un précurseur du dialogue interreligieux, saint François d'Assise (1182-1226), a plaidé en faveur d'une telle fraternité cosmique, issue de la perception très vive qu'il avait de la paternité universelle de Dieu. Dans son *Cantique des créatures*, composé en 1225, il s'adresse à tous les animaux comme à ses frères et va même jusqu'à évoquer « frère Soleil », « frère Vent » et « sœur Eau ». Les discours écologistes les plus exigeants ne sont pas forcément ceux que l'on croit.

© Lextenso, 2026

© Lextenso, 2026

33 – L'EXIGENCE DE TRANSPARENCE DANS LES DÉMOCRATIES CONTEMPORAINES

Dans nos sociétés individualistes, de façon croissante, chacun se voit paradoxalement sommé de se dévoiler, c'est-à-dire de se livrer au regard des autres. Doit-on saluer cette évolution comme un progrès ? Les enjeux de la question ne sont pas minces. Il y va de l'équilibre entre la vie publique et la vie privée, mais aussi de la moralisation de la vie publique, voire de la vie tout court. On en profitera pour donner quelques références classiques sur les Lumières et sur le secret.

BIBLIOGRAPHIE INDICATIVE

Olivier Babeau, *Éloge de l'hypocrisie*, 2018.
Causeur, « La Transparence, et après ? », n° 2, mai 2013.
Cités, « Secret privé et secret politique – L'illusion de la transparence », n° 26, 2006.
Pouvoirs, « Transparence et secret », n° 97, 2001.
Philosophie magazine, « Vie privée, vie publique », n° 19.

S'il faut n'en lire qu'un… L'ouvrage d'Olivier Babeau, récent, complet et bien écrit.

PLAN

I. La transparence, dans laquelle les penseurs des Lumières voyaient un principe essentiel de la démocratie, est devenue dans nos sociétés une norme politique et sociale particulièrement exigeante

A. Au contraire des régimes autoritaires ou despotiques, qui recourent au secret pour faire perdurer leur domination, la démocratie fait de la transparence un principe essentiel de l'action publique

B. Aujourd'hui, la transparence dans les démocraties tend à devenir une norme sociale contraignante, pour les dirigeants, mais aussi pour les simples citoyens

II. Toutefois, face aux dangers que fait courir à la démocratie une application trop rigoureuse de l'exigence de transparence, il convient de réaffirmer le droit de tous les individus au secret et à la discrétion

A. La transparence est susceptible de se retourner contre la démocratie et de la mener à sa perte

B. Il est donc nécessaire de poser des bornes à l'exigence de transparence, qui concerneront au premier chef la vie privée des individus

© Lextenso, 2026

Introduction

« Le mot de l'année ? Transparence, évidemment », titrait Laurent Joffrin (né en 1952), alors directeur du quotidien *Libération*, dans son éditorial du 31 décembre 2010. Et le journaliste d'égrener : « l'affaire WikiLeaks [qui a vu une ONG publier sur internet les télégrammes diplomatiques des États-Unis], les conversations privées devenues publiques par le hasard d'un micro resté branché, la multiplication des caméras de surveillance, les enregistrements secrets de l'affaire Bettencourt, la volonté de rendre publics les salaires et les bonus des cadres, ainsi que le patrimoine des hommes politiques entre autres, montrent que la transparence est devenue un impératif qui s'impose à tous, des plus puissants jusqu'aux plus humbles, et à tous les secteurs, de l'administration à l'industrie du nucléaire en passant par les marchés financiers. » On pourrait encore en donner bien d'autres exemples aujourd'hui. Laurent Joffrin, à l'unisson de la plupart des commentateurs, se réjouissait d'un tel succès. Selon lui, cette exigence de transparence serait le signe de la mutation d'une « république impérieuse et opaque » en « démocratie accessible à tous » ; la revendication de transparence serait l'expression du désir du citoyen de mettre fin à « la corruption, l'arbitraire et les excès de pouvoir ». En un mot, la transparence serait « l'héritière des Lumières » et traduirait l'approfondissement de la démocratie au XXIe siècle.

Toutefois, est-ce si simple ? La « transparence » est une métaphore, issue de la minéralogie – littéralement, elle est ce qui laisse passer la lumière, ou le caractère de ce qui est diaphane. Or cette exigence est peut-être trop générale pour s'appliquer à tous les domaines de l'action et de la vie. Par ailleurs, il y a dans l'impératif de transparence une évidente connotation morale ou religieuse. On se montre au grand jour pour signifier que l'on n'a rien à cacher, donc que l'on se conforme à une norme : l'exigence chrétienne de la confession n'est jamais loin de l'obligation de la transparence. Enfin, les adeptes de cette dernière prétendent souvent être du côté du bien et de la vertu. Cette seule prétention suffit à éveiller le soupçon.

La transparence est-elle, comme le veulent ses thuriféraires, le remède à tous les maux de notre société ? Ou encore, suffit-il, pour approfondir la démocratie, d'imposer davantage de transparence ? Si tel était le cas, il conviendrait, notamment, de rapprocher la France des pays anglo-saxons, qui sont traditionnellement plus curieux de la vie privée des personnages publics, ou des pays nordiques, caractérisés eux aussi par une forte exigence de transparence, dans tous les domaines de la vie collective.

© Lextenso, 2026

I. La transparence, dans laquelle les penseurs des Lumières voyaient un principe essentiel de la démocratie, est devenue dans nos sociétés une norme politique et sociale particulièrement exigeante

A. Au contraire des régimes autoritaires ou despotiques, qui recourent au secret pour faire perdurer leur domination, la démocratie fait de la transparence un principe essentiel de l'action publique

1. Pour les régimes non démocratiques, le secret est la mesure même de l'art de gouverner

De façon générale, les régimes autoritaires sont fondés sur deux principes : la stricte séparation des gouvernants et des gouvernés et l'opacité des décisions des premiers pour les seconds. Les pouvoirs non démocratiques cultivent par essence le secret. Comme le montre en 1908 le sociologue autrichien Georg Simmel (1858-1918) au chapitre V de sa *Sociologie*, récemment réédité à part sous le titre de *Secret et sociétés secrètes*, « la clandestinité a toujours fait partie des accessoires du pouvoir aristocratique. Elle exploite d'abord un fait psychologique – l'inconnu, en tant que tel, semble toujours effrayant, puissant, menaçant – en tentant de dissimuler la faiblesse numérique de la classe dirigeante […] L'utilisation du secret à l'intérieur du régime aristocratique n'est que la forme exacerbée de cette exclusion et de ces privilèges sociaux, pour l'amour desquels l'aristocratie répugne d'ordinaire à promulguer des lois fondées sur des principes universels ».

Cette réalité était connue dès l'Antiquité. Au v^e^ siècle avant notre ère, les Grecs se plaisaient à opposer la démocratique Athènes, où toutes les décisions se prenaient publiquement, et l'oligarchique Sparte, où le secret était de règle. Dans l'oraison funèbre de *La Guerre du Péloponnèse*, qui se veut aussi une défense du régime athénien, Thucydide fait ainsi dire à Périclès : « Notre cité est accueillante à tous et jamais nous ne procédons à des expulsions d'étrangers [sous-entendu : à la différence des Spartiates] pour éviter qu'on ne recueille certains renseignements ou qu'on ne soit témoin de certains faits dont la divulgation pourrait rendre service à nos ennemis. » La société démocratique est, par principe, une société ouverte.

Les exemples du goût du secret des régimes autoritaires sont nombreux dans l'histoire. On peut songer ainsi aux « cités interdites » de la Chine et du Japon classiques : dans ces pays, jusqu'au xx^e^ siècle, l'éloignement et l'inaccessibilité du Prince, que ses sujets n'avaient quasiment jamais l'occasion d'apercevoir, garantissaient en bonne partie le prestige, l'autorité et donc la pérennité du pouvoir. Les grosses cylindrées aux vitres fumées dont on devine difficilement les occupants en sont peut-être les équivalents modernes. Tous ces artifices sont sans doute nécessaires pour persuader le peuple de la supériorité des grands, qui, sinon, n'aurait rien d'évident. Comme le note Pascal dans ses *Trois Discours sur la condition des grands*, publiés en 1670, en s'adressant justement aux puissants, à qui il donne en quelque sorte une leçon : « Le peuple qui vous admire ne connaît peut-être pas ce secret. Il croit que la noblesse est une grandeur réelle et il considère les grands comme étant d'une autre nature que les autres. Ne lui découvrez pas cette erreur, si vous voulez ; mais n'abusez pas de cette élévation avec insolence et surtout ne vous méconnaissez pas vous-mêmes en croyant que votre être a quelque chose de plus élevé que celui des autres ».

© Lextenso, 2026

À l'âge classique, la philosophie politique européenne insiste sur la nécessité des *arcana imperii*, c'est-à-dire des secrets de gouvernement. Dans les doctrines de l'époque, le mystère est au cœur de la raison d'État. Il permet aux princes de s'affirmer contre les grands seigneurs ou les ministres trop puissants par des « coups de majesté », préparés dans le plus grand secret. Le Prince est certes plus accessible qu'en Asie, mais son visage doit être impénétrable, même pour son entourage immédiat. Le corollaire du secret est en effet la dissimulation. Comme l'écrit Machiavel (1469-1527) dans *Le Prince*, « le plus heureux [des princes] est toujours celui qui sait le mieux se couvrir de la peau du renard. Le point est de bien jouer son rôle, et de savoir à propos feindre et dissimuler. Et les hommes sont si simples et si faibles que celui qui veut tromper trouve aisément des dupes. »

Au XVII^e^ siècle, la maxime d'inspiration machiavélienne, *Qui nescit dissimulari nescit regnare*, c'est-à-dire « Qui ne sait pas dissimuler ne sait pas régner », est fréquemment appliquée par les puissants. Ainsi lors de l'arrestation du surintendant des finances Nicolas Fouquet (1615-1680) en 1661 : le ministre est appréhendé par d'Artagnan et un détachement de mousquetaires à la sortie du Conseil ; il tombe alors de haut, car le roi Louis XIV, qui a décidé et ordonné sa perte depuis longtemps, vient de lui faire un excellent accueil…

Naturellement, le secret est encore plus fort au cœur des prérogatives régaliennes, en matière de guerre ou de diplomatie. Au XVIII^e^ siècle, Louis XV met en place le « Secret du roi », ou « cabinet noir », un système de diplomatie secrète destiné à renforcer l'influence française à l'est de l'Europe et à influencer la politique des autres États. Le Chevalier d'Éon (1728-1810), dont le sexe même était mystérieux – il semble toutefois qu'il était bien un homme –, fut l'un des agents de ce service parallèle, chargé notamment de préparer un débarquement militaire en Angleterre. Le « Secret du roi » était ignoré par les ministres des Affaires étrangères eux-mêmes. Il ne fut connu qu'à la mort de Louis XV, en 1774.

2. Les Lumières, au contraire, firent de la publicité le fondement du régime démocratique

En réaction au secret dont s'entouraient les monarques absolus, les Lumières firent l'éloge de la publicité – au sens premier du terme, c'est-à-dire au sens de caractère de ce qui est public. C'était bien naturel si l'on songe que la transparence, étymologiquement, est précisément ce qui laisse passer le jour, donc la lumière.

De façon générale, pour les penseurs des Lumières, qui diffèrent en cela de ceux qui les ont précédés, les hommes sont perfectibles et capables de tirer les leçons de leurs échecs. Mettre au grand jour un problème ou un scandale, c'est donc déjà en partie le régler, les individus pouvant échanger à ce sujet, donc trouver les solutions nécessaires. Pour les penseurs des Lumières, la transparence permet la diffusion des connaissances. Elle démasque le faux qui peut survenir par défaut de sincérité ou d'intelligibilité. Elle rend les populations plus conscientes des problèmes collectifs. La transparence est du côté du Bien et de la Vertu. À l'inverse, l'opacité, qui interdit toute communication et tout progrès individuel ou collectif, est assimilée au mal, au vice, à la tyrannie. Dans une lettre du 15 avril 1762, Voltaire (1694-1778) note ainsi : « Si quelque chose peut arrêter chez les hommes la rage du fanatisme, c'est la publicité » – ce dernier terme étant entendu, bien sûr, au sens de transparence, et non dans son acception commerciale actuelle.

© Lextenso, 2026

L'état d'esprit des penseurs des Lumières a été très bien résumé par Michel Foucault (1929-1984), dans un entretien de 1977 intitulé « L'œil du pouvoir » : « Une peur a hanté la seconde moitié du XVIII^e siècle : c'est l'espace sombre, l'écran d'obscurité qui fait obstacle à l'entière visibilité des choses, des gens, des vérités. Dissoudre les fragments de nuit qui s'opposent à la lumière, faire qu'il n'y ait plus d'espace sombre dans la société, démolir ces chambres noires où se fomentent l'arbitraire politique, les caprices du monarque, les superstitions religieuses, les complots des tyrans et des prêtres, les illusions de l'ignorance, les épidémies. »

Au XVIII^e siècle, le plus ardent partisan de la transparence est bien entendu Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Celui-ci place la publicité au cœur de son entreprise autobiographique, qu'il conçoit comme un renouvellement de la tradition augustinienne de l'aveu. La devise de Rousseau est d'ailleurs *Vitam impendere vero*, c'est-à-dire « consacrer sa vie à la vérité » – un ambitieux programme ! Une autre devise, tout aussi parlante, placée en épigraphe des *Confessions*, affirme la volonté de l'auteur de se révéler *intus et in cute*, c'est-à-dire « à l'intérieur et sous la peau ». Rousseau a d'ailleurs conscience de « former une entreprise qui n'eut jamais d'exemple ». À la fin du livre IV des *Confessions*, il précise en ces termes son projet : « Je voudrais pouvoir en quelque façon rendre mon âme transparente aux yeux du lecteur, et pour cela je cherche à la lui montrer sous tous les points de vue, à l'éclairer par tous les jours, à faire en sorte qu'il ne s'y passe pas un mouvement qu'il n'aperçoive, afin qu'il puisse juger par lui-même du principe qui les produit. » Ainsi, Rousseau raconte dans *Les Confessions* qu'il a éprouvé du plaisir en recevant une fessée ou qu'il a été surpris dans un souterrain en train de s'exhiber devant des petites filles. Il fait également l'éloge de l'homme naturel, nu, non encore corrompu par la civilisation et capable d'échanges spontanés et sincères. Dans bien des passages des *Confessions*, toutefois, et en dépit des intentions de l'auteur, la justification n'est guère séparable de l'exposé des faits, Rousseau se donnant volontiers le beau rôle.

Au-delà de ces aspects autobiographiques, la transparence est également pensée par Rousseau comme un principe politique, indispensable au régime représentatif. C'est grâce à elle que les représentants – dans les États où l'on ne peut se passer de représentation, car Rousseau est avant tout un partisan de la démocratie directe – défendront les intérêts du peuple, et non les leurs propres. C'est grâce à la transparence que les élus ne se transformeront pas en une caste coupée du peuple[1].

Dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, rédigées en 1772, Rousseau écrit ainsi : « Il me reste à développer ici celui [le moyen] que je crois être le plus fort, le plus puissant, et même infaillible dans son succès, s'il est bien exécuté. C'est de faire en sorte que tous les citoyens se sentent incessamment sous *les yeux du public*, que nul n'avance et ne parvienne que par la faveur publique, qu'aucun poste, aucun emploi ne soit rempli que par le vœu de la nation, et qu'en fin depuis le dernier noble, depuis même le dernier manant jusqu'au Roi, s'il est possible, tous dépendent tellement de l'estime publique, qu'on ne puisse rien faire, rien acquérir, parvenir à rien sans elle ».

De là aussi, pour Rousseau, la supériorité des petits États, dans lesquels, quelle que soit la forme de leur gouvernement, la transparence sera plus aisée à garantir : « Presque tous les petits États, républiques et monarchies indifféremment, prospèrent par cela seul qu'ils sont petits, que

1. Voir le chapitre 26, « Faut-il craindre le populisme ? ».

© Lextenso, 2026

tous les citoyens s'y connaissent mutuellement et s'entreregardent, que les chefs peuvent voir par eux-mêmes le mal qui se fait, le bien qu'ils ont à faire ; et que leurs ordres s'exécutent sous leurs yeux. Tous les grands peuples écrasés par leurs propres masses gémissent ».

Ces principes l'emportent en 1789 : la Révolution française voit le triomphe de la transparence démocratique sur le secret monarchique. Au moment où le tiers état se constitue en Assemblée nationale, les députés débattent de la publicité de leurs débats. Faut-il ouvrir les tribunes aux spectateurs ? De bons arguments militent pour que l'Assemblée nationale siège à huis clos : le roi est hostile à la transparence des délibérations ; quelques années plus tôt, la Révolution américaine s'est faite sans spectateur ; surtout, les tribunes risquent de faire pression sur les représentants, ce qui ne manquera pas d'ailleurs d'arriver très vite.

Pourtant, l'Assemblée nationale choisit la publicité. Des raisons tactiques pèsent sans doute dans ce choix : il s'agit de s'appuyer sur l'opinion publique parisienne contre le roi et la cour. Toutefois, les raisons de fond sont déterminantes, qui tiennent au discrédit du secret suscité par la philosophie des Lumières et aux conceptions de la représentation inspirées par Rousseau. Le 28 mai 1789, François-Charles Bouche (1736-1794), député jacobin de la Provence, rétorque à son collègue modéré Pierre-Victor Malouet (1740-1814), qui demande l'évacuation des tribunes : « Apprenez, monsieur, que nous délibérons ici devant nos maîtres et que nous leur devons compte de nos opinions ». D'autres députés regrettent ouvertement de ne pouvoir, pour des raisons techniques, siéger dans un palais de verre. Plus tard, Robespierre (1758-1794) et Saint-Just (1767-1794) proposent de faire construire une immense salle des séances dont les tribunes auraient pu accueillir des dizaines de milliers de personnes, mais ils n'ont pas le temps de mettre leurs intentions à exécution.

Malgré quelques éclipses au XIX^e^ siècle, la publicité des débats parlementaires s'affirme au fil du temps comme l'un des principes essentiels du droit constitutionnel français. « On peut réduire à trois ces conditions nécessaires, ces formes essentielles du principe du régime représentatif […] et on est autorisé à les considérer comme fondamentales. Ces formes sont : la division des pouvoirs, l'élection, la publicité. La publicité constitue le lien de la société et de son gouvernement » écrit François Guizot (1787-1874) dans son *Histoire des origines du gouvernement représentatif et des institutions politiques de l'Europe*, publiée en 1851. Présente dans la plupart des constitutions françaises depuis 1791, la publicité des débats est aujourd'hui consacrée à l'article 33 de la Constitution de 1958 : « Les séances des deux assemblées sont publiques. Le compte rendu intégral des débats est publié au *Journal officiel* ».

3. De fait, le secret suscite spontanément méfiance, angoisse et hostilité

À l'inverse de la publicité, le secret a mauvaise réputation. Pour s'en convaincre, il suffit de songer aux sociétés dites « secrètes », telles que la franc-maçonnerie, l'*Opus dei*, ou encore certaines associations étudiantes américaines. Ces sociétés ne sont pas nécessairement dangereuses ou subversives. Certaines d'entre elles ont joué un rôle historique non négligeable et qui peut être jugé positif ; c'est le cas, par exemple, de la Charbonnerie ou carbonarisme, qui a contribué à l'unité italienne au XIX^e^ siècle. Toutefois, ces associations suscitent aujourd'hui spontanément la méfiance, voire l'hostilité. Dans les sociétés démocratiques, leur goût du secret n'est plus compris. Elles font naître également les fantasmes les plus divers – on prête volontiers aux

© Lextenso, 2026

sociétés secrètes plus d'influence qu'elles n'en ont, comme en témoignent les « unes » consacrées très régulièrement par les hebdomadaires d'information à la franc-maçonnerie –, quand il ne s'agit pas de véritables mythes du complot.

Simmel a analysé la fascination exercée par les doctrines et sociétés ésotériques, dans le chapitre précédemment cité de sa *Sociologie*. Selon lui, ces sociétés jouent sur le sentiment de supériorité que confère la possession d'un secret. « Le secret, écrit-il, fonctionne comme un ornement que l'on possède et qui valorise la personne ». Il existe en effet tout un *pathos* du secret : on prête serment, on subit des cérémonies d'initiation plus ou moins longues et complexes, des sanctions sont prises contre ceux qui trahissent les secrets, etc. Quand il est respecté, le secret crée entre les membres de la société une véritable confiance et des liens solides, dont peuvent prendre ombrage ceux qui sont laissés au-dehors, dans l'ignorance.

Par ailleurs, grâce à leur mystère et au sentiment de supériorité qu'elles confèrent, les doctrines ésotériques les plus farfelues attirent nombre d'esprits faibles, persuadés de connaître d'un seul coup le fin mot de l'histoire. Dans son roman *Le Pendule de Foucault*, paru en 1988, Umberto Eco (1932-2016) se moque de l'ésotérisme, des sociétés secrètes et de leurs prétendus mystères – tout en trahissant sa propre fascination pour cet univers. Il dénonce à l'avance les ficelles qu'utilisera plus tard Dan Brown dans le *Da Vinci Code* (2003), notamment l'idée qu'un unique fil rouge unirait toutes les traditions ésotériques à travers le temps. À la fin du roman d'Umberto Eco, on découvre que le secret ne protégeait que le vide. La leçon ici est claire : derrière le mystère ésotérique, il n'y a rien.

4. Certains auteurs ont même pensé bannir le secret des relations internationales

Emmanuel Kant (1724-1804), en particulier, a réclamé que la diplomatie se fasse désormais au grand jour. Il fait l'apologie de la transparence dans *Le Projet de paix perpétuelle* (1794), un opuscule ouvertement tourné contre la philosophie de Machiavel.

Pour bannir le secret des relations internationales, Kant développe essentiellement deux arguments.

Tout d'abord, le secret des décisions sème selon lui des germes de guerres. Si la politique devient entièrement transparente, il sera beaucoup plus difficile de se servir de la raison d'État pour justifier la guerre devant le peuple. Kant plaide donc en faveur d'une « Constitution républicaine », c'est-à-dire dans laquelle tous les citoyens soient associés aux décisions qui les concernent, et dûment informés.

Ensuite, la diplomatie secrète, c'est-à-dire la pratique des traités entièrement ou partiellement secrets, nourrit selon Kant les guerres futures, car elle alimente les craintes et fantasmes des États qui sont laissés en dehors de ces engagements et qui peuvent donc imaginer le pire et agir en conséquence. Ce kantisme a son heure de gloire à la fin de la Première Guerre mondiale. Ainsi, figure au tout premier plan des préoccupations du président américain Wilson (et de ses célèbres « 14 points ») le principe d'une « diplomatie procédant franchement et aux vues de tous ». Woodrow Wilson (1856-1924) est persuadé que les traités secrets portent une lourde responsabilité dans le déclenchement de la Première Guerre mondiale. L'article 18 du pacte de la Société des Nations, rédigé sous son impulsion, déclare donc sans effet les engagements

© Lextenso, 2026

internationaux qui ne seraient pas enregistrés au greffe du secrétariat. Wilson espère ainsi bannir à tout jamais l'usage de la diplomatie secrète. C'est, hélas, un vœu pieux : dès les années 1920 et 1930, de nouveaux traités d'alliance secrets sont signés, par exemple entre la France et la Pologne, ou entre l'Allemagne nazie et l'Italie.

Par ailleurs, à peu près à la même époque, c'est-à-dire à la fin de 1917 et au début de 1918, Lénine (1870-1924) fait publier les traités secrets conclus par le défunt régime tsariste. À la différence du président Wilson, il n'agit pas par kantisme, bien sûr, mais pour déstabiliser les États européens et hâter la révolution qu'il appelle de ses vœux. Son initiative fait scandale : on découvre que les Alliés font la guerre non pour de grands principes, mais afin de s'assurer des gains territoriaux tangibles, et qu'ils ont promis les mêmes provinces à des États neutres différents pour les inciter à entrer en guerre à leurs côtés. À l'inverse, ces révélations valent au régime bolchevique naissant des sympathies dans les petits pays européens et dans les territoires colonisés. Cette initiative de Lénine peut être considérée comme le lointain ancêtre des actions menées par l'organisation WikiLeaks.

Transition : En Union soviétique, la transparence est arrivée trop tard. En 1985, Gorbatchev lança la politique dite de « Glasnost », pour rattraper le retard technologique de l'URSS. Le mot fut rendu en Occident par « transparence ». Il fit beaucoup pour le succès de ce concept.

B. Aujourd'hui, la transparence dans les démocraties tend à devenir une norme sociale contraignante, pour les dirigeants, mais aussi pour les simples citoyens

1. Les gouvernants et les administrations, au premier chef, sont sommés d'être transparents

Un tel souci est ancien : l'article XV de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, typique de l'idéal des Lumières et de la Révolution, disposait déjà que « la société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration ». Néanmoins, cette exigence n'est appliquée vraiment que depuis les années 1980. Le tournant en la matière fut peut-être la loi du 17 juillet 1978, qui facilite l'accès aux documents administratifs ; aux termes de l'article 2 de ce texte, sont de plein droit communicables à toute personne qui en fait la demande, tous les documents administratifs à caractère non nominatif. Toutefois, il faut citer aussi :

– la loi du 6 janvier 1978, dite « Informatique et liberté », qui a reconnu à toute personne le droit de connaître et contester les informations utilisées dans les traitements automatisés ;

– la loi du 3 janvier 1979, qui a refondu le droit applicable aux archives. Les délais à l'expiration desquels le public peut avoir accès aux documents ont été raccourcis, le délai de consultation de droit commun étant fixé à trente ans. Plus récemment, la loi du 15 juillet 2008 a réduit ce délai de droit commun à 25 ans, ce qui est court en réalité, surtout quand l'espérance de vie ne cesse d'augmenter… Aussi le risque est-il aujourd'hui que les responsables politiques et administratifs, soucieux d'éviter des poursuites ultérieures, ne versent plus grand-chose aux archives et détruisent de plus en plus de documents ;

– la loi du 11 juillet 1979, qui exige que soient motivées un certain nombre de décisions, notamment les décisions administratives défavorables ;

© Lextenso, 2026

– enfin, la loi du 12 avril 2000 relative aux droits des citoyens dans leurs relations avec l'administration, qui dispose que toute personne a le droit de connaître le nom, la qualité et l'adresse de l'agent chargé d'instruire l'affaire qui le concerne. Ce texte a achevé de lever l'anonymat de l'administration.

Aujourd'hui, les administrations s'efforcent donc d'être des maisons de verre. Leurs sites internet le montrent bien : tous les rapports sont publiés et jamais autant d'informations n'ont été disponibles en ligne, même si le souci de transparence est ici difficilement dissociable des efforts de communication des administrations concernées. Par ailleurs, les juridictions exigent de recevoir toutes les pièces nécessaires pour apprécier l'éventuelle erreur manifeste des services concernés. Le Médiateur de la République, désormais remplacé par le Défenseur des droits, a joué un rôle important pour habituer l'administration à communiquer aux citoyens les pièces qui les concernent.

Surtout, en matière financière, de multiples lois dites « de transparence » ont été adoptées. L'objectif visé ici est de moraliser l'économie et la politique, de prévenir la corruption et de restaurer la confiance des citoyens dans leurs élus. On peut citer la loi du 14 avril 2011 portant simplification de dispositions du Code électoral et relatif à la transparence financière de la vie politique, et surtout la loi organique et la loi ordinaire du 11 octobre 2013 relatives à la transparence de la vie publique.

Naturellement, cette évolution n'est pas propre à la France. Elle se rencontre dans tous les pays occidentaux. Aux États-Unis, en vertu du *Presidential Records Act*, adopté en 1978, soit après le scandale du Watergate, toute la correspondance et les archives du président doivent pouvoir être rendues publiques : elles sont la propriété des États-Unis. Plus récemment, le président Obama a fait de la transparence l'un des axes de sa politique. Dans son premier mémorandum intitulé « Transparency and open government », publié le 21 janvier 2009, il a émis le souhait que soit adopté par l'administration le « Web 2.0 », ou internet participatif, avec comme objectif principal une plus grande transparence, une plus grande participation et une collaboration accrue des citoyens, des entreprises et des organisations. *« My Administration is committed to creating an unprecedented level of openness in Government. We will work together to ensure the public trust and establish a system of transparency, public participation, and collaboration. Openness will strengthen our democracy and promote efficiency and effectiveness in Government. »*

Enfin, à l'échelle internationale, le combat contre la corruption est mené par l'ONG d'origine allemande *Transparency international*, fondée en 1993, qui scrute le comportement des États à l'aide de stricts indices internationaux de corruption : cette organisation, fortement décentralisée, définit ainsi les buts de son action : « [notre mission] est d'instiguer des changements jusqu'à ce que le monde soit libre de toute corruption ».

Dans tous les pays démocratiques, trois idées dominent, schématiquement, dans les administrations. Tout d'abord, la transparence permettrait la mise en œuvre effective des principes et des valeurs qui fondent l'action publique ; ce faisant, elle renforcerait la confiance des citoyens dans les institutions et protégerait ces dernières. Ensuite, la transparence serait un gage de probité du secteur public ; appliquée, notamment, au financement de la vie politique, aux achats et aux marchés publics, elle contribuerait à la prévention de la corruption. Enfin, la transparence participerait à la mise en œuvre effective du principe d'égalité, par exemple, dans l'attribution des emplois ou des marchés publics, pour prévenir toute forme de népotisme ou de favoritisme,

© Lextenso, 2026

ou encore pour faire échec aux privilèges liés à l'asymétrie des informations. Au XIXe siècle, le président américain Lincoln (1809-1865) avait une formule choc, qui peut s'appliquer aux vertus de la transparence : « Vous pouvez tromper tout le monde un certain temps ; vous pouvez même tromper quelques personnes tout le temps ; mais vous ne pouvez tromper tout le monde tout le temps. »

2. Corrélativement, on assiste aujourd'hui à un mouvement généralisé de « recul des secrets »

Comme le note l'avocat et écrivain Jean-Denis Bredin (1929-2021), dans un article intitulé « Secret, transparence et démocratie », paru dans le numéro 97 de la revue *Pouvoirs* en 2001, le secret professionnel, le secret de l'instruction, le secret de la confession, le secret des sources pour les journalistes, entre autres, ne cessent de se réduire, car ils sont souvent vécus comme des obstacles sur le chemin de la vérité. On leur oppose sans cesse les droits de l'individu. S'agissant du secret médical, on peut citer le livre du docteur Claude Gubler (né en 1934), *Le Grand secret*, qui révélait, quelques mois seulement après la mort de l'ancien président de la République, que François Mitterrand souffrait d'un cancer dès 1981. Le docteur Gubler fut condamné à la prison avec sursis et radié par l'ordre des médecins, des sanctions confirmées en appel, puis en cassation. La France fut néanmoins condamnée par la CEDH.

Il en est de même des secrets publics : le secret d'État et le secret-défense semblent aujourd'hui suspects ; l'opinion les considère volontiers comme de simples habillages du mensonge. La raison d'État est soupçonnée de servir surtout des intérêts particuliers. Les médias multiplient les pressions pour que des documents sensibles soient « déclassifiés » dans les plus brefs délais. Aussi, en 1998 a été créée la CCSDN, ou Commission consultative du secret de la défense nationale, qui a récupéré une prérogative régalienne : dans le cadre d'une procédure engagée devant lui, un magistrat peut demander au président de la CCSDN la déclassification temporaire aux fins de perquisition de lieux protégés au titre du secret de la défense nationale.

Dérivé du secret d'État, le devoir de réserve recule lui aussi, semble-t-il. Certains hauts fonctionnaires ou hommes politiques publient leurs mémoires ou leurs carnets de notes immédiatement après avoir quitté les affaires. On peut opposer ici le *C'était de Gaulle* d'Alain Peyrefitte (1925-1999), publié par son auteur trente ans après la mort du général, au *Verbatim* de Jacques Attali (né en 1943), dont le premier tome parut en 1993, alors que le président Mitterrand était encore en fonctions. Notre époque témoigne d'une impatience croissante à tout savoir. Corrélativement, le champ de la vie privée et du respect de l'intimité se réduit.

Ainsi, le patrimoine, jadis considéré comme l'un des secrets les plus précieux, au moins en France, est aujourd'hui à peu près exclu de la sphère de la vie privée, notamment depuis l'entrée en vigueur des lois organique et ordinaire du 11 octobre 2013. Ces derniers textes ont été la réponse du pouvoir politique à l'« affaire Cahuzac » (du nom d'un ministre du Budget ayant menti sur l'existence d'un compte bancaire à l'étranger), qui a défrayé la chronique en 2013.

Désormais, les parlementaires, les députés européens, les présidents des conseils régionaux et départementaux, les maires des communes de plus de 20 000 habitants, les membres des cabinets ministériels, les collaborateurs du président de la République, du président de l'Assemblée nationale et président du Sénat, les membres des autorités administratives et publiques

© Lextenso, 2026

indépendantes, les présidents et directeurs généraux d'importantes sociétés ou personnes morales dont le capital est majoritairement détenu par des personnes publiques, ainsi que toute autre personne exerçant un emploi ou des fonctions à la décision du gouvernement, sont tenus de déclarer leur patrimoine, dans les deux mois qui suivent leur élection ou leur nomination, ainsi qu'à à la fin de leur mandat ou de leurs fonctions, auprès de la Haute Autorité pour la transparence de la vie publique (HATVP), une autorité administrative indépendante dotée de larges pouvoirs. Ils doivent également déclarer tous les conflits d'intérêts qui pourraient les impliquer. Enfin, la loi du 9 décembre 2016 relative à la transparence, à la lutte contre la corruption et à la modernisation de la vie économique a renforcé les pouvoirs de la HATVP, en lui confiant la gestion d'un registre des représentants d'intérêts.

Toutefois, il ne faut pas croire que seuls sont concernés les « hommes publics », une notion qu'il faudrait d'ailleurs définir – les « hommes privés » sont-ils ceux dont la vie n'intéresse personne ? En fait, la transparence est partout et vaut pour tous. En architecture, les constructions en verre se multiplient. La mode privilégie des vêtements moins lourds que naguère, moins secrets aussi, et qui révèlent davantage les corps. Dans l'alimentation se diffuse le goût des aliments sans opacité, dont on connaît les origines et dont le parcours peut être tracé.

Les pays scandinaves semblent à la pointe de cette évolution, peut-être parce que leur culture luthérienne fait primer le collectif sur l'individu. En Suède, un site public donne ainsi accès au nom et à l'âge de chaque citoyen, mais aussi à ses revenus imposables, à ses éventuelles propriétés, à l'identité et à la profession de son conjoint, au nombre, au nom et à l'âge de ses enfants… Au pays des rennes, les maisons n'ont pas de volets.

Transition : Au-delà des avantages bien réels de la transparence, soulignés par les penseurs des Lumières, pourquoi cette vogue en France ? Certains évoquent l'influence des États-Unis et de leur tradition protestante, mais il faut sans doute aller plus loin.

3. Cette tendance est servie par des évolutions sociales et technologiques puissantes, qui vont dans le sens d'une remise en cause de la dichotomie entre la vie publique et la vie privée

On observe dans nos sociétés deux évolutions parallèles, qui se renforcent l'une l'autre.

Premièrement, une nouvelle conception de l'intimité s'affirme. Les gens ont tendance aujourd'hui à se livrer davantage, semble-t-il. De façon générale, dans tous les milieux, il devient plus naturel de parler de soi, de ce « moi » que Blaise Pascal (1623-1662), dans une pensée particulièrement profonde, jugeait pourtant « haïssable ». C'est le cas chez les jeunes générations, qui n'hésitent pas à se dévoiler beaucoup sur les réseaux sociaux tels que Facebook, Instagram ou Snapchat, ou sur internet, principalement parce qu'ils sont mus par des pulsions narcissiques. Toutes sortes de photographies ou de vidéos circulent sur la Toile, que leurs auteurs regrettent parfois amèrement d'avoir réalisées – on peut penser ici à la fort mauvaise manière faite à la nageuse Laure Manaudou (née en 1986) par un ancien petit ami, ou aux sordides mésaventures survenues à Benjamin Griveaux, candidat La République En Marche aux élections municipales à Paris en 2020. Les blogs ou les pages Web personnelles se multiplient. Certains malades filment leur agonie, leur suicide assisté, ou celui de leurs enfants, puis ces documents sont diffusés à la télévision. Dans *La Société d'exposition, Désir et désobéissance à l'ère numérique*, paru en 2020,

© Lextenso, 2026

l'essayiste Bernard E. Harcourt cite le cas de Jennifer Ringley : après avoir installé dans sa chambre d'étudiante une caméra électronique, cette Américaine assez ordinaire en a diffusé en continu les images sur son site personnel pendant sept ans, d'avril 1996 à la fin 2003, attirant jusqu'à cinq millions de visiteurs quotidiens dont la pulsion voyeuriste répondait manifestement à sa propre pulsion narcissique… De façon générale, tout peut désormais être filmé : nous sommes tous des paparazzis en puissance grâce aux téléphones portables dotés systématiquement d'appareils photo, et tout peut ensuite être mis en ligne. Il nous faudra apprendre à vivre avec cette triste réalité.

Les hommes et les femmes politiques, eux aussi, vont de plus en plus loin dans le dévoilement – ou la mise en scène ? – de leur intimité. Ségolène Royal fut photographiée dans *Paris Match* immédiatement après son accouchement ; elle était la première femme politique à agir ainsi, mais elle ne fut pas la dernière. Nicolas Sarkozy et ses successeurs ne cachèrent pas grand-chose de leur vie privée, à la différence de François Mitterrand, dont le goût du secret est resté célèbre. Le pire est peut-être que l'opinion publique en redemande. Serions-nous passés, pour reprendre les termes de Régis Debray, du « pouvoir du peuple » au « pouvoir du *people* » ?

La presse à scandale et les émissions de télévision surfent sur cette vague volontiers voyeuriste. Dans les années 1990, l'émission *Perdu de vue* fit scandale ; aujourd'hui, de tels programmes sont entrés dans les mœurs. On peut songer ici aux émissions précurseurs *Bas les masques* ou *Vie privée, vie publique*, animées naguère par Mireille Dumas (née en 1953), au *Droit de savoir*, ou encore à la téléréalité, qui filme les aspirants-stars nuit et jour, de *Loft story* à *Secret story* en passant par *Big Brother* et *L'île de la tentation, entre autres*. La sexualité est de plus en plus vécue au grand jour, peut-être sous l'influence de la psychanalyse, qui a libéré les discours et valorisé à la fois l'intériorité et son expression, même si la cure reste privée. Au reste, certaines associations n'hésitent pas à pratiquer l'*outing* plus ou moins forcé des homosexuels.

Un dernier indice de l'évolution des mentalités est offert par le succès de l'autofiction en littérature, à partir du début des années 1990. C'est le romancier Serge Doubrovsky (1928-2017) qui a utilisé pour la première fois le terme d'« autofiction » en quatrième couverture de son roman *Fils*, en 1977 : « Autobiographie ? Non. C'est un privilège réservé aux importants de ce monde, au soir de leur vie et dans un beau style. Fiction d'événements et de faits strictement réels ; si l'on veut autofiction d'avoir confié le langage d'une aventure à l'aventure du langage, hors sagesse et hors syntaxe du roman traditionnel ou nouveau […] Une fiction d'événements réels ». L'entreprise de Rousseau se trouvait ainsi renouvelée, et même dépassée.

Les grands auteurs de l'autofiction sont – avec des talents très divers – Hervé Guibert (*À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, 1990), Camille Laurens, Annie Ernaux ou Christine Angot, cette dernière étant l'auteur de *L'Inceste*, en 1999. Certains auteurs publient les SMS qu'ils ont échangés avec leur conjoint. D'autres préfèrent des romans à clef transparents, qui leur valent parfois des procès retentissants intentés par des personnages publics trop aisément reconnaissables. Au demeurant, cette évolution affecte aussi l'art contemporain. Dès 1981, la plasticienne Sophie Calle (née en 1953) a ainsi convaincu sa mère d'engager un détective privé pour la suivre, puis a exposé les photographies et rapports dudit détective sous le titre *La Filature*, en parallèle du récit qu'elle avait elle-même réalisé de ses journées…

© Lextenso, 2026

Il est difficile de ne pas relier tous ces phénomènes aux progrès de l'individualisme contemporain, au « tout à l'égo », comme le dit plaisamment Régis Debray, qui semble caractériser nos sociétés. Désormais, l'individu souverain passe avant la tradition et la société. Les autres doivent le supporter comme il est. L'important est d'être soi-même, avec toutes les ambiguïtés et externalités négatives que cela comporte. On peut hurler sa vie privée au téléphone dans un bus noir de monde sans en ressentir apparemment de gêne. L'une des devises de l'époque, particulièrement significative, n'est-elle pas le célèbre slogan publicitaire de L'Oréal, « parce que je le vaux bien » ?

Deuxièmement, *se développent de nouvelles technologies, qui rendent possible une transparence à peu près totale des individus*. Nous sommes entrés dans une société de l'image et de la surveillance. Les caméras, les satellites, la géolocalisation permise par les téléphones portables saisissent sans cesse notre présence. Les « écoutes » sont devenues particulièrement aisées, tout comme le « traçage » des individus, qui fait l'objet d'applications spécifiques sur les smartphones. Nous laissons des marques de nous partout sur les réseaux électroniques, ne serait-ce qu'en utilisant nos cartes bleues. Les fichiers en tous genres se multiplient, qui, croisés, disent tout de la vie d'un individu. Il s'agit d'ailleurs d'une mine d'or pour les publicitaires, qui entendent les utiliser de plus en plus pour développer des offres ciblées. Il est aussi possible d'enregistrer sous une forme numérique les innombrables données collectées – toute une existence peut tenir sur un simple CD-Rom ou une clef USB.

Des techniques de dépistage de plus en plus extensives et systématiques sont mises au point. Si l'on y réfléchit, l'alcootest répond aussi à une exigence de transparence, au nom de la sécurité routière ; il est aujourd'hui bien accepté par la société, mais cela n'allait pas de soi à l'époque de ses premières mises en œuvre. De même, les entreprises nord-américaines sont de plus en plus nombreuses à imposer à leurs salariés le dépistage de leurs éventuelles consommations de drogue. Enfin, le pire est peut-être à venir avec les nanotechnologies. Dans moins de dix ans, semble-t-il, il sera possible de mettre en place des systèmes communicants à l'échelle des nanoparticules, qui pourront être activés à distance. Nous n'aurons plus jamais alors la certitude d'être seuls. Nous ne pourrons plus aller et venir sans être certains de ne pas être suivis. La vie privée va-t-elle disparaître ?

Transition : Dans ce contexte, ne risquons-nous pas de passer, sans même nous en rendre compte, à une société de la surveillance et du dressage généralisés, qui n'aurait plus rien de démocratique ? La Chine contemporaine, qui développe à grande échelle, notamment, la reconnaissance faciale et la notation numérique des citoyens – « le système de crédit social » – en offre peut-être un amer avant-goût[2].

2. Voir aussi le chapitre 28, « Les démocraties face au terrorisme », II, A, 2.

© Lextenso, 2026

II. Toutefois, face aux dangers que fait courir à la démocratie une application trop rigoureuse de l'exigence de transparence, il convient de réaffirmer le droit de tous les individus au secret et à la discrétion

A. La transparence est susceptible de se retourner contre la démocratie et de la mener à sa perte

1. Dans un monde dangereux et complexe, la divulgation de tous les secrets peut faire reculer la démocratie

La démocratie aussi a besoin de secret. Pour s'en convaincre, il suffit de songer au secret de l'isoloir – un dispositif obligatoire en France lors des élections depuis la loi du 29 juillet 1913. Sous la Révolution et l'Empire, on votait en signant aux yeux de tous un registre, en général au chef-lieu du département ; dans ces conditions, il était particulièrement courageux de s'opposer aux projets montagnards ou aux plébiscites napoléoniens.

De même, dans les tribunaux français, le secret des délibérations est une tradition ancienne. À la différence de ce qui se passe dans les pays anglo-saxons, les jugements ne sont pas signés par les magistrats individuellement et on ignore à quelle majorité une décision a été prise. Ce principe assure en réalité la protection des juges, à la fois contre les pressions extérieures et les vengeances éventuelles, mais aussi contre eux-mêmes, tant la tentation de la « starisation » peut être forte pour certains. Il est indispensable de le conserver. Il faudrait aussi faire en sorte que le secret de l'instruction soit également appliqué, quitte à sanctionner sévèrement ceux qui le violent. Il n'est tout de même pas fatal qu'il soit systématiquement bafoué dans les affaires médiatiques et politiques !

La transparence généralisée dans la vie publique rapproche-t-elle les citoyens de leurs élus ? On peut en douter. Certains ont ainsi fait remarquer que les lois adoptées en octobre 2013, outre qu'elles n'auraient pas empêché l'« affaire Cahuzac » si elles avaient existé plus tôt – un dirigeant peut toujours mentir ! – risquent au contraire d'alimenter la défiance. Elles créent une sorte de présomption de malhonnêteté pour les politiques, qu'il conviendrait de surveiller en permanence. Surtout, la soif de transparence est inextinguible : plus on révèle, plus les citoyens doutent et réclament, encore et toujours, davantage de transparence, celle-ci s'étendant à la famille, aux conjoints, etc. Ce n'est pas avec de telles lois que l'on viendra à bout du populisme, si prégnant aujourd'hui, mais plutôt avec des résultats en matière économique et sociale.

De même, dans les relations internationales, l'exigence de transparence intégrale peut déboucher sur un angélisme suicidaire, notamment en cas de conflit. Les informations sensibles ne peuvent être publiées, sauf à donner à l'ennemi un avantage indu. Dans le pire des cas, la transparence peut ici entraîner la victoire des régimes despotiques qui, eux, ne s'imposent aucune exigence de transparence. En 2010, la publication des télégrammes diplomatiques de plusieurs pays occidentaux par l'organisation WikiLeaks a mis en danger la vie de certains agents occidentaux en Afghanistan ou en Irak. Par ailleurs, la transparence peut être instrumentalisée. En général, ce souci ne concerne que des États démocratiques. On attend encore le jour où WikiLeaks divulguera les télégrammes diplomatiques de la République populaire de Chine ou de la Corée du Nord.

© Lextenso, 2026

Enfin, le secret industriel est nécessaire pour face à l'espionnage de certains pays et sauver des emplois. Il peut même être utile parfois de cacher certaines informations aux marchés, par exemple afin d'éviter une panique financière. La transparence ne peut être totale. Ce serait faire preuve d'absolutisme moral que de l'exiger. Ce serait irréaliste.

2. Aujourd'hui, l'invocation de la transparence sert souvent à masquer l'avènement du spectacle généralisé

Du point de vue des dirigeants, tout d'abord, la transparence peut être un instrument de propagande ou un moyen particulièrement subtil d'occultation. Étaler sa vie privée dans les pages *people* des journaux ou focaliser l'attention sur certains aspects autobiographiques peut servir à ne pas parler de son programme politique. Derrière la transparence, on le sait, il y a souvent des mises en scène ourdies par les communicants, ou encore des stratégies dites de « storytelling », c'est-à-dire qui visent à imposer un récit unique et orienté.

Par ailleurs, la transparence peut être un outil d'occultation ou d'illusion : on assomme le public sous une masse d'information sans intérêt et on se proclame transparent. Les professionnels de la grande distribution savent très bien que la transparence totale conduit inéluctablement à rendre illisibles les étiquettes et à occulter les informations vraiment utiles pour le consommateur. La meilleure façon de cacher un objet est de le noyer dans une masse d'objets identiques.

Du point de vue des citoyens, ensuite, l'exigence de transparence peut trouver son origine dans une forme de voyeurisme. La curiosité malsaine des uns est alimentée par l'exhibitionnisme des autres, avec entre les deux des médias avides d'audience, donc de profit. Comment distinguer l'exigence d'honnêteté du désir de se régaler du spectacle de la misère morale ou des turpitudes d'autrui… tout en jouant le rôle très valorisé de justicier ? Chacun se rêve volontiers en démon Asmodée – rappelons que le démon Asmodée, qui apparaît dans le *Livre de Tobie* de l'Ancien Testament, est celui qui regarde l'intérieur des maisons en en soulevant le toit. Il est d'ailleurs commode de voir sans être vu.

Cette transparence-là n'est porteuse d'aucune amélioration sociale ou politique. Elle n'offre que les plaisirs du voyeurisme et une fausse bonne conscience morale. Elle n'est jamais source de compréhension des problèmes. L'essayiste et journaliste Alain-Gérard Slama (né en 1942) a très bien cerné cette réalité dans son essai *L'Angélisme exterminateur*, *Essai sur l'ordre moral contemporain*, paru en 1993 : « Un mot, « morale » domine l'époque. […] Voulez-vous de l'éthique, on en a mis partout. Pas un jour ne se passe sans que soit annoncée quelque mesure de redressement des mœurs, ou de lutte contre la corruption. […] "Prouvez votre vertu, disait Saint-Just, ou entrez dans les prisons." Les hommes politiques de tous bords, terrorisés, censurent leur vie privée, et passent leurs veilles à s'assurer que leurs comptes sont inattaquables. Les noceurs, les milliardaires, insuffisamment protégés par la nuit, vont cacher leurs fantaisies à l'autre bout du monde. […] Quand par hasard la rage de juger et de fixer des normes, ne trouve pas de victime à sa portée, on se rabat sur le passé. […] Les plus grandes pensées (Heidegger), les œuvres d'art les plus novatrices (Rimbaud) sont appréciées en fonction de ce que les savants inquisiteurs veulent bien retenir de positif ou de négatif dans les biographies de leurs auteurs. » Dans le même ouvrage, Alain-Gérard Slama évoque longuement le « nouvel ordre moral » qui se répand peu à peu en France, de façon insidieuse.

© Lextenso, 2026

3. Or les individus ne doivent pas être jugés d'après leur « misérable petit tas de secrets » (André Malraux)

Il faut se déprendre de l'idée que notre vie intime nous révèle forcément. Comme le note André Malraux (1901-1976) dans ses *Antimémoires*, parus en 1967 : « Pour l'essentiel, l'homme est ce qu'il cache : un misérable petit tas de secrets. » Malraux consacre donc ses mémoires à ses méditations et à ses rencontres avec les grands de ce monde. Son récit est plein d'inexactitudes, sinon d'inventions pures et simples. En effet, l'important pour lui est le réel recréé par l'imagination, non la réalité telle qu'elle a vraiment eu lieu et qui est nécessairement médiocre, car elle est soumise à la contingence.

De fait, il faut se défier d'un certain psychologisme. La transparence sur la vie privée des acteurs n'apporte pas forcément grand-chose. On peut songer ici à la critique formulée par Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) en 1807 – dans un passage de la *Phénoménologie de l'Esprit* dénonçant justement « les belles âmes » – de l'approche psychologisante de la vie des grands hommes, qui est particulièrement présente aujourd'hui dans certaines biographies ou dans la presse à scandale. « Il n'y a pas de héros pour son valet de chambre ; mais non pas parce que le héros n'est pas un héros, mais parce que le valet de chambre est le valet de chambre, avec lequel le héros n'a pas affaire en tant que héros, mais en tant que mangeant, buvant, s'habillant, en général en tant qu'homme privé dans la singularité du besoin et de la représentation. De même pour le jugement, il n'y a aucune action dans laquelle il ne puisse opposer le côté de la singularité de l'individualité au côté universel de l'action, et à l'égard de celui qui agit jouer le rôle du valet de chambre de la moralité. » Dans *La Raison dans l'Histoire*, Hegel dénonçait de même « le moralisme de trou de serrure » de certains historiens de second ordre.

« De nos jours tous les grands hommes ont leurs disciples et c'est toujours Judas qui rédige la biographie » écrivait plaisamment Oscar Wilde (1854-1900). Au-delà des plaisirs du voyeurisme, une certaine transparence orientée vers la vie privée ne nous apporte pas grand-chose. Elle peut même nous faire rater l'essentiel, à savoir l'œuvre, occultée derrière la vie de l'homme. Son intérêt pour la recherche de la vérité doit donc être au moins nuancé.

4. Enfin et surtout, la transparence peut être un redoutable instrument de contrôle social, susceptible même de déboucher sur une forme de totalitarisme

La société de la transparence parfaite, c'est celle de l'inquisition. Si tout est montré, chacun devient le surveillant de son voisin et les phénomènes d'autocensure se multiplient. À terme, on aboutit à une société non pas plus morale, mais plus hypocrite. Il est peut-être temps ici de rappeler la célèbre formule de Jean-Paul Sartre (1905-1980), dans sa pièce *Huis clos*, en 1944 : « L'enfer, c'est les autres ». L'enfer, nous dit le philosophe existentialiste, n'est pas le lieu de la torture physique, contrairement aux préjugés populaires, mais celui du jugement implacable qu'autrui porte sur nous. Dans des commentaires sur la pièce rédigés en 1964, Sartre s'est expliqué sur cette phrase devenue trop célèbre : « Si les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l'autre ne peut être que l'enfer. Pourquoi ? Parce que les autres sont, au fond, ce qu'il y a de plus important en nous-mêmes, pour notre propre connaissance de nous-mêmes. Quand nous pensons sur nous, quand nous essayons de nous connaître, au fond nous usons des connaissances que les autres ont déjà sur nous, nous nous jugeons avec les moyens que les autres ont,

© Lextenso, 2026

nous ont donnés, de nous juger. Quoi que je dise sur moi, toujours le jugement d'autrui entre dedans. Quoi que je sente de moi, le jugement d'autrui entre dedans. Ce qui veut dire que, si mes rapports sont mauvais, je me mets dans la totale dépendance d'autrui et alors, en effet, je suis en enfer. Et il existe une quantité de gens dans le monde qui sont en enfer parce qu'ils dépendent trop du jugement d'autrui. »

Le cinéma scandinave offre d'intéressantes références sur ces thèmes. Il est particulièrement sensible au problème du contrôle social, sans doute parce que les sociétés luthériennes où la transparence constitue une norme exigeante sont particulièrement exposées à ce phénomène. Toute l'œuvre d'Ingmar Bergman (1918-2007) le montre bien. On peut citer également *Dogville* du Danois Lars von Trier (né en 1956). Ce film, sorti en 2003, raconte l'histoire de Grace, interprétée par l'actrice Nicole Kidman, qui, dans les années 1930, échoue pour son malheur dans une petite ville américaine nommée Dogville. Cette œuvre difficile est – entre autres, car elle se prête à des interprétations multiples – une critique du rêve américain, dans la mesure où l'intégration de l'étranger échoue et où Grace est littéralement réduite en esclavage par les villageois. Dans la petite ville de Dogville, tout se sait, rien n'est caché. L'hypocrisie règne. Le contrôle social mène à une négation de l'individu, observé, scruté en permanence et contraint d'endurer l'arbitraire du groupe, qui se drape dans la générosité des valeurs américaines. De façon significative, le film s'achève dans un paroxysme de violence.

Enfin, s'agissant des excès de la transparence, la grande référence théorique est le dispositif imaginé sous le nom de *Panopticon* (ou panoptique) en 1780 par le philosophe utilitariste Jeremy Bentham (1748-1832). Dans *Surveiller et punir*, paru en 1975, Michel Foucault (1926-1984) donne une description très évocatrice de cette prison d'un nouveau genre : « À la périphérie un bâtiment en anneau ; au centre, une tour ; celle-ci est percée de larges fenêtres qui ouvrent sur la face intérieure de l'anneau ; le bâtiment périphérique est divisé en cellules, dont chacune traverse toute l'épaisseur du bâtiment ; elles ont deux fenêtres, l'une vers l'intérieur, correspondant aux fenêtres de la tour ; l'autre, donnant sur l'extérieur, permet à la lumière de traverser la cellule de part en part. Il suffit alors de placer un surveillant dans la tour centrale, et dans chaque cellule d'enfermer un fou, un malade, un condamné, un ouvrier ou un écolier. Par l'effet du contre-jour, on peut saisir de la tour, se découpant exactement sur la lumière, les petites silhouettes captives dans les cellules de la périphérie. Autant de cages, autant de petits théâtres, où chaque acteur est seul, parfaitement individualisé et constamment visible. Le dispositif panoptique aménage des unités spatiales qui permettent de voir sans arrêt et de reconnaître aussitôt. En somme, on inverse le principe du cachot ; ou plutôt de ses trois fonctions – enfermer, priver de lumière et cacher – on ne garde que la première et on supprime les deux autres. »

Que l'on ne se méprenne pas sur les intentions de Bentham, qui est un homme des Lumières, hostile à la peine de mort et aux châtiments cruels. L'objectif du philosophe est de substituer la prévention à la sanction. Il imagine donc un dispositif qui permet de maximiser le contrôle social. Dans le panoptique, les prisonniers se tiennent d'eux-mêmes correctement et intériorisent leur servitude, dans la mesure où ils ne sont jamais certains de ne pas être observés par l'unique gardien de la prison, placé au centre du bâtiment, ou par leurs codétenus. Toutefois, le résultat est particulièrement inquiétant : l'ombre du cachot se révèle plus protectrice que la transparence totale. Elle confère davantage de libertés à l'individu. Michel Foucault ne s'y est pas trompé, qui souligne les aspects négatifs des « champs de visibilité » : « La pleine lumière et le regard d'un

© Lextenso, 2026

surveillant captent mieux que l'ombre, qui finalement protégeait. La visibilité est un piège. […] Avec le panoptique, un assujettissement réel naît mécaniquement d'une relation fictive. De sorte qu'il n'est pas nécessaire d'avoir recours à des moyens de force pour contraindre le condamné à la bonne conduite, le fou au calme, l'ouvrier au travail […] Celui qui est soumis à un champ de visibilité, et qui le sait, reprend à son compte les contraintes du pouvoir ; il devient le principe de son propre assujettissement. »

Le système panoptique a été appliqué dans plusieurs prisons anglaises, mais il n'a pas vraiment été suivi en France, sauf pour la prison de la Petite Roquette à Paris, construite en 1823 et détruite en 1974. Toutefois, le *Panopticon* reste l'un des grands mythes de notre époque. Avec les nouvelles technologies, il semble aujourd'hui partout. On n'est plus très loin avec ce dispositif du totalitarisme, tel qu'il a été décrit dans le roman *1984* de George Orwell (1903-1950), où les écrans-caméras à la fois diffusent les images de la propagande officielle et espionnent les individus. Nos sociétés verseraient-elles sans même s'en rendre compte dans un totalitarisme libéral ? On le sait, les régimes totalitaires tendent à abolir la vie privée. L'espionnage de la police politique y impose une transparence forcée. C'est le thème du film *La Vie des autres*, sorti en 2006, qui, au-delà de la description des pratiques de la Stasi – la police politique est-allemande – montre un totalitarisme communiste négateur de la vie privée.

Or, tout dire d'un individu, c'est non seulement le discréditer, mais aussi déshonorer et avilir ceux qui prennent connaissance de ses secrets. Dans *L'Insoutenable légèreté de l'être* et dans *Les Testaments trahis*, deux ouvrages parus respectivement en 1984 et 1993, l'écrivain d'origine tchèque Milan Kundera conte une histoire assez édifiante. À l'époque de la Tchécoslovaquie communiste, la police politique du régime souhaitait discréditer deux grandes personnalités du « Printemps de Prague », le romancier Jan Procházka et le professeur Vaclav Cerny. Dans cette perspective, elle enregistra leurs conversations privées, puis les diffusa en feuilleton à la radio.

Comme le note Kundera dans *Les Testaments trahis* : « De la part de la police c'était un acte audacieux et sans précédent. Et, fait surprenant : elle a failli réussir ; sur le coup, Procházka *fut* discrédité : car, dans l'intimité on dit n'importe quoi, on parle mal des amis, on dit des gros mots, on n'est pas sérieux, on raconte des plaisanteries de mauvais goût, on se répète, on amuse son interlocuteur en le choquant par des énormités, on a des idées hérétiques qu'on n'avoue pas publiquement, etc. Bien sûr, nous agissons tous comme Procházka, dans l'intimité nous calomnions nos amis, disons des gros mots ; agir autrement en privé qu'en public est l'expérience la plus évidente de tout un chacun, le fondement sur lequel repose la vie de l'individu […]. Ce n'est donc que progressivement (mais avec une rage d'autant plus grande) que les gens se sont rendu compte que le vrai scandale ce n'était pas les mots osés de Procházka, mais le viol de sa vie ; ils se sont rendu compte (comme par un choc) que le privé et le public sont deux mondes différents par essence et que le respect de cette différence est la condition *sine qua non* pour qu'un homme puisse vivre en homme libre ; que le rideau qui sépare ces deux mondes est intouchable et que les arracheurs de rideaux sont des criminels. […] La divulgation de l'intimité de l'autre, *dès qu'elle devient habitude et droit*, nous fait entrer dans une époque dont l'enjeu le plus grand est la survie ou la disparition de l'individu ».

Transition : En fait, se livrer totalement, c'est perdre l'autonomie de son moi. La transparence absolue se retourne contre un autre principe fort des Lumières : l'autonomie de l'individu. Il faut donc la borner, et surtout respecter la distinction entre espace public et espace privé.

© Lextenso, 2026

B. Il est donc nécessaire de poser des bornes à l'exigence de transparence, qui concerneront au premier chef la vie privée des individus

1. La « séparation des ordres » (Alain-Gérard Slama) entre public et privé doit être absolument préservée

Selon Alain-Gérard Slama, il faut opposer au « nouvel ordre moral », fondé, notamment, sur l'exigence de transparence, le vieux principe de la séparation du public et du privé, « fondateur de la civilisation occidentale ». Celui-ci, hélas, n'est pas facile à mettre en œuvre concrètement : il existe de multiples points de conflit, par exemple en matière religieuse, et l'on constate une certaine évolutivité en la matière dans toutes les sociétés.

Il faut sans doute rappeler, en premier lieu, que les États ont le droit de protéger leurs secrets. Il ne faut pas avoir une vision trop négative de la puissance publique : celle-ci étant au service de la collectivité, au moins en principe, certains de ses actes doivent être tenus secrets non dans l'intérêt des décideurs publics, mais dans celui de la collectivité dans son ensemble. De là l'intérêt du secret-défense, dont la nécessité est toujours patente.

De là, également, la pratique des « comités secrets », prévue par le deuxième alinéa de l'article 33 de la Constitution et qui constitue une exception au principe général de la publicité des débats parlementaires : si une assemblée décide de siéger en comité secret, c'est-à-dire à huis clos, le compte rendu de ses débats est réalisé par le service compétent, mais il n'est pas publié ; ce fut le cas à plusieurs reprises en 1870 et 1871, pendant la Première Guerre mondiale et en 1940 pour la dernière fois. Néanmoins, à chaque fois, le compte rendu des débats fut publié après le conflit, quand les informations qu'il contenait avaient perdu leur caractère sensible. La publicité ne fut donc que différée.

Les fonctionnaires sont tenus à un devoir de réserve, mais aussi à un devoir de discrétion, qui est parfaitement légitime. L'article 26 du statut général de la fonction publique dispose ainsi que « les fonctionnaires sont tenus au secret professionnel dans le cadre des règles instituées dans le Code pénal. [Ils] doivent faire preuve de discrétion professionnelle pour tous les faits, informations ou documents dont ils ont connaissance dans l'exercice ou à l'occasion de l'exercice de leurs fonctions. En dehors des cas expressément prévus par la réglementation en vigueur, notamment en matière de liberté d'accès aux documents administratifs, les fonctionnaires ne peuvent être déliés de cette obligation de discrétion professionnelle que par décision expresse de l'autorité dont ils dépendent. » Enfin, la transparence dans l'administration ne doit pas aller jusqu'à paralyser cette dernière, dont le rôle premier – il faut le rappeler – est d'agir au service de la collectivité, et non de communiquer des documents aux particuliers. L'exigence de transparence ne doit donc pas accaparer toute l'énergie des fonctionnaires.

2. Les pouvoirs publics s'emploieront donc à protéger une certaine opacité des citoyens…

La France gagnerait à ne pas suivre la voie des pays anglo-saxons et à maintenir sa tradition de respect de la vie privée des hommes publics. Pour cela, il faut faire appliquer la législation sur le respect de la vie privée ou la diffamation. Il faut aussi conserver une presse de qualité, qui sache que l'information s'arrête là où commence la vie privée. Mais encore faut-il, naturellement, que les politiques eux-mêmes montrent l'exemple et cessent d'instrumentaliser leur vie privée.

© Lextenso, 2026

Pour mettre fin au mouvement généralisé de recul des secrets avant qu'il ne se retourne contre les individus, il est nécessaire aussi d'instaurer une régulation efficace. Pour chaque cas, il est possible de définir un cadre juridique. Les pouvoirs des régulateurs, comme la CNIL, la Commission nationale de l'informatique et des libertés, la CCSDN, la Commission consultative du secret de la défense nationale, ou la CADA, la Commission d'accès aux documents administratifs, qui jouent souvent un rôle efficace face aux intérêts privés, doivent être étendus. La justice, qui est un méta-régulateur, peut aussi intervenir. Elle l'a fait d'ailleurs à plusieurs reprises ces dernières années. Ainsi, dans sa décision du 10 juin 2004 sur la loi pour la confiance dans l'économie numérique, le Conseil constitutionnel a rappelé que le courrier électronique ne modifiait en rien le régime juridique de la correspondance privée. La haute juridiction validait en quelque sorte l'arrêt *Nikon* de la Cour de cassation du 2 octobre 2001, qui avait posé que les correspondances électroniques étaient en principe protégées par le secret de la vie privée. De même, dans son arrêt *Association Aides et autres* du 16 avril 2010, le Conseil d'État affirme que les données contenues dans des fichiers, publics par exemple, doivent être en adéquation avec la finalité du traitement et que les conditions de collecte des données personnelles et les restrictions d'accès instituées doivent garantir de manière suffisante la protection de la vie privée des personnes.

En matière de données numériques, le règlement général sur la protection des données, ou RGPD, définitivement adopté par le Parlement européen le 27 avril 2016 et directement applicable dans l'Union européenne depuis le 25 mai 2018, a apporté des avancées réelles. Son objectif est d'accroître la protection des personnes concernées par un traitement de leurs données à caractère personnel, de responsabiliser les acteurs de ce traitement et d'augmenter le pouvoir des autorités de contrôle nationales. Il consacre notamment un « droit à l'effacement », afin que les données concernant les individus ne soient pas conservées éternellement par les Gafam. Toutefois, il s'agit là d'un combat sans cesse renouvelé, à cause de l'apparition permanente de nouvelles technologies, et qui est loin d'être gagné, en raison de la puissance des intérêts commerciaux en cause, de l'absence de régulateur mondial et des fortes différences existant entre les législations des États.

3. … qui gagneraient eux-mêmes à faire preuve de pudeur, de retenue et de discrétion

Il appartient aussi aux individus de résister au règne de la transparence. On peut toujours refuser la géolocalisation, ne pas multiplier les photographies dénudées de soi sur les réseaux sociaux et, plus généralement, faire le choix de la discrétion.

À l'inverse des écrivains adeptes de l'autofiction, de nombreux auteurs ont choisi de vivre à l'écart. Ce fut ainsi le cas de Julien Gracq (1910-2007), dont on eut le plus grand mal à trouver une photographie pour illustrer les deux volumes de ses œuvres dans la Bibliothèque de la Pléiade – d'après son témoignage, il aurait choisi finalement la moins ressemblante. Le romancier américain Jerome David Salinger (1919-2010) disparut littéralement jusqu'à sa mort. Quant à Cormac McCarthy (1933-2023), il décline systématiquement toute demande d'entretien. Tous ces auteurs, et bien d'autres, considèrent que l'œuvre se suffit à elle-même et que les péripéties de la vie du créateur n'ont guère d'importance.

Ce souci vaut aussi pour les simples particuliers. Les valeurs de la pudeur et de la discrétion doivent être sans cesse rappelées, avec un double souci : ne pas s'aliéner et ne pas nuire aux autres.

© Lextenso, 2026

Les épicuriens avaient pour devise *lathe biosas*, c'est-à-dire « pour vivre heureux, vivons cachés ». Ils développèrent la notion de « jardin secret », un espace qu'il convient de cultiver patiemment, à l'écart des folies du monde. C'était aussi l'idée de Montaigne (1533-1592) quand il écrivait dans *Les Essais* : « Il se faut réserver une arrière-boutique toute nôtre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté et principale retraite et solitude » ; Montaigne s'était du reste établi dans sa « librairie », c'est-à-dire dans sa bibliothèque, au plafond de laquelle il avait fait inscrire les pensées de ses auteurs préférés. « Ami, cache ta vie et répands ton esprit », écrit Victor Hugo (1802-1885), en écho à la maxime épicurienne, dans « À un poète », une œuvre des *Rayons et des ombres* (1840). Et bien entendu, il faut respecter aussi les secrets des autres, car c'est là le seul moyen de s'assurer de leur confiance.

Dans Les *Testaments trahis*, Milan Kundera donne cette belle définition de la pudeur : « Réaction épidermique pour défendre sa vie privée, pour exiger un rideau sur une fenêtre, pour insister afin qu'une lettre adressée à A ne soit pas lue par B. » Et il ajoute ces mots, qui sonnent comme un avertissement face tous les fanatiques de la transparence : « Le privé et le public sont deux mondes différents par essence, et le respect de cette différence est la condition *sine qua non* pour qu'un homme puisse vivre en homme libre ; le rideau qui sépare ces deux mondes est intouchable et les arracheurs de rideau sont des criminels ».

Pour finir, on évoquera le beau poème de Leconte de Lisle (1818-1894), « Les Montreurs », paru en 1862 dans *Les Poèmes barbares*. Ce sonnet, qui se voulait d'abord une critique parnassienne de la poésie lyrique, fondée sur l'expression du moi, dépeint à merveille le refus hautain de se dévoiler et de céder à l'impudeur. Il prend des résonances particulières dans notre société médiatique – on devrait d'ailleurs le faire lire à tous les candidats de la téléréalité.

> « Tel qu'un morne animal, meurtri, plein de poussière,
> La chaîne au cou, hurlant au chaud soleil d'été,
> Promène qui voudra son cœur ensanglanté
> Sur ton pavé cynique, ô plèbe carnassière !
> Pour mettre un feu stérile en ton œil hébété,
> Pour mendier ton rire ou ta pitié grossière,
> Déchire qui voudra la robe de lumière
> De la pudeur divine et de la volupté.
> Dans mon orgueil muet, dans ma tombe sans gloire,
> Dussé-je m'engloutir pour l'éternité noire,
> Je ne te vendrai pas mon ivresse ou mon mal,
> Je ne livrerai pas ma vie à tes huées,
> Je ne danserai pas sur ton tréteau banal
> Avec tes histrions et tes prostituées ».

Conclusion

Il faut se méfier de la transparence : ici, l'enfer est véritablement pavé de bonnes intentions. La transparence peut déboucher sur l'impudeur, l'indiscrétion, l'irrespect des autres et de soi, voire la disparition de la vie privée. Elle est souvent animée par un souci de moralisation assez suspect. Elle court toujours le risque de tomber dans l'insignifiant (le potin) ou dans l'ignoble

© Lextenso, 2026

(la délation). Il faut s'en méfier autant que des discours et des politiques fondés prétendument sur la vérité ou la vertu, qui sont souvent l'indice de régimes totalitaires ou du moins d'une pente autoritaire dans les régimes démocratiques.

Il convient peut-être de distinguer publicité et transparence. La publicité, c'est la bonne transparence. Elle s'applique aux gouvernements et aux administrations, mais pas aux individus, qui ne peuvent exister sans une certaine épaisseur. Cette réflexion sur la transparence nous rappelle utilement que la démocratie suppose une pluralité de normes, souvent en tension les unes par rapport aux autres.

Enfin, ce que l'homme rencontre dans le monde n'est pas uniquement la lumière et la possibilité d'une connaissance. C'est aussi, et peut-être surtout, l'opacité. La vie humaine est un mélange de clarté et d'obscurité, de présence et d'absence qui nous renvoie à la finitude intrinsèque de notre condition. Il faut l'admettre et cesser de rêver à une utopique perfection humaine. Il faut accepter le gris.

© Lextenso, 2026

34 – LA POLITIQUE PEUT-ELLE SE PASSER DU RÊVE ?

« Ils ont échoué parce qu'ils n'avaient pas commencé par le rêve », avait affirmé le candidat François Hollande lors du discours du Bourget, en janvier 2012. Il citait alors Shakespeare – non pas le dramaturge britannique du tournant des XVI^e^-XVII^e^ siècle, comme lui-même et les rédacteurs pressés de son discours l'avaient cru, mais son lointain et moins célèbre descendant, le romancier Nicolas Shakespeare, né en 1957… Comme quoi il est dangereux de recopier trop rapidement des citations trouvées sur internet. Au-delà de l'anecdote, force est de constater que le rêve joue un rôle essentiel en politique, notamment à l'heure où l'on cherche à ré-enchanter l'action collective, qui en a bien besoin. Ce chapitre sera l'occasion de faire le point sur les questions du rêve, du cauchemar, du surnaturel en politique et de l'utopie, qui donnent lieu régulièrement à des sujets de concours.

BIBLIOGRAPHIE

Cornélius Castoriadis (1922-1997) *L'Institution imaginaire de la société*, 1975.
Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, 1954-1959.
Thierry Paquot, *Utopies et utopistes*, 2007.
Jean-Christian Petitfils, L*es Communautés utopistes au XIX^e^ siècle*, 2011.
Francis Wolff, *Trois Utopies contemporaines*, 2017.

S'il faut n'en lire qu'un… L'ouvrage de Jean-Christian Petitfils est aussi clair qu'amusant à lire.

PLAN

I. Alors que, dans les sociétés traditionnelles, la politique et l'imaginaire étaient intimement liés, les démocraties contemporaines prétendent se passer du rêve

A. Dans les sociétés pré-démocratiques,
la politique ne peut se passer du rêve, sous ses diverses formes

B. À l'inverse, les démocraties représentatives
n'accordent plus guère de place au rêve en politique

II. Toutefois, le rêve demeurant indispensable pour mobiliser la collectivité et donner un sens à son action, la politique peut être vue comme l'art d'imaginer et construire un projet collectif

A. L'idéal seul permet à la société de se projeter dans l'avenir

B. La politique peut donc être définie comme l'art de choisir
les rêves qui valent d'être défendus

© Lextenso, 2026

Introduction

« Soyez réaliste, exigez l'impossible », « L'imagination au pouvoir », « Je prends mes désirs pour la réalité, car je crois en la réalité de mes désirs » proclamaient les slogans de Mai 68. Ces mots d'ordre paraissent aujourd'hui bien datés : le principe de réalité semble roi. La crise aidant, il l'a emporté sur le principe de plaisir. Une chanson comme *Imagine* de John Lennon (1940-1980), composée en 1971, paraît quelque peu datée. La politique se veut avant tout réaliste et gestionnaire – pour être plus efficace, du moins en principe. Elle se méfie du rêve et des utopies, que l'expérience du XX^e^ siècle a largement discrédités. Elle a renoncé à « changer la vie », comme le voulait encore le candidat du Parti socialiste à l'élection présidentielle en 1981 – par contraste, en 2017, les candidats à la présidentielle ont passé leur temps à s'accuser de manquer de réalisme. Dans tous les domaines fleurissent les injonctions à la responsabilité, à la prudence ou au « bon sens ».

À l'évidence, le recul des illusions est toujours un progrès, particulièrement en politique. On ne peut vivre dans le mensonge, même s'il est consolateur. Si elle veut avoir des effets durables, l'action doit regarder la réalité en face, quand bien même, comme le disait Ernest Renan (1823-1892), « la vérité est peut-être triste ». Toutefois, le rêve ne se limite pas au songe ; le terme, particulièrement polysémique, a bien d'autres acceptions, et on le prendra ici dans son sens le plus large. S'il est le plus souvent une illusion trompeuse, notamment quand il est produit pendant le sommeil, le rêve peut aussi être un projet ambitieux, un idéal régulateur, un mythe mobilisateur ou une utopie féconde, quand il est élaboré à l'état de veille. En se voulant à tout prix réaliste, l'époque actuelle perd donc peut-être quelque chose, tandis que le désenchantement de la politique emporte quant à lui de graves inconvénients.

Dès lors, une politique qui ne parle pas à l'imaginaire est-elle crédible ?

I. Alors que, dans les sociétés traditionnelles, la politique et l'imaginaire étaient intimement liés, les démocraties contemporaines prétendent se passer du rêve

A. Dans les sociétés pré-démocratiques, la politique ne peut se passer du rêve, sous ses diverses formes

1. Le mythe permet à la collectivité politique de se constituer et de surmonter les crises qui la traversent

Le rêve est présent aux origines de la politique, souvent sous la forme de mythes – du grec *muthos* : récit, fable, légende –, qui puisent dans un répertoire merveilleux relativement limité. Ces mythes permettent de donner sens au monde et à l'ordre politique, ou encore d'exprimer une volonté transcendante à laquelle les hommes vont devoir se plier.

La cité (en grec, la *polis*) est parfois fondée matériellement à la suite d'un rêve, qui dit où installer la nouvelle entité politique, après quels rites et sacrifices. Par exemple, dans sa *Vie d'Alexandre*, Plutarque raconte comment, une nuit de 331 av. J.-C., Alexandre le Grand, qui projetait de construire une ville en Égypte, rêva qu'Homère lui parlait de l'île de Pharos. Il est vrai qu'il gardait toujours sous son oreiller un exemplaire de *L'Iliade* et de *L'Odyssée*, ce qui

© Lextenso, 2026

ne pouvait qu'influencer sa vie onirique. Au réveil, le conquérant partit inspecter cette île et commença à tracer les contours de la cité – la future Alexandrie d'Égypte – à l'aide de farine sur la côte qui lui fait face. Naturellement, ce choix dicté par un rêve n'excluait pas des considérations stratégiques tout à fait pragmatiques. Autre exemple, les mythes qui entourent la fondation de Rome participent de la reconstruction rêvée d'une réalité peu glorieuse : comme le remarquent dès l'Antiquité les esprits avisés, la louve qui aurait recueilli Romulus et Remus est sans doute plutôt une prostituée – c'est l'un des sens du latin *lupa*.

Une fois la cité fondée, de « nobles mensonges » (selon l'expression utilisée par Platon au livre III de *La République*) sont proférés par les gouvernants, afin de surmonter les tensions internes et les crises sociales. Pour reprendre l'exemple de la fondation de Rome, la disparition mystérieuse de Romulus, au cours d'une tempête, est attribuée à la volonté des dieux. Les mauvaises langues insinuent toutefois qu'il a été assassiné. Afin de les faire taire, on raconte qu'il est apparu et a relayé un message divin. Tite-Live rapporte l'épisode au livre I^er^ de son *Histoire de Rome* : « Romains, dit-il [c'est Proculus Julius qui parle], Romulus, père de notre ville, est descendu soudain du ciel, ce matin, au point du jour, et s'est offert à mes yeux ; et, comme je me tenais devant lui, plein de crainte et de respect, et lui demandais instamment la faveur de le regarder en face : « Va, m'a-t-il dit, et annonce aux Romains que la volonté du ciel est de faire de ma Rome la capitale du monde. Qu'ils pratiquent donc l'art militaire. Qu'ils sachent et qu'ils apprennent à leurs enfants que nulle puissance humaine ne peut résister aux armes romaines. » À ces mots, dit-il, il s'éleva dans les airs et s'en alla. » Et Tite-Live de conclure : « Ce qui est extraordinaire, c'est qu'on ait cru à cette histoire et que la croyance à l'immortalité de Romulus ait consolé le peuple et l'armée. » On voit bien ici quelle est la fonction du mythe : permettre à la société de tenir debout.

Plus largement, la symbolique du mythe est peut-être nécessaire pour canaliser la violence inhérente aux sociétés. René Girard (1923-2015) dans *La Violence et le sacré*, paru en 1972, affirme que la fonction première du mythe est d'organiser un « ordre symbolique », permettant de distinguer la violence sacrée – le sacrifice, par exemple celui du bouc émissaire – de la violence impie, celle de la vengeance. En l'absence d'une telle distinction survient la « crise sacrificielle » : le cycle de la violence, c'est-à-dire une succession interminable de vendettas, détruit peu à peu la société. L'ordre social n'est pérenne que lorsque ce risque de dissolution est conjuré.

Sous l'Ancien Régime, enfin, la sacralité de la monarchie se fonde sur une série de mythes qui font rêver les populations et suscitent l'obéissance. Des prétendues origines troyennes de la monarchie jusqu'à la thaumaturgie revendiquée des monarques, le pouvoir s'entoure d'un imaginaire riche et varié, relayé par une iconographie élaborée.

2. La transcendance peut d'ailleurs emprunter la forme même du songe

Il existe une riche tradition de rêves prophétiques presque universelle. Loin d'être naïvement superstitieux, les Anciens ne considéraient pas tous les rêves comme dignes de foi. Comme l'affirme un passage célèbre de *L'Odyssée* : « Les songes sont impénétrables, difficiles à expliquer, et ils n'accordent pas aux humains tout ce qu'ils leur promettent. Deux portes s'ouvrent aux songes légers : l'une est de corne, l'autre d'ivoire ; ceux qui traversent la porte d'ivoire sont des songes trompeurs apportant aux mortels des paroles qui ne s'accompliront jamais ; ceux, au contraire,

© Lextenso, 2026

qui annoncent la vérité, viennent par la porte de corne. » Ici, c'est Pénélope qui s'exprime, pour afficher son scepticisme sur les rêves prémonitoires, car elle craint d'être déçue par ceux qui lui annoncent le retour de son mari ; l'image des deux portes, celle de corne et celle d'ivoire, traverse ensuite l'histoire littéraire. D'où la nécessité de faire interpréter les songes par des professionnels, ou encore de se livrer à l'onirocritique. Dans cette dernière discipline, le traité le plus célèbre et le plus influent est l'*Onirocriticon* ou *Art d'interpréter les rêves* d'Artémidore de Daldis. Composé au IIe siècle de notre ère, cet ouvrage, qui propose une explication symbolique pour de multiples songes, est lu pendant des siècles, jusqu'à l'essor du freudisme.

De même, l'Ancien Testament comprend de très nombreux et célèbres rêves. Le songe est la voie utilisée de préférence par Dieu pour annoncer ses décisions aux prophètes. On lit ainsi dans le livre de Job (33,14-15) : « Dieu parle cependant, tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, et l'on n'y prend point garde. Il parle par des songes, par des visions nocturnes, Quand les hommes sont livrés à un profond sommeil, Quand ils sont endormis sur leur couche. » Le songe le plus célèbre est peut-être celui de Pharaon dans la *Genèse*. Il s'agit, en fait, de deux rêves successifs. Pendant son sommeil, Pharaon voit monter depuis un fleuve sept vaches grasses, puis sept vaches maigres ; dans un second rêve, il voit s'élever d'une même tige sept épis de blé gras et beaux, puis sept épis brûlés et maigres. Sorti de la prison où il était enfermé, Joseph interprète le songe : l'Égypte connaîtra sept années de prospérité, puis sept années de famine. Les faits confirmant cette interprétation, Joseph est nommé vizir de Pharaon, c'est-à-dire Premier ministre, rare et bel exemple d'une ascension politique fondée sur de justes prévisions.

Le très impressionnant « songe d'Athalie », à la scène 5 de l'acte II de la pièce de Racine, ressortit à cette tradition de rêve prophétique ou prémonitoire, fortement influencée par le modèle biblique :

> « Un songe (me devrais-je inquiéter d'un songe ?)
> Entretient dans mon cœur un chagrin qui le ronge.
> Je l'évite partout, partout il me poursuit.
> C'était pendant l'horreur d'une profonde nuit »

Naturellement, philosophes et esprits forts se gaussent de ceux qui veulent ériger les songes en moyens de gouvernement, et cela dès l'Antiquité. Ainsi Cicéron dans son traité *De la Divination* : « Les visions des fous et des ivrognes fourniraient, grâce à la conjecture, d'innombrables exemples de prétendues prévisions de l'avenir. Qui en effet pourrait tirer à l'arc toute la journée sans toucher quelquefois au but ? Nous rêvons des nuits entières ; il n'en est presque aucune durant laquelle nous ne dormions pas. Et nous sommes étonnés de voir que parfois nos rêves se réalisent ? » Cicéron est toutefois l'auteur d'un mythe, copié sur ceux de Platon, qui prend la forme d'un rêve : le *Songe de Scipion*, qui constitue le livre VI de son traité *La République*. L'intrigue de ce récit est la suivante : en 149 av. J.-C., Scipion Émilien débarque en Afrique pour y mener la Troisième Guerre punique. Une fois qu'il s'est endormi, il rêve qu'il est accueilli dans les régions célestes par son grand-père Scipion l'Africain et son père Paul Émile. Ceux-ci lui expliquent l'organisation cosmique et lui révèlent que l'âme est immortelle. Ils lui montrent aussi que l'âme des hommes politiques qui ont agi conformément au bien jouira d'une félicité éternelle dans la Voie lactée.

© Lextenso, 2026

3. Le désir de changement social peut également s'exprimer à l'aide du rêve

Le rêve, c'est aussi l'attente active du Royaume. Pendant tout le Moyen Âge, les mouvements millénaristes ou messianiques reposent sur l'idée qu'il y aura un règne terrestre du Christ ressuscité, dès avant le Jugement dernier. Cette période doit voir tout naturellement l'instauration d'une société plus juste, sous l'autorité directe du Messie. Au XIIe siècle, les *Commentaires sur Jérémie* du moine et théologien Joachim de Fiore (1130-1202) diffusent les thèses millénaristes. À la suite de cet auteur, de multiples mouvements – des Vaudois aux Cathares, en passant par les pastoureaux et les anabaptistes – vont associer réforme religieuse et dénonciation violente des injustices sociales. Cristallisés autour d'une personnalité, ces mouvements, qui s'accompagnent souvent de jacqueries et de pogroms, rencontrent dans un premier temps le succès populaire. Puis, l'ordre social reprend ses droits : les millénaristes sont écrasés dans le sang et leurs prophètes brûlés pour hérésie.

À l'époque moderne, cet espoir messianique s'incarne dans l'attente du retour d'un « roi caché », momentanément écarté du pouvoir, mais qui va revenir bientôt pour établir un ordre social plus juste. L'historien Yves-Marie Bercé (né en 1936), qui avait travaillé auparavant sur les révoltes populaires, notamment celles des Croquants, a analysé ce mythe dans *Le Roi caché. Sauveurs et imposteurs, Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*, un maître-ouvrage paru en 1990. Il montre comment, du XVIe au XXe siècle, de faux Sébastiens, Dimitris, Louis XVII ou Anastasia Romanov ressurgissent régulièrement et trouvent, en dépit des incohérences de leurs discours, des adeptes nombreux. Il est vrai que, dans ces sociétés en partie figées, une large partie de la population ne demande qu'à croire ceux qui lui promettent des changements radicaux.

Au Portugal, par exemple, le mythe du roi Sébastien est particulièrement présent. Le jeune roi Sébastien Ier meurt sans descendance à la bataille de Ksar-el-Kébir, en 1578. Le peuple n'admet pas sa mort, d'autant que son cadavre n'a pas été retrouvé. Des faux Sébastien surgissent régulièrement et organisent des révoltes jusqu'en 1619. Ils trouvent à chaque fois de nombreux partisans, quand bien même ils ne présentent aucun trait de ressemblance avec le souverain disparu ! En fait, le désir de croire est d'autant plus fort que l'Espagne a annexé entretemps le Portugal : la jeune nation portugaise ne veut pas croire que la dynastie autochtone s'est éteinte, et son indépendance politique avec elle.

Surtout, à partir de la Renaissance, le désir de changement social s'exprime sous une forme littéraire, celle de l'utopie. On trouve parfois à ce genre quelques précédents antiques, notamment *La République* de Platon et *La Cité de Dieu* de saint Augustin (354-430). Toutefois, ces ouvrages demeurent plus près du mythe ou du traité de bon gouvernement. L'utopie naît vraiment à l'époque moderne, comme critique sociale et projet révolutionnaire. *Utopia* de Thomas More (1478-1535) est publiée en 1516, soit, de façon significative, au début de la Renaissance. L'ouvrage marque la sécularisation du millénarisme, le mal devenant un problème social à résoudre ; avec More, on sort de l'éternité médiévale pour adopter une conception de l'Histoire comme processus orienté. C'est aussi le début des grandes découvertes : les utopistes se compareront volontiers à Christophe Colomb, qui a inventé un monde nouveau.

L'utopie a essentiellement trois fonctions, nous disent les spécialistes.

– La première est de divertir son lecteur. Ces récits ont un côté « monde perdu » : ils se situent dans des endroits coupés du reste du monde, auxquels on accède après un long voyage

© Lextenso, 2026

et de pénibles épreuves. Ils montrent aussi des réalités radicalement différentes de celles que nous connaissons, au point de pencher parfois vers les contes de fées. Thomas More reprend ainsi le thème médiéval du monde à l'envers : le fleuve de son île s'appelle anhydre, c'est-à-dire « absence d'eau », etc.

– L'utopie a ensuite une fonction normative. Elle est la société parfaite, où tout est réglé dans les moindres détails, d'où la profusion de chiffres qui caractérise ces récits et les rend souvent un peu ennuyeux. Le mot « utopie » vient d'*a-topos*, c'est-à-dire le lieu qui n'existe nulle part, mais il connote aussi *eu-topos*, c'est-à-dire le lieu du bonheur.

– Enfin, l'utopie a une fonction de critique sociale. Le récit de Thomas More est aussi une satire, une dénonciation de la réalité de son temps. L'île imaginaire est divisée en 54 cités, comme l'Angleterre de l'époque est divisée en 54 comtés. La capitale s'appelle Amaurote, c'est-à-dire la ville brouillard, ce qui rappelle évidemment Londres, etc. La transposition est donc transparente. Surtout, More dénonce le mouvement contemporain des enclosures, caractéristique des débuts du capitalisme. Il s'agit de l'appropriation des terrains collectifs ou « communs » par les propriétaires privés, notamment la noblesse et le clergé, au détriment des plus pauvres, qui n'ont pas d'autres moyens de ressources. Un passage de *L'Utopie* en particulier est devenu célèbre, notamment après que Marx l'a popularisé : « Les troupeaux innombrables de moutons couvrent aujourd'hui toute l'Angleterre. Ces bêtes, si douces, si sobres partout ailleurs, sont chez vous tellement voraces et féroces qu'elles mangent même les hommes, et dépeuplent les campagnes, les maisons et les villages. En effet, sur tous les points du royaume, où l'on recueille la laine la plus fine et la plus précieuse, accourent, pour se disputer le terrain, les nobles, les riches, et même de très saints abbés. […] Ils enlèvent de vastes terrains à la culture, les convertissent en pâturages, abattent les maisons, les villages, et n'y laissent que le temple, pour servir d'étable à leurs moutons. Ils changent en déserts les lieux les plus habités et les mieux cultivés. »

L'Utopie de More est immédiatement un *best-seller*. Rabelais (1483-1553), francise le terme et crée sa propre utopie, particulièrement libérale, l'abbaye de Thélème, dans *Gargantua*, en 1534. D'autres auteurs suivent cette veine. Parmi les utopies les plus célèbres, on peut citer *La Cité du Soleil* de Tommaso Campanella (1568-1639), en 1623 ; *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon (1561-1626), en 1627 – c'est la première utopie scientiste, qui présente une société dans laquelle la technique règle tous les problèmes et où la nature est entièrement maîtrisée par l'homme ; le *Télémaque* de Fénelon (1651-1715), en 1699 ; *L'Arcadie* de Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814), en 1781.

La fortune littéraire et politique de l'utopie atteint toutefois son apogée au XIX^e^ siècle, en même temps que la croyance au progrès. Pour Alphonse de Lamartine (1790-1869), « les utopies ne sont que des vérités prématurées », tandis que Victor Hugo (1802-1885) estime que « les utopies sont les vérités de demain ». Les socialistes dits « utopiques » – c'est Marx et Engels qui leur ont accolé cette épithète péjorative – apparaissent comme une succession de « prophètes », de Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825) à Auguste Comte (1798-1857) en passant par Robert Owens (1771-1858), Charles Fourier (1772-1837) et Étienne Cabet (1788-1856). Dans *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*, paru en 1829, Charles Fourier, qui se proclame aussi « le messie de la raison », revendique d'ailleurs l'analogie : « Jean-Baptiste a été le prophète précurseur de Jésus, j'en suis le prophète post-curseur, annoncé, et complétant son œuvre de réhabilitation des hommes, dans la partie industrielle seulement. » On apprécie la modestie finale.

© Lextenso, 2026

4. Enfin, l'imagination se trouve en grande partie à l'origine du prestige qui entoure les bénéficiaires du pouvoir

Pour revenir à la réalité politique concrète, le monde du pouvoir fait rêver. Il suscite l'engouement au-delà de ses attraits réels, beaucoup plus minces qu'on ne le croit en général. Il s'accompagne toujours d'une part d'illusion et ne peut sans doute se maintenir s'il ne suscite pas un minimum de rêve chez les sujets ou les citoyens. Comme le note Pascal (1623-1662) dans ses *Pensées*, parues en 1670, dans un fragment consacré à « l'imagination » : « Qui dispense la réputation, qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, aux grands, sinon cette faculté imaginante. Toutes les richesses de la terre [sont] insuffisantes sans son consentement. […] Nos magistrats ont bien connu ce mystère. Leurs robes rouges, leurs hermines dont ils s'emmaillotent en chats fourrés, les palais où ils jugent, les fleurs de lys, tout cet appareil auguste était fort nécessaire, et si les médecins n'avaient des soutanes et des mules, et que les docteurs n'eussent des bonnets carrés et des robes trop amples de quatre parties, jamais ils n'auraient dupé le monde qui ne peut résister à cette montre si authentique. S'ils avaient la véritable justice, et si les médecins avaient le vrai art de guérir, ils n'auraient que faire de bonnets carrés. […] Nous ne pouvons pas seulement voir un avocat en soutane et le bonnet en tête sans une opinion avantageuse de sa suffisance. L'imagination dispose de tout ; elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du monde. »

Dans une veine proche, les *Trois Discours sur la condition des grands* de Pascal sont un appel rationnel à laisser de côté l'imagination, qui est dénoncée comme trompeuse. On y trouve la célèbre distinction entre les « grandeurs d'établissement », qui ne sont finalement que songes, et les « grandeurs naturelles ». Aujourd'hui encore, on trouverait sans peine à illustrer la fascination qu'exercent le pouvoir et ses détenteurs sur les simples citoyens. Même les moins ambitieux sont sensibles au « charisme de la fonction », pour parler cette fois comme le sociologue Max Weber (1864-1920), qui entoure les responsables politiques[1].

Transition : Le rêve n'est pas absent de la politique, même contemporaine, car le pouvoir a toujours besoin de mystère, de distance, de mise en scène. Aujourd'hui encore, la dimension symbolique du pouvoir n'a pas disparu, qui nourrit les rêves ou les fantasmes des citoyens. Toutefois, celle-ci s'est beaucoup réduite et elle ne fonde plus l'obéissance politique.

B. À l'inverse, les démocraties représentatives n'accordent plus guère de place au rêve en politique

1. Avec les démocraties modernes, les critères de la domination changent au profit du respect de règles rationnelles, qui excluent en principe l'imagination

Dans le troisième chapitre de son ouvrage *Économie et société*, paru en 1921, Max Weber (1864-1920) distingue trois types de dominations[2]. Celle qui correspond le plus à notre régime politique démocratique est la « domination rationnelle-légale », qui repose sur la croyance en la légalité des règlements adoptés. Quatre caractéristiques lui sont attachées : les règles sont adoptées

1. Voir le chapitre 9, « L'homme providentiel ».

2. Pour une présentation de ces trois types de domination, voir le chapitre 26, « Faut-il craindre le populisme ? », II, A, 1.

© Lextenso, 2026

rationnellement, c'est-à-dire qu'elles sont approuvées par le peuple ou ses représentants selon une procédure fixe et déterminée ; les lois sont formulées de façon abstraite et impersonnelle ; le détenteur du pouvoir est lui aussi soumis au droit ; les gouvernés obéissent aux règles qui organisent la fonction de détenteur du pouvoir et non à sa personne. À l'évidence, ce type de régime est solide et conforme à un certain idéal de la raison. Il est cependant moins séduisant : l'imaginaire, le sacré, le merveilleux en sont exclus, au moins en principe. Les citoyens, cette fois, sont parfaitement éveillés, au risque d'une certaine lassitude.

De façon significative, Max Weber est aussi celui qui, dans *Le Savant et le politique*, en 1919, oppose, dans la pratique du métier politique, l'éthique de conviction à l'éthique de responsabilité : « Il est indispensable que nous nous rendions clairement compte du fait suivant : toute activité orientée selon l'éthique peut être subordonnée à deux maximes totalement différentes et irréductiblement opposées. Elle peut s'orienter selon l'éthique de la responsabilité [*verantwortungsethisch*] ou selon l'éthique de la conviction [*gesinnungsethisch*]. Cela ne veut pas dire que l'éthique de conviction est identique à l'absence de responsabilité et l'éthique de responsabilité à l'absence de conviction. Il n'en est évidemment pas question. Toutefois il y a une opposition abyssale entre l'attitude de celui qui agit selon les maximes de l'éthique de conviction – dans un langage religieux nous dirions : "Le chrétien fait son devoir et en ce qui concerne le résultat de l'action il s'en remet à Dieu" –, et l'attitude de celui qui agit selon l'éthique de responsabilité qui dit : "Nous devons répondre des conséquences prévisibles de nos actes." […] Lorsque les conséquences d'un acte fait par pure conviction sont fâcheuses, le partisan de cette éthique n'attribuera pas la responsabilité à l'agent, mais au monde, à la sottise des hommes ou encore à la volonté de Dieu qui a créé les hommes ainsi. Au contraire le partisan de l'éthique de responsabilité comptera justement avec les défaillances communes de l'homme (car, comme le disait fort justement Fichte, on n'a pas le droit de présupposer la bonté et la perfection de l'homme) et il estimera ne pas pouvoir se décharger sur les autres des conséquences de sa propre action pour autant qu'il aura pu les prévoir. Il dira donc : "Ces conséquences sont imputables à ma propre action." ». Aujourd'hui, l'éthique de responsabilité est la plus valorisée, pour des raisons qui tiennent à l'évidence aux circonstances historiques.

2. L'expérience du XXe siècle a discrédité l'idée même de l'utopie, les rêves des idéologues s'étant transformés en cauchemars pour les peuples

Les critiques dont fait l'objet l'utopie, comme genre littéraire et comme projet politique, sont anciennes. On lui a reproché, logiquement, son manque de réalisme. D'une façon qui nous semble paradoxale aujourd'hui, cette critique a été portée par le marxisme, qui ne se voulait pas utopique, mais scientifique – on n'est toujours l'utopiste de l'autre, de même qu'on est toujours l'idéologue de l'autre. Friedrich Engels (1820-1895) dénonce ainsi les socialistes concurrents de son temps – Saint-Simon, Fourier, Robert Owens, Cabet – comme fantasques et immatures. Pour lui, leurs théories représentent tout au plus une étape nécessaire, désormais dépassée, dans l'avènement du matérialisme historique. Il oppose aux utopies des premiers temps le socialisme scientifique, c'est-à-dire le sien. Ainsi écrit-il dans *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, en 1880 : « À l'immaturité de la production capitaliste, à l'immaturité de la situation des classes, répondit l'immaturité des théories. […] Ces nouveaux systèmes sociaux étaient d'avance condamnés à l'utopie. Plus ils étaient élaborés dans le détail, plus ils devaient se

© Lextenso, 2026

perdre dans la fantaisie pure. Cela une fois établi, ne nous arrêtons pas un instant de plus à cet aspect qui appartient maintenant tout entier au passé. Que des regrattiers livresques épluchent solennellement des fantaisies qui ne sont plus aujourd'hui que divertissantes ; laissons-les faire valoir la supériorité de leur esprit posé en face de telles "folies". […] Le socialisme est devenu une science, qu'il s'agit maintenant d'élaborer dans tous ses détails et ses connexions. »

Plus gravement encore, on a reproché à l'utopie de conduire à la tyrannie, voire au totalitarisme. De fait, le souci de planification des utopistes est parfois poussé jusqu'à l'absurde, au détriment des droits de l'individu. Dans *La Cité du Soleil* de Tommaso Campanella – un moine dominicain emprisonné pendant vingt-sept ans à la suite d'une conspiration –, dont le titre fait allusion à la Jérusalem terrestre, un gouvernement théocratique abolit la propriété pour mieux éradiquer l'égoïsme, oblige les individus à vivre dans des logements communautaires, organise régulièrement des guerres contre l'extérieur pour évacuer l'agressivité de la cité. La continence est exigée jusqu'à 19 ans pour les filles, jusqu'à 21 ans pour les garçons, et tous les sentiments amoureux sont bannis. Du reste, en dehors des lupanars, accessibles aux individus incapables de réfréner leurs pulsions, les relations sexuelles obéissent à un strict impératif de reproduction et sont réglées par des lois astrologiques. Elles ont lieu à heure fixe, et les partenaires « ne s'accouplent que digestion faite et après avoir prié », afin d'engendrer des enfants parfaitement sains de corps et d'esprit… Pour réaliser cette société, dit clairement Campanella, il faudra détruire l'ordre établi.

Dans la réalité, de même, toutes les tentatives de réalisation des utopies sont des échecs. Ainsi, Étienne Cabet (1788-1856) et ses disciples entreprennent de créer des « Icaries » au Texas et dans l'Illinois, mais les communautés se déchirent. De retour en France, les « Icariens » racontent les mauvais traitements qu'ils ont subis, ce qui discrédite le mouvement. De même pour les tentatives d'application des thèses de Charles Fourrier, dont la plus célèbre est le phalanstère de Guise, ou familistère, fondé dans l'Oise par l'industriel et philanthrope Jean-Baptiste Godin (1817-1888). Cet ensemble de logements communautaires présente certes des aspects très positifs : l'hygiène et le confort y règnent, avec l'eau courante ; on y trouve des bibliothèques, un théâtre, une école, une crèche ; cette politique sociale est d'ailleurs dénoncée par le patronat de l'époque. Toutefois, le phalanstère est marqué par un fort contrôle social : les contrevenants aux règles de propreté sont dénoncés par leurs voisins et écopent d'une sanction publique, exposée sur un tableau aux yeux de tous et qui peut aller jusqu'à l'exclusion.

Il faut enfin évoquer la faillite des régimes du « socialisme réel », le matérialisme historique ayant révélé à l'usage sa nature utopique, au plus mauvais sens du terme. Partout, les paradis politiques se sont transformés en enfers carcéraux. Or ces régimes avaient beaucoup fait rêver, y compris les meilleurs esprits, surtout en Occident. Les illusions de leurs thuriféraires ont été dénoncées par les plus lucides, tels Raymond Aron (1905-1983). Dans *L'Opium des intellectuels*, paru en 1955, celui-ci dénonce l'idolâtrie de l'histoire et l'aliénation des intellectuels, en quête d'une religion de substitution ; il souligne que la gauche est victime d'un certain nombre de mythes, dont les plus importants sont le « mythe de la gauche », le « mythe de la Révolution » et le « mythe du prolétariat ». Il faut toutefois attendre le tournant des années 1980 pour que les yeux se dessillent définitivement. L'historien François Furet (1927-1997) a bien analysé la longue persistance de cet aveuglement collectif dans *Le Passé d'une illusion*, paru en 1995.

Plus largement, on peut se demander si tous les projets radicaux de transformation rationnelle de la société nés à la Renaissance ou au Siècle des Lumières n'ont pas échoué, le rêve

© Lextenso, 2026

produisant mécaniquement le cauchemar, comme dans la gravure de Francisco de Goya (1746-1828), *Le Sommeil* – ou le Songe, en espagnol *sueño* – *de la raison engendre des monstres*, réalisée en 1797, qui fait partie des *Caprices*. Selon une interprétation, cette gravure, qui représente un artiste endormi sur le point d'être victime de monstres divers – hiboux, chauve-souris, chat noir, lynx –, placés dans la partie supérieure de la toile, se ressentirait des déceptions éprouvées par Goya face aux dérives sanglantes de la Révolution française. Quelques années plus tôt, en 1791, le thème du cauchemar avait déjà donné lieu à un brillant tableau du peintre britannique d'origine suisse Johann Heinrich Füssli (1741-1825), qui montre une femme endormie, courbée, avec un démon à face de singe sur la poitrine et une tête de jument non loin – jument en anglais se dit *mare*. Avec cette toile, Füssli est considéré comme l'un des précurseurs du romantisme.

Aussi, sur le plan littéraire, le XX^e^ siècle préfère nettement les contre-utopies – ou anti-utopies, ou dystopies – aux utopies si chères au XIX^e^ siècle. Ces œuvres pessimistes naissent du déclin de la croyance au progrès après la Première Guerre mondiale. Désormais, la technique suscite la crainte. Comme le note Aldous Huxley (1894-1963) dans une épigraphe au *Meilleur des mondes*, en 1932 : « Les utopies apparaissent comme bien plus réalisables qu'on ne le croyait autrefois. Et nous nous trouvons actuellement devant une question bien autrement angoissante : comment éviter leur réalisation définitive ? […] Les utopies sont réalisables. La vie marche vers les utopies. Et peut-être un siècle nouveau commence-t-il, un siècle où les intellectuels et la classe cultivée rêveront aux moyens d'éviter les utopies et de retourner à une société non utopique, moins parfaite et plus libre. » Trois ouvrages, bâtis sur des intrigues assez proches, dominent le genre : *Nous Autres* du Russe Eugène Zamiatine (1884-1937), écrit dès 1920 et qui a influencé tous les autres ; *Le Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley, paru en 1932 ; *1984* de George Orwell (1903-1950), publié en 1947. À chaque fois, il s'agit de la description angoissante de sociétés futuristes qui ont réussi à arrêter le temps au prix d'une suppression des libertés individuelles et de ce qui fait l'humanité de l'homme.

3. Plus largement, dans nos sociétés démocratiques et individualistes, toutes les transcendances sont condamnées au soupçon

Le philosophe français Claude Lefort (1924-2010) a défini la démocratie comme le « lieu vide du pouvoir ». Selon lui, la Révolution française a fait du pouvoir, auparavant occupé par une substance éternelle transcendant la simple existence physique des monarques, un « lieu vide », auquel peuvent se succéder, mais seulement pour un temps et au gré des élections, des groupes d'intérêt et d'opinion concurrents. Le pouvoir n'intègre plus aucun projet défini, aucun but, aucun plan ; il n'est qu'un ensemble d'instruments, mis temporairement à la disposition de ceux qui remportent la majorité.

En ce sens, il n'est donc pas étonnant que notre époque démocratique se méfie de tous les projets transcendants. C'est le cas de l'espérance révolutionnaire, que l'on a déjà évoquée, mais aussi, par exemple, du nationalisme, qui avait inspiré au peintre Édouard Detaille (1848-1912) en 1888 son tableau le plus célèbre, *Le Rêve*, aujourd'hui au musée d'Orsay – dans une plaine sinistre, les soldats vaincus de 1870 rêvent à leurs devanciers victorieux des guerres du Premier Empire, qui apparaissent dans la moitié supérieure de la toile. L'appel au rêve en politique suscite le dédain ou l'inquiétude. On ne croit plus que la politique puisse « changer la vie », comme en 1981. Certes, on observe parfois des bouffées d'enthousiasme, comme lors de la campagne de

© Lextenso, 2026

Barack Obama en 2012, fondée sur le thème de l'espoir – *hope* – et du possible – *Yes we can* –, mais l'élan retombe vite. Ce qui prédomine, c'est une indifférence dédaigneuse vis-à-vis des slogans et des engagements politiques, une abstention massive et des votes protestataires lors des élections. Nos contemporains pourraient reprendre à leur compte le vers de Lamartine (1790-1869), dans « Le Vallon » : « Mon cœur, lassé de tout même de l'espérance ».

La sociologie dite « individualiste » prend acte de ces évolutions. Dans *L'Ère du vide*, un ouvrage paru en 1984, Gilles Lipovetsky (né en 1944) souligne combien, confronté au déclin des « grands messages », l'individu se replie sur son bonheur privé. Narcisse est le roi de l'époque. « L'humanité peut-elle se passer de rêves, écrit-il. Les grandes utopies, scientistes ou politiques, sont épuisées ; nous n'avons plus foi en un avenir qui serait mécaniquement meilleur et plus juste. Il reste pour les individus l'espoir d'un mieux-être, la fête des sens, l'attente des beautés qui nous sortent de la grisaille du quotidien. »

Même l'utopie libérale a du plomb dans l'aile, au sens où plus personne ne croit en un dépérissement de l'État, comme celui qu'avait annoncé le libertarien Robert Nozick (1938-2002) dans *Anarchie, État et utopie*, en 1974, ou en l'avènement d'un monde libéré de ses contraintes grâce à internet et aux nouvelles technologies. Le désenchantement domine vis-à-vis du libéralisme économique comme de la technique. Les seules espérances qui subsistent sont individuelles : le succès et l'enrichissement personnels, voire la quête d'immortalité ou le refus transhumaniste du vieillissement, comme l'illustre Michel Houellebecq (né en 1956) dans son roman *Les Particules élémentaires* en 1998.

Transition : Comment fonder l'action collective dans un monde qui se défie tant des rêves politiques ?

II. Toutefois, le rêve demeurant indispensable pour mobiliser la collectivité et donner un sens à son action, la politique peut être vue comme l'art d'imaginer et construire un projet collectif

A. L'idéal seul permet à la société de se projeter dans l'avenir

1. Le « désenchantement du monde » alimente aujourd'hui l'apathie des citoyens

Notre époque est celle du « désenchantement du monde », selon l'expression forgée par Max Weber dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, en 1905. Au sens strict, la formule désigne le recul des croyances religieuses ou magiques comme facteurs d'explication du monde. Dans une acception plus large, elle recouvre le sentiment diffus d'une perte de sens, voire d'un déclin des valeurs censées participer à l'unité harmonique du monde des hommes, comme la religion et les idéaux politiques et moraux, entre autres. Suivant les auteurs, le désenchantement peut être connoté positivement, comme une sortie du monde de la superstition, ou bien négativement, comme une rupture avec un passé harmonieux, rassurant et solidaire. Dans *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, 1995, Marcel Gauchet (né en 1946) s'attache quant à lui surtout au recul du fait religieux à partir de l'époque moderne.

On trouve chez Weber une autre image intéressante, celle de la « cage de fer » – ou d'acier, selon les traductions –, comme métaphore de la modernité, à la fin de *L'Éthique protestante et*

© Lextenso, 2026

l'esprit du capitalisme. Cette cage symbolise la rationalité. Elle sert d'ailleurs jusqu'à un certain point les intérêts des agents : il est difficile de s'y opposer sans aller aussi contre ses propres intérêts, du moins dans un premier temps. Toutefois, elle signifie aussi l'intériorisation de la contrainte, le dépérissement de l'imagination, le rétrécissement de l'horizon des individus, qui ne peuvent plus concevoir de projet transcendant et acceptent avec résignation la réalité qui leur est offerte. Naturellement, la place prise dans le monde contemporain par la technique, véritable processus sans sujet, ne fait qu'accentuer cette tendance.

2. Or l'absence de projet collectif mobilisateur semble condamner notre société au présentisme

Des auteurs comme Pierre-André Taguieff (né en 1946) dans *L'Effacement de l'avenir* ou Zaki Laïdi dans *Le Sacre du présent*, deux ouvrages parus en 2000, déplorent que l'individu contemporain vive d'abord dans l'instant. Ils dénoncent le déclin de la croyance au progrès. Ils critiquent l'abandon de tout projet collectif de société, après 1989 et la chute du mur de Berlin, qui a discrédité toute forme d'utopie. Et de fait, jamais nos démocraties n'ont semblé plus court-termistes. La réflexion de long terme, pourtant la plus rentable, se voit sans cesse repoussée à plus tard, au profit des exigences immédiates[3].

Pour autant, ce monde privé d'avenir n'est pas un monde insouciant. Bien au contraire, il est confronté, comme peut-être jamais auparavant, à l'imprévisible, à l'indéterminé, à l'incertain. Le futur est plus que jamais aléatoire. En effet, dès lors que nous n'envisageons plus l'avenir comme une promesse ou une attente, celui-ci devient une menace, dont, qui plus est, nous nous sentons nous-mêmes responsables. L'avenir n'est plus tissé de promesses, mais de risques. Comme l'écrit Zaki Laïdi, « le projet se transmute en précaution ». Le pessimisme qui imprègne nos sociétés n'aurait pas d'autre origine. D'où peut-être aussi le succès populaire que rencontrent les philosophies an-historiques, comme le stoïcisme, l'épicurisme et le bouddhisme.

3. Par ailleurs, l'utopie peut exprimer une demande de justice

On peut tenter une réhabilitation partielle et raisonnée de l'utopie, en insistant sur sa fonction de critique sociale. Au cœur de l'utopie se trouve en effet la quête de la justice. L'utopie fait réfléchir : elle montre que le véritable monde à l'envers, ce n'est peut-être pas celui qui est décrit dans ses récits fantaisistes, mais celui qui existe *hic et nunc ;* ainsi Thomas More soutient-il que, dans l'Angleterre de son temps, les « moutons mangent les hommes », loin de l'image pacifique qui s'attache en général à ces animaux.

En imaginant les conséquences concrètes de certaines réformes ambitieuses, l'utopie aussi peut être un laboratoire du changement social. C'est du moins la thèse défendue par le philosophe allemand Ernst Bloch (1885-1977) dans *Le Principe espérance*, publié en 1954-1959. Dans cet ouvrage complexe, parfois daté, notamment par la polémique qu'il entretient avec le marxisme orthodoxe, Ernst Bloch défend la nécessité de l'utopie, qui, à ses yeux, n'a rien d'une forme d'aliénation. Pour lui, l'utopie permet de repenser l'histoire, l'expérience utopique étant l'occasion d'une authentique prise de conscience : « La vie de tous les hommes est sillonnée de

3. Voir le chapitre 14, « Le règne de l'urgence ».

© Lextenso, 2026

rêves éveillés entre lesquels, certes, entre une part de fuite insignifiante, alanguissante aussi, dont les imposteurs savent tirer parti. Mais il s'y trouve autre chose, qui stimule, qui empêche que l'on s'accommode à l'existant néfaste et que l'on renonce. Cette autre partie a l'espoir pour noyau et elle peut être instruite. […] La catégorie de l'utopie possède donc, à côté de son sens habituel et justement dépréciatif, cet autre sens qui, loin d'être nécessairement abstrait ou détourné du monde, est au contraire centralement préoccupé du monde : celui du dépassement de la marche naturelle des événements. » Pour Ernst Bloch, l'utopie permet de définir l'être comme une instance tournée vers une fin, à partir de laquelle il prend son sens. Elle est indissociable de l'espérance enracinée dans la nature humaine. Il suffirait d'éclairer les hommes, pour qu'ils imaginent des utopies positives.

C'est contre ce « principe espérance » que Hans Jonas (1903-1993) a écrit son *Principe responsabilité* en 1979. À l'évidence, aujourd'hui, entre les partisans de la précaution et ceux de l'audace, la réflexion collective et les politiques publiques balancent.

Transition : Il n'est sans doute pas possible de se passer d'un idéal régulateur, lui-même nourri par l'imaginaire. Toutefois, on n'acceptera pas bien sûr n'importe quel rêve.

B. La politique peut donc être définie comme l'art de choisir les rêves qui valent d'être défendus

1. De toute façon, une politique purement rationnelle serait sans doute une illusion

Il est vain de vouloir évacuer toute forme d'imaginaire de l'action publique. Ainsi, les acteurs politiques eux aussi, rêvent. Ils ont d'abord besoin de croire en l'efficacité de leur action, pour lui donner un sens : sans doute faut-il une part d'illusion pour être vraiment un homme d'action, ce qui expliquerait en partie l'insuccès des théoriciens et des intellectuels en politique. Toutefois, leurs efforts sont peut-être largement illusoires, surtout quand leur marge de manœuvre est limitée, et leurs succès sont peut-être très précaires. Comme l'écrit William Shakespeare (1564-1616) à l'acte IV de *La Tempête*, « *We are such stuff as dreams are made on and our little life is rounded with a sleep* », c'est-à-dire : « Nous sommes faits de l'étoffe de nos rêves, et notre petite vie est entourée de sommeil ». Cette pièce, qui a fait l'objet de bien des interprétations, souligne avant tout l'insignifiance de l'action humaine, dans une perspective pessimiste.

En ce sens, elle doit être rapprochée d'une autre œuvre marquée par l'esthétique baroque, *La Vie est un songe* de Calderón de la Barca (1600-1681), écrite en 1635. La tirade la plus célèbre de cette dernière pièce, prononcée à l'acte II par Sigismond, le principal personnage, dénonce l'irréalité du monde et les illusions des détenteurs du pouvoir : « […] nous sommes dans un monde si étrange que vivre n'est que rêver, et que l'expérience m'enseigne que l'homme qui vit rêve ce qu'il est, jusqu'au moment où il s'éveille. Le roi rêve qu'il est roi, et vivant dans son illusion, il commande, il dispose, il gouverne. Et ces ovations qu'il reçoit et qui ne lui sont que prêtées, s'inscrivent dans le vent et en cendres la mort les change, cruelle infortune ! Et que l'on veuille encore régner, quand il faut finir par s'éveiller dans le sommeil de la mort ! Le riche rêve de sa richesse qui lui donne tant de soucis ; le pauvre rêve qu'il subit sa misère et sa pauvreté. Il rêve, celui qui commence à s'élever ; il rêve, celui qui s'agite et sollicite ; il rêve, celui qui offense et outrage. Dans ce monde, en conclusion, chacun rêve ce qu'il est, sans que personne s'en rende compte. Moi, je rêve que je suis ainsi, chargé de ces fers, et j'ai rêvé que je me voyais dans une

© Lextenso, 2026

autre condition plus flatteuse. Qu'est-ce que la vie ? – Une fureur. Qu'est-ce que la vie ? – Une illusion, une ombre, une fiction, et le plus grand bien est peu de chose, car toute la vie est un songe, et les songes mêmes ne sont que songes. »

Enfin, au-delà des illusions et croyances dont ils se bercent, les politiques sont également traversés de passions, au premier rang desquelles figurent bien sûr l'ambition et le goût du pouvoir. Le film *L'Exercice de l'État*, de Pierre Schoeller (né en 1961), sorti sur les écrans en 2011, s'ouvre sur un rêve énigmatique – une femme nue et un crocodile dans un salon lambrissé –, censé traduire l'imaginaire d'un ministre de la République…

À l'échelle collective, aussi, des mythes naissent régulièrement, même en démocratie. Quel que soit leur degré de rationalité, les sociétés les sécrètent, en quelque sorte spontanément. C'est du moins ce qu'affirme l'historien Raoul Girardet (1907-2013). Dans *Mythes et mythologies politiques*, paru en 1986, celui-ci montre que les mythes politiques – définis à la fois comme des fables, comme des facteurs de mobilisation collective et comme des modes particuliers de discours, semblables au rêve – apparaissent dans les périodes critiques, dans les moments de crise d'identité, de malaise lié aux mutations de la société et du mode de vie. La naissance du mythe peut donc être interprétée comme le signe d'un dérèglement de la société : en effet, en temps normal, les cérémonies et autres fêtes collectives suffisent à satisfaire l'imaginaire. C'est lorsque les tensions internes croissent que le mythe devient nécessaire, l'imaginaire réagissant contre des changements et un désenchantement au sens weberien, qu'il ressent comme une agression. Plus précisément, Raoul Girardet distingue et illustre d'exemples littéraires et historiques variés quatre thèmes – la conspiration, le sauveur, l'âge d'or, l'unité –, qui sont, au fond, quatre exemples tendant à montrer l'importance fondamentale de l'imaginaire dans l'évolution des idées politiques et de la société.

2. Le « gouvernement des choses » apparaît comme une utopie peu démocratique

Le socialiste utopique Claude-Henri de Saint-Simon est l'auteur de la formule : « Il faut remplacer le gouvernement des hommes par l'administration des choses », qui correspond peu ou prou, aujourd'hui, à l'idéologie de la fin des idéologies.

Selon certains, les sociétés se gouverneraient mieux toutes seules, par le seul exercice de la raison. Une telle idée est liée à une croyance très forte en l'efficacité de la technique et des méthodes dites « de gouvernance », inspirées du monde de l'entreprise. Pour le philosophe et linguiste Jean-Claude Milner (né en 1941), auteur de *Politique des choses*, en 2005, « depuis le XIX^e^ siècle au moins, on en tombe d'accord : le gouvernement des êtres parlants est décidément une affaire trop sérieuse pour qu'on la confie aux êtres parlants. Mieux vaudrait le confier aux choses. Elles se gouvernent toutes seules ; pourquoi ne gouverneraient-elles pas les hommes ? Le politique le plus sage serait alors celui qui explique ce que veulent les choses ; l'expert le plus sérieux se bornerait à traduire ce qu'elles disent silencieusement ; la stratégie la plus prometteuse se donnerait pour programme la transformation acceptée des hommes en choses. Un mot résume ces croyances : évaluation. Longtemps anodin, il désigne aujourd'hui un ensemble de pratiques nouvelles et menaçantes. À chaque étape, l'évaluation met en place les procédures propres à instaurer l'absolu gouvernement des choses. Non seulement, elle saisit les hommes dans leurs activités extérieures – évaluer les conduites, les résultats, les productions –, mais

© Lextenso, 2026

elle prétend sonder les profondeurs de l'intime. Aujourd'hui, on se prépare à évaluer les sujets comme sujets. À les frapper pour toujours du sceau de l'inerte. Plus radicalement qu'aucun de ses prédécesseurs, l'homme de l'évaluation est devenu chose, la dernière des choses, la plus passive d'entre elles, le jouet de toutes les forces qui passent. » Naturellement, il s'agit là d'une utopie particulièrement pernicieuse.

Dans ce contexte, insister sur le rêve, c'est remettre l'homme et sa liberté au centre. C'est résister à la technique toute-puissante et tenter de revitaliser la démocratie, contre les experts et les spécialistes de toute nature. C'est aussi réhabiliter la politique, qui ne saurait se réduire à un calcul ou à une gestion rationnelle. Comme le soulignait le philosophe Cornélius Castoriadis (1922-1997) dans *L'Institution imaginaire de la société*, en 1975 : « La politique est une pratique créatrice […] Elle n'est pas déductible d'une philosophie ou d'un savoir, pas plus qu'elle n'est réductible aux déterminismes historiques, économiques, biologiques, psychologiques, sociaux, elle ne doit pas être simple agence d'accommodation avec l'ordre existant. [la tâche de la politique est de] créer des institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à l'autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société. »

3. Dès lors, il faut chercher à mobiliser les citoyens autour de projets fédérateurs

Il n'y a pas d'histoire humaine sans enthousiasme collectif, donc sans une part de rêve. Dans *L'Étrange défaite*, l'historien Marc Bloch (1886-1944) a des formules célèbres sur ce thème : « Il est deux catégories de Français qui ne comprendront jamais l'histoire de France, ceux qui refusent de vibrer au souvenir du sacre de Reims ; ceux qui lisent sans émotion le récit de la fête de la Fédération. Peu importe l'orientation présente de leurs préférences. Leur imperméabilité aux plus beaux jaillissements de l'enthousiasme collectif suffit à les condamner. Dans le Front populaire – le vrai, celui des foules, non des politiciens – il revivait quelque chose de l'atmosphère du Champ-de-Mars, au grand soleil du 14 juillet 1790. Malheureusement, les hommes dont les ancêtres prêtèrent serment sur l'autel de la patrie avaient perdu contact avec ces sources profondes. Ce n'est pas un hasard si notre régime, censément démocratique, n'a jamais su donner à la nation des fêtes qui fussent véritablement celles de tout le monde. »

Au-delà des fêtes civiques évoquées par l'historien, cette mobilisation passera par le discours, qui demeure au cœur de l'action politique. Il existe en effet une forte parenté entre le rêve et le discours, d'autant que, comme l'a montré Freud (1856-1939), l'inconscient est structuré comme un langage. Cette parenté apparaît au grand jour dans le célèbre discours « *I Have a dream* » de Martin Luther King (1929-1968), prononcé devant le Lincoln Mémorial de Washington le 28 août 1963 : « Je vous le dis aujourd'hui, mes amis, bien que, oui bien que nous ayons à faire face aux difficultés d'aujourd'hui et de demain, *je fais pourtant un rêve*. C'est un rêve profondément ancré dans le rêve américain. »

Notre société aujourd'hui manque cruellement d'un tel projet collectif. Il importe aux dirigeants de l'avenir de lui en fournir un. Certes, un monde « désenchanté » a de bons côtés ; *a contrario*, un univers « enchanté » est un univers de sortilèges et de magiciens. Néanmoins, il ne faut ne pas se contenter de cette vision négative du bonheur et de l'action politique. Les causes à défendre ne manquent pas, de l'Europe fédérale ou de la Nation jusqu'à la paix perpétuelle,

© Lextenso, 2026

en passant par le développement économique et social, la protection de la nature, la défense de la beauté du monde, le renouveau de la fraternité et le réinvestissement du projet républicain. Il appartiendra aux élus de faire des choix.

Conclusion

Certes, il faut toujours préférer l'homme à l'idée que l'on s'en fait. Certes, le rêve revient à faire passer l'incertain avant le probable et l'utopie le lointain avant le proche. Il n'en reste pas moins que la politique ne peut se passer du rêve. Même si elle l'évacue par principe, il revient subrepticement, par exemple sous le masque d'un gouvernement des choses, qui n'est en réalité qu'une nouvelle et dangereuse utopie. Les sociétés ont besoin de transcendance ; elles en recréent quoi qu'il arrive. Autant leur en offrir une qui soit acceptable, enrichissante et conforme à l'idéal de la raison.

Ce constat ne signifie pas que la politique doive s'établir dans l'illusion. Le rêve est au point de départ, pas à l'arrivée. Il donne l'impulsion, et le réalisme fait le reste. Même la raison la plus austère a peut-être besoin d'un désir à sa source. Enfin, le rêve n'est pas nécessairement grandiose. Il arrive que le réformisme aussi fasse rêver. Comme le disait dans ses *Pensées* Marc Aurèle, empereur romain et philosophe stoïcien du deuxième siècle : « N'espère pas la *République* de Platon, mais soit content si une petite chose progresse, et réfléchis au fait que ce qui en résulte n'est précisément pas une petite chose. »

© Lextenso, 2026