

# Appartenance politique et appropriation identitaire : la question de l'esthétique

CHRISTINE SERVAIS

## Résumé

*L'article tente de définir, de distinguer et d'analyser les relations entre deux modes du rapport au collectif qui apparaissent fréquemment mêlés dans le discours politique : l'appartenance, qui est affaire de légitimité et l'appropriation, qui est affaire d'identité. Ce sur quoi porte l'attention est le sens que peut donner le destinataire de ce discours au collectif qui lui est ainsi proposé. Pour ce faire, on veut montrer que le point de vue esthétique, parce qu'il pose la question du sens pour un destinataire ainsi que celle de la communicabilité du jugement, doit être intégré à l'analyse du politique si l'on veut décrire tous les modes de rapport au collectif proposés par le politique, de la communauté réelle fermée sur elle-même à la communauté universelle idéale, toujours à venir.*

*Mots-clés : Communauté ; universalité ; beau/sublime ; consensus ; différend ; destinataire.*

Si la sémiotique politique a pour enjeux de rendre intelligible le sens de la médiation (rapport singulier/collectif) et d'interroger l'appartenance en termes de sens et non pas de faits, cela signifie qu'elle doit pouvoir critiquer les liens complexes qui s'établissent notamment, s'agissant du politique, entre l'appartenance au collectif et l'appropriation identitaire de ses normes. L'appartenance peut être considérée comme relevant du droit ; l'appropriation suppose pour sa part un investissement imaginaire. L'appartenance est affaire de légitimité ; l'appropriation d'identité. Il nous semble que les liens entre ces deux modes du rapport au collectif, entre ces deux types de médiations, sont de plus en plus serrés, et qu'il est important de tenter de les distinguer. Définir, distinguer ces deux types de médiation et analyser leurs relations autorise une lecture des textes politiques ou médiatiques qui met en évidence la relation qu'ils entretiennent

avec leur destinataire et en particulier le sens que celui-ci peut donner à cette relation. Du coup, on peut alors décrire la nature du collectif engagé par la médiation. C'est ce que nous nous proposons de faire ici, en revenant notamment sur le débat Habermas/Lyotard qui oppose consensus et différend. L'existence même de ce débat montre en effet que la communauté doit faire l'objet d'une interprétation et que cette interprétation touche précisément à la question du sens et de sa légitimité. Il se trouve par ailleurs que ce débat, à l'époque confiné dans la sphère philosophique, révèle aujourd'hui ses enjeux sur la place publique, où le discours politique semble fatalement confronté à la question des communautés, de leurs rapports possibles/impossibles, tandis que les communications de masse et les échanges planétaires inclinent à concevoir l'existence d'une seule communauté affrontée à elle-même.

Mais il faut également relever que, si la spécificité de la sémiotique politique est d'ajouter à la seule dimension symbolique du langage celle, pratique, de l'engagement, c'est aussi d'une certaine manière, et ce depuis la *Critique de la Faculté de juger*, l'enjeu de l'esthétique. Certes la nature de l'engagement diffère, mais non celle de son enjeu dès lors que, selon Arendt par exemple, la faculté de juger est une faculté spécifiquement politique, et que le jugement est ce qui « rend capable de s'orienter dans le domaine public, le monde commun » (1972 : 282). Pour la philosophe, ce qui est en jeu, dans l'art comme dans le politique, c'est l'appartenance à un monde commun. Aborder l'appartenance politique par le biais de l'esthétique peut donc se révéler d'un certain intérêt quant à la nature de cet engagement du destinataire et du destinataire dans un collectif qui les dépasse mais qui d'une certaine manière (mais laquelle?) les représente. On peut considérer en effet que l'engagement du destinataire dans la médiation témoigne du sens qu'il donne à la relation à l'autre et au collectif. De ce point de vue, la question de la communauté n'est autre que la question du sens et de sa possibilité.

L'hypothèse que nous formulons ici est que le mode de rapport à l'autre qui est proposé par le politique aujourd'hui tend à confondre appartenance et appropriation, et c'est l'esthétique qui, parce qu'elle suppose un engagement de la part du destinataire, est appelée à cette fonction. En somme, il s'agirait de revenir, grâce à ces deux outils conceptuels, à la question de l'esthétisation du politique qui préoccupait tant Benjamin et dont témoigne, par exemple, son questionnement récurrent et inachevé sur la disparition/le retour de l'aura. Mais pour les mêmes raisons l'esthétique nous fournit d'autre part un cadre disciplinaire qui doit permettre d'évaluer l'un par l'autre les processus d'appartenance et d'appropriation. L'appartenance peut-elle, en particulier aujourd'hui, ne pas s'enraciner dans l'appropriation, et à quelles conditions?

### 1. Narratif et délibératif

Dans *Le Différend*, Jean-François Lyotard reprend la réflexion sur la narration qu'il avait déjà abordée dans *La Condition postmoderne*. Il distingue notamment le genre narratif du genre délibératif. Le premier est attaché à la communauté de nom, le second à la communauté humaine, et se réfère à une forme sinon d'universalité, du moins de transnationalisme :

La nation, pour autant qu'elle est une communauté, doit pour l'essentiel sa consistance et son autorité à des traditions de noms et de récits... Sa légitimité ne doit rien à l'idée d'humanité, et tout à la perpétuation de récits d'origine par le moyen de narrations répétées. C'est ce que les Droites ne cessent de faire valoir. Les Gauches accèdent à un contre-récit, une histoire de l'humanité tout entière, le récit de son émancipation, de portée internationale, sans racines populaires, cosmopolite. Mais elles sont toujours accusées de ruiner la patrie, et toujours condamnées à la sauvegarder quand même, parce que l'autorisation par les mythes, immanente (pays profond), ne cède pas à celle qui recourt à la méta-norme idéelle, transcendante (droits de l'homme). (Lyotard 1983 : 213)

La faiblesse du genre de discours délibératif est que le différend entre les genres s'y expose. A la différence de la narration, où tous les enjeux (convaincre, faire savoir, faire croire, décider etc.) sont fondus et dont la force est dans l'assemblage de tous les genres de discours, dans l'oubli des différends, le genre délibératif se laisse décomposer, laisse voir dans ses enchaînements « les abîmes qui séparent les genres de discours entre eux et même les régimes de phrases entre eux, et qui menacent le 'lien social' » (Lyotard 1983 : 216-217). Son unité ne peut venir que de la réponse incertaine à la question du « devoir-être. » Le genre narratif ne pose pas cette question : il présuppose au contraire et re-fonde chaque fois à nouveau l'identité immanente et achevée de la communauté qu'il tisse autour de ses noms propres. La particularité de la narration est que sa légitimation (et donc aussi la légitimité du récit, et des normes qu'il comporte) est d'ordre pragmatique : « Les postes narratifs (destinateur, destinataire, héros) sont ainsi distribués que le droit d'occuper l'un, celui du destinataire, se fonde sur le double fait d'avoir occupé l'autre, celui du destinataire, et d'avoir été, par le nom que l'on porte, déjà raconté par le récit, c'est-à-dire placé en position de référent diégétique d'autres occurrences narratives » (Lyotard 1969 : 40). C'est ainsi que, pour Lyotard, la force identificatoire du mythe réside dans le dispositif pragmatique de permutation des narrateurs, narrataires et référents. Dès lors qu'il est instrumentalisé par une politique, c'est-à-dire raconté par une instance qui n'est pas « narrative-mythique, » dit enfin le philosophe (1983 : 219), le mythe

devient « une politique de la communauté comme politique de l'humanité, une politique de l'origine réelle comme politique du futur idéal. »<sup>1</sup> A l'inverse la communauté universelle ne peut se raconter dans le genre narratif, car les différents noms devraient être acceptés par tous les destinataires, en sorte qu'ils puissent à leur tour occuper le poste de destinataire. Et, constate l'auteur, l'universalisation des instances narratives ne peut se faire sans conflit, car les différentes narrations sont opaques les unes aux autres, et le litige sur les noms qui en résulterait ne pourrait être tranché par aucun tribunal.

A travers ces deux derniers exemples : l'impossibilité pour la narration de prendre en charge la communauté universelle et la « monstruosité » (c'est son propre terme) qui résulte de la narration lorsqu'elle confond sa communauté de nom avec l'humanité, Lyotard cherche à comprendre ce qu'il se produit lorsque les deux communautés se prennent l'une pour l'autre.<sup>2</sup>

Aux deux genres de discours et types de communauté qu'il distingue s'associent, on l'a compris, deux positions très différentes pour les acteurs du discours, ainsi que deux types de rapport également différents du singulier au collectif. C'est vers ces points que nous allons maintenant orienter notre réflexion, ce qui permettra de mieux comprendre le fonctionnement d'une médiation mettant en oeuvre l'appartenance ou l'appropriation.

## 2. Appartenance et appropriation

L'opposition dégagée par B. Lamizet (1995 : 134) entre un « espace d'appartenance » et un « espace de filiation » rejoint pour une part la distinction de Lyotard : « dans l'espace de la filiation, chacun a une place déterminée et singulière par rapport aux autres... Dans l'espace public... on est reconnu en fonction de son appartenance et non en fonction de son statut d'origine. L'espace de l'appartenance est, par conséquent, par définition, l'espace du politique, c'est-à-dire l'espace dans lequel ce qui est en question, c'est la communauté que forme notre appartenance commune. » A la différence de l'espace de la filiation, où la communication repose sur le fait que les acteurs de la communication se distinguent l'un pour l'autre de la foule, l'espace d'appartenance ainsi conçu se caractérise par un principe d'indistinction, intrinsèquement lié à la démocratie : « selon ce principe fondamental, les identités particulières des sujets sont ignorées, ainsi que leur destin individuel et leur origine : seuls comptent le statut qui leur est reconnu par les autres et l'appartenance qui les caractérise comme membres d'une collectivité » (Lamizet 1995 : 134). L'opposition opérée

par l'auteur se structure alors ainsi : l'espace de la filiation est le domaine de la communication intersubjective tandis que l'espace de l'appartenance repose sur une communication médiatisée (médiation politique, sociale, institutionnelle) ; enfin, l'espace de la filiation a pour enjeu l'identité institutionnelle) ; alors que l'espace d'appartenance pose la question de la légitimité (« qui es-tu? ») au nom de qui parles-tu? ». La notion Greimassienne de « destinataire » rend compte, pour Lamizet (1995 : 135) de cette position particulière de l'énonciateur dans l'espace de l'appartenance : « le destinataire est l'acteur institutionnel au nom de qui s'expriment les énonciateurs et les acteurs de la communication médiatisée. »

On voit clairement en quoi ces deux distinctions (deux types de communautés, deux types d'espace) se recouvrent, mais également en quoi elles sont en porte-à-faux : si la narration suppose en effet la distinction et l'identification réciproque de chacun par son nom, ceci n'a pas lieu au sein d'une foule mais au sein d'une communauté fermée sur elle-même et dont les confins désignent le sans-nom, voire parfois le non-humain. Certes la communauté de nom repose sur la filiation, réelle et/ou symbolique, et la narration qui la prend en charge concerne bien l'identité, mais il s'agit ici d'une identité collective.<sup>3</sup> Enfin, l'identité collective n'est pas le fruit d'une communication intersubjective mais elle est opérée et réaffirmée par un procès de médiation : la narration. En d'autres termes, Lyotard pose la question du nom et de l'identité dans le cadre du collectif, déplaçant une ligne de partage peut-être trop idéale entre le symbolique et le social. Du coup, il autorise la réintroduction, dans la question de la médiation elle-même, de la problématique du propre, de l'impropre et de l'appropriation caractéristique, à première vue, de la narration. La narration telle que Lyotard l'a décrite suppose en effet une appropriation du récit par le narrateur et les narrataires, mais une appropriation partielle, inachevée ; l'histoire n'appartient en propre à aucun des membres de la communauté : c'est ce qui autorise chaque narrataire à s'en faire le narrateur.<sup>4</sup> De même, et dans un tout autre registre, W. Benjamin situe-t-il le principe de la narration dans le fait que le public ne se conduit jamais en simple récepteur mais toujours déjà, par une forme d'appropriation, en auteur. Il invite par ailleurs à comprendre que cette appropriation, par le jeu pragmatique de l'auditeur devenant auteur, ne peut être achevée.<sup>5</sup> Ainsi c'est l'appropriation qui, dans la mesure où elle met en jeu le rapport au collectif, nous paraît devoir être opposée à l'appartenance en tant que type de médiation. Et si l'espace d'appartenance relève de la légitimité, elle-même fondée sur un horizon d'indistinction voire d'universalité, l'espace d'appropriation relève d'une identité fictive fondée sur un investissement imaginaire. Les caractéristiques de l'acte que l'on peut nommer « engagement » diffèrent donc profondément de l'un à l'autre :

l'un se décrirait comme expérience et relèverait plutôt de l'esthétique, l'autre se décrirait comme choix, décision, et relèverait plutôt du politique. Que se passe-t-il alors si, telle est notre hypothèse, les deux espaces se trouvent confondus? Il nous semble que le point de vue que nous adoptons est susceptible de décrire les discours et les textes politiques de telle sorte que la position des destinataires puisse être appréhendée sans reste, pour autant que cela soit possible.

On peut estimer en effet, et beaucoup de commentateurs de la chose politique le soulignent, que le rapport au collectif tendrait à se fonder toujours davantage sur l'identité, qui l'emporterait sur la légitimité. Mais bien entendu ceci n'a rien de neuf, et le discours épideictique décrit par Platon, par exemple, fournit déjà une belle illustration de cette confusion entre appartenance et appropriation. Richard Sennet, de son côté, soutient que la question de l'identité commune s'est posée dès lors qu'une communauté s'est constituée autour de l'imaginaire d'une « personnalité commune » plutôt qu'autour d'une action commune, ce qui nous renvoie au moins deux cents ans en arrière (Sennet 1979). Ceci étant dit, il est clair que la question du « commun » et de la « communauté » est aujourd'hui problématique, et que la position de l'universalité par rapport à celle de l'identité fait l'objet d'un enjeu manifeste — notamment dans le rapport à l'Europe, auquel il est urgent de répondre. Il n'est pas question ici d'entamer un débat sur cette question, qui a trait à la légitimité des normes, mais il ne faut pas perdre de vue qu'elle reste l'horizon de toute réflexion sur les procès de médiation.

### 3. « Sens commun » et sens en commun

En revanche, et de manière plus modeste, il nous paraît important de nous arrêter sur la nature même du « nous » tel qu'il est mis en jeu dans les processus d'appartenance d'un côté et d'appropriation de l'autre. La nature et le statut de ce « nous » déterminent en effet la liberté du destinataire et en conséquence le sens qu'il donne à la communauté.

Si l'on constate ce que Benjamin appelait une « esthétisation du politique, »<sup>6</sup> on peut également remarquer que d'une manière générale l'esthétique est aujourd'hui convoquée pour remédier aux failles, précisément, du politique (Rasse 2000). Cette croyance aux vertus de l'art et de la culture comme facteurs d'intégration sociale et, parfois, comme fondements du politique, est traditionnellement très ancrée dans l'histoire de la philosophie occidentale. Aujourd'hui mise à l'épreuve des institutions tant culturelles que politiques, cette croyance se fonde, pensons-nous, chez ces décideurs, sur l'idée que la liberté laissée au destinataire par le processus

artistique l'engage dans une participation, un investissement qui, à l'instar de celui qui est mis en oeuvre par les auditeurs de la narration, est susceptible de (re)fonder un être collectif. C'est ainsi que l'on assiste à la construction du *public*, institué conjointement par les sphères politique, culturelle et médiatique. La question qui se pose alors est : qu'en est-il de cet investissement imaginaire dès lors qu'il est pris en charge par un dispositif de nature institutionnelle? Ceci suppose en réalité de répondre à quatre questions, que nous allons envisager successivement : la première a trait à la nature d'un « nous » porté par l'institution ; la deuxième envisage l'identité collective fondée sur un investissement de type esthétique ; la troisième porte sur les rapports susceptibles de s'établir entre identité collective et processus institutionnels d'appartenance, en d'autres termes sur la nature d'un « nous » fondé sur l'esthétique mais mis en jeu par un dispositif d'appartenance relevant de l'indistinction des sujets. Cette question renvoie donc à la légitimité d'une politique s'appuyant sur l'esthétique, tant du point de vue théorique que du point de vue de sa mise en oeuvre. Enfin, on se demandera quel rôle jouent dans ces processus les médias de masse. S'interroger sur la nature de ces « nous » ne signifie pas de déterminer ce qu'ils « contiennent » mais bien leur nature — transcendante ou immanente — et ce qui les légitime : une essence, un échange de places, etc. Une dernière question, enfin, découle de celles-ci : n'est-il pas temps de s'atteler à une tâche qui consisterait à retracer le champ et les limites du politique?

Nous n'envisagerons ici le champ de l'appartenance que dans la mesure où il se définit dans un rapport problématique à l'esthétique, soit qu'il s'en démarque, voire s'y oppose, soit qu'il s'en réclame.<sup>7</sup> Il faut dire que depuis Kant les rapports entre politique et esthétique se sont à la fois simplifiés et compliqués, ce qui a selon certains orienté toute la philosophie moderne. Kant ayant distingué les sphères de la science, de l'art et de la morale, il aurait du même coup séparé les champs de l'esthétique et du politique, l'un relevant du beau et l'autre de la raison. Habermas s'en tient à cette séparation, qu'il considère comme fondatrice de la modernité et porteuse de progrès. Le consensus est pour lui la finalité de toute appartenance. A l'inverse Lyotard, en mettant en avant le différend, renvoie le consensus à un idéal régulateur et associe « à nouveau » esthétique et politique. Nous allons rapidement rappeler le cadre théorique dans lequel ce rapport s'est tracé, en nous intéressant essentiellement aux questions pertinentes pour notre réflexion : la nature du « nous » et la liberté du destinataire qui lui est liée, ainsi qu'une autre question, fondamentale pour l'esthétique mais rarement explicitée par le politique, qui est celle de l'idéal et de la relation problématique qu'il entretient avec le réel.

D'un côté donc, la communauté politique d'Habermas et son utopie d'une communication sans contrainte qui peut sembler correspondre, sur le plan politique, avec l'utopie de réconciliation avec la nature qui, pour Adorno, est inhérente à l'art. En dépit du paradoxe de la Dialectique de la raison (les espaces d'autonomie ouverts par la rationalité occidentale ont été investis par une régulation économique et bureaucratique), relève Rochlitz (1984 : 866, 867, 875), Habermas considère que la pensée conceptuelle ne doit pas être confondue avec la raison instrumentale et refuse de revenir sur l'autonomie de l'art établie par Kant : pour Habermas, le concept prend sa source dans la communication intersubjective et reste toujours critique : l'art n'a pas à remédier aux défaillances du concept philosophique ni aux impuissances du politique. La communication est pour lui le fait d'une rationalité (fondée sur la coordination des actions humaines médiatisées par le langage), et il ne croit pas aux potentialités critiques de l'oeuvre.

Ainsi défini, l'espace d'appartenance proposé par Habermas met en évidence le rôle essentiel de l'opinion publique comme tiers et référent unique à partir duquel les individus impliqués dans des rapports sociaux donnent sens au monde. Le philosophe insiste sur le rôle indispensable de l'espace institutionnel en tant que tiers se substituant à Dieu, à la tradition, au roi. C'est à travers ce tiers que la société se met à distance d'elle-même et se rend visible à ses membres ; c'est par sa médiation que les normes, règles et lois obtenues sont impersonnelles et universelles ; c'est de lui enfin qu'elles reçoivent une objectivité propre. Menée par la raison, la discussion permet aux sujets sociaux de dépasser tout particularisme et de fonder en vérité et en justice le commun qu'elle aura objectif. Ainsi les sujets sociaux sont-ils de purs sujets de raison et oublient-ils leurs intérêts particuliers pour mettre en avant l'intérêt universel. Le modèle suppose donc que le rapport entre le symbolique (la discussion) et le réel (la pratique) soit transparent, comme l'est la conscience à l'expérience, ce qui néglige non seulement la dimension imaginaire du langage (non-dit, etc.) mais également celle des sujets. De même se pose la question d'une communauté fondée sur la seule argumentation, dès lors que l'universalité repose sur la raison. Sans aller jusqu'à se demander « si l'on peut penser sans corps » (Lyotard 1988a), comment peut-on s'identifier à cette communauté? Constitue-t-elle un « nous, humains »? De fait, la question du « qui n'étant pas posée » (« qui sommes-nous? »)<sup>8</sup>, c'est aussi celle de l'altérité qui est évacuée. Et en réalité, même si Habermas attribue à ce modèle une dimension éthique (il correspond à ce vers quoi nous devons tendre), le problème le plus crucial est probablement celui du statut réel ou idéal de cette communauté de communication.<sup>9</sup> En effet, en laissant de côté la question de l'identité/altérité et dans la mesure où cette

communauté repose sur l'interchangeabilité des sujets et leur indistinction, cette conception de l'appartenance laisse ouverte la possibilité de jouer l'identité comme indistinction, c'est-à-dire au mieux de faire passer comme politique un discours ou une décision relevant plutôt de la fondation d'une identité collective, au pire de revendiquer l'universalité du même. Et si en effet du point de vue d'Habermas la question est d'ordre éthique, du point de vue du destinataire, elle concerne en revanche le rapport qu'il peut établir entre réel et symbolique, c'est-à-dire le sens qu'il donne à l'institution. Le cas de la Belgique est à cet égard exemplaire. L'état fédéral y est en concurrence avec deux régions (entités géographiques et administratives) et trois communautés (entités linguistiques et administratives). Il apparaît que le caractère « purement institutionnel » de l'état (l'identité belge n'a jamais pu s'établir comme telle) entraîne depuis vingt-cinq ans (c'est-à-dire depuis l'institution du fédéralisme) un mouvement qui vide peu à peu l'état de sa dimension institutionnelle en remettant en cause la légitimité de l'indistinction : les uns et les autres (entendez Francophones et Flamands) ne devraient pas être traités de la même manière : l'égalité n'est pas équitable. Cette confiscation de l'espace public par la sphère économique se fait au nom des identités communautaires. Il en résulte en quelque sorte la concurrence entre plusieurs espaces publics auxquels la question du nom est diversement mêlée. C'est bien ce rapport, tel qu'il se manifeste pour le destinataire, qu'Habermas ne permet pas de réfléchir.

Ce que nous relevions dès le début de cet article (l'esthétisation du politique) doit donc être appréhendé à l'aide d'autres outils, de telle sorte que ces deux sphères qu'Habermas tient à toute force à maintenir séparées (le bien et le beau) soient tenues ensemble pour produire une critique du politique.

Au reste, la séparation opérée par Kant n'est peut-être pas aussi radicale que le veut Habermas. Nombreux sont en effet les commentateurs qui ont souligné déjà la dimension politique de la question du sentiment du beau, à commencer par Arendt que nous citons au début de ce texte.<sup>10</sup> Tout d'abord, Kant note que le jugement de goût est universellement communicable, mais sans la médiation d'un concept. Pour rendre compte de cette communicabilité immédiate, il développe alors le concept de « sensus communis », qui désigne un lien sentimental destiné à se former en consensus explicite sur l'idée du beau. Le « sens commun » est universel en puissance parce que « la faculté de juger dans sa réflexion esthétique tient compte du mode de représentation de tout homme » (Kant 1985 : §40). Le sentiment du beau a comme *a priori* une règle qui n'est pas déjà universellement reconnue, mais une règle en attente de son universalité. « L'exigence d'universalité dont s'accompagne l'expression du

jugement de goût offre tout à la fois la promesse et la condition d'une communauté idéale » (Giovannangeli 1990 : 84). Le sens commun est donc conçu par Kant, insiste Lyotard (1988b : 115), « à titre d'horizon ou de présomption *de jure* plutôt que de réalité *de facto*. » C'est pourquoy l'universalité appelée par le beau et le sublime est seulement une Idée de la communauté, pour laquelle on ne trouvera jamais de preuve, c'est-à-dire de présentation directe, mais seulement des présentations indirectes » (Lyotard 1983 : 242). H. Parret nomme « sentimentale » cette communauté de sens commun « où le social est sensibilisé et le sensible socialisé » et, après avoir parcouru toute la tradition de ce « sens commun », suggère de légitimer le politique par l'esthétique (Parret 1999 : 224), en notant que c'est aussi ce qu'Aréndt propose, elle qui fait résider dans la perte du sens commun l'origine du totalitarisme. L'exigence du monde commun portée par le sens commun assure selon elle le respect des singularités annihilées par le totalitarisme. « C'est au demeurant très clairement qu'au §60, l'exigence de communicabilité qui supporte le jugement de goût est mise en rapport avec le projet qui anime la Révolution française » (Giovannangeli 1990 : 84). Reprenant l'analyse de Lyotard, D. Giovannangeli juge (1990 : 85) que « c'est donc à bon droit que Lyotard peut estimer que l'enthousiasme pour la Révolution constitue un "sentiment esthétique pur," "une anticipation immédiate et singulière d'une République sentimentale." »

A la différence de l'espace d'appartenance, le sens commun renvoie donc à une communauté affective dont l'universalité est en attente. Il y a bien un « nous » supposé dans le sens commun, et ce « nous » désigne l'humanité sensible, affective en tant que la « communicabilité immédiate » du jugement de goût suppose la possibilité d'un « vivre ensemble », prépare la sociabilité voire même, pour H. Parret, la possibilité du jugement moral et rationnel. Il s'agit donc d'une communauté intersubjective et non institutionnelle, dont la possibilité est liée à la capacité de chacun de se mettre à la place de tout être humain.

Si chacun avait raison de n'interroger que « son sens de personne privée, » si le jugement de goût était seulement égoïste, l'accord, purement contingent, entre plusieurs jugements s'imposerait à moi comme un commandement. A cette contrainte tout externe, nous nous opposerions et invoquerions le « droit naturel de soumettre au sens personnel et non à celui d'autrui le jugement qui repose sur le sentiment immédiat qu'a chacun de son bien-être propre. » (Giovannangeli 1990 : 84)<sup>11</sup>

Le sens commun, en tant qu'il est empiriquement personnel mais transcendantale nécessaire, ne suppose ni la contrainte ni le partage d'un

commun : il n'existe aucun sens « en commun, » aucune communauté sentimentale assignable, de consensus affectif de fait. Prétendre au partage immédiat des sentiments mène aux illusions et aux crimes politiques. Le caractère idéal de cette communauté universelle est donc fondamental pour son principe même et, selon Giovannangeli (1990 : 85), « Lyotard, en accentuant le principe d'un différend tout à la fois inéliminable, sous-trait à la réconciliation, à l'emprise du même, et indispensable au partage, insiste sur la valeur régulatrice, et partant inatteignable, de la communauté idéale. »

#### 4. Le statut du « nous » et la liberté du « je »

Toutefois cette analyse de Lyotard sur l'enthousiasme et la Révolution française porte sur le sublime et non sur le beau.<sup>12</sup> Or c'est à propos du beau et non du sublime que Kant parle de « sensus communis, » et l'on a précisément reproché à Lyotard (Rorty 1984) de dévaloriser le consensus et la communication pour valoriser une forme de communication — le sublime — fondée sur la rupture, la tentative de « présenter qu'il y a de l'imprésentable » (Lyotard 1988b : 112). Habermas de son côté valorise le beau ; pour lui, écrit Rorty (1984 : 197), « c'est en découvrant des façons belles d'harmoniser les intérêts plutôt que des façons sublimes de s'en détacher que l'on sert les fins sociales, » et il estime que le désir de communication, de conversation, d'échange harmonieux, de solidarité sociale et de ce qui est simplement beau est compatible, à la différence du sublime, avec un consensus de communication qui est la force vitale de nos cultures (Rorty 1984 : 197, 196). La position de Lyotard, pour qui l'art reste le lieu d'une subversion possible de l'institution, (notamment politique, mais pas seulement), le lieu de l'élargissement des possibilités de communication, ne serait en définitive (Rorty 1984 : 196) qu'une posture d'intellectuel ne pouvant se résoudre à dire « nous » pour s'identifier. Ainsi le sentiment du sublime, à la différence du sentiment du beau, ne permettrait pas de dire « nous. »

Mais cette critique nous paraît confondre à nouveau l'Idée de communauté de sentiment, que l'on trouve chez Kant lorsqu'il est question du beau tout autant que du sublime, et la communauté empirique trouvant un accord *de fait* sur la nature du sentiment produit par l'objet dans cette contrainte extérieure de l'échange. Il s'agit de rabattre non seulement l'idée sur le réel mais aussi la dimension esthétique du politique sur sa dimension institutionnelle. L'idée d'une communauté en attente devrait pourtant pouvoir alimenter aujourd'hui notre réflexion sur le politique et sur ce qui, précisément, nous échoit en partage dès lors que l'on ne

partage aucun commun. Si l'on s'en tient à cette position de Rorty, la différence ne peut être maintenue comme telle : comment traiter un désaccord explicite sur le beau — si ce n'est par son institutionnalisation (le musée)? En fait l'auteur oppose bien davantage que ne le font Kant ou Lyotard eux-mêmes le beau et le sublime. « Avec le sublime, Kant s'avance très loin dans l'hétérogénéité, » note Lyotard (1983 : 243), mais tous deux sont également fondés sur les principes que nous avons énoncés plus haut (universalité en attente, nécessité). La question est au demeurant assez complexe. Si l'on veut tenter de synthétiser brièvement la distinction, on notera que, comme le beau, le sublime se juge sans concept mais, à la différence du beau, il relève de l'informe<sup>13</sup>, témoigne d'une rupture<sup>14</sup> et produit non pas un plaisir simple mais un plaisir mêlé de douleur et de peine.<sup>15</sup> Sa possibilité est aussi, d'après Lyotard, liée à un rapport au temps — que Kant ne problématisait pas — relevant du hasard. De ce fait, et cela a souvent été noté, l'avancée du sublime dans l'art correspond à une liberté accrue du destinataire à qui il n'est plus demandé de reconnaître mais d'éprouver. C'est ainsi que l'esthétique récente rompt avec l'immanence de la sphère esthétique d'une oeuvre réussie et vraie, pour l'ouvrir aux récepteurs.<sup>16</sup> C'est peut-être en définitive contre cet éparpillement du collectif dans l'expérience singulière que le consensus est réaffirmé. Mais qu'en est-il alors si cette expérience est requise par l'institutionnalisation de l'art, si sa nature même fait l'objet d'une norme déterminée? On peut déjà noter que cela constitue probablement la définition même du public : la notion de public — qu'il s'agisse du public de l'art, du politique ou des médias, reposerait sur l'institutionnalisation d'une norme d'expérience. Nous reviendrons plus loin sur ce point. Politiquement — et s'agissant en particulier de la Révolution française, le sentiment sublime est un accès quasi pathologique et éthiquement condamnable, en ce qu'il résulte « d'une confusion, qui est l'illusion politique même, entre la présentation directe du phénomène du *Gemeine wesen* et la présentation analogique de l'Idée du contrat républicain » (Lyotard 1983 : 240). Ainsi les acteurs de la Révolution sont-ils dans la confusion la plus totale. Cependant, du point de vue des *spectateurs*, précise Lyotard (1983 : 244), l'enthousiasme suscité par la Révolution française, « parce qu'il est le paradoxe affectif, le paradoxe d'éprouver publiquement et ensemble que quelque chose qui est "sans forme" fait allusion à un au-delà de l'expérience, constitue une "comme-si présentation" de l'Idée de société civile et même cosmopolite, donc de l'Idée de moralité, là où pourtant elle ne peut être présentée, dans l'expérience. » L'enthousiasme est le signe du progrès historique, mais il en est aussi pour Kant la preuve, dans la mesure où les peuples se sont montrés capables, en l'éprouvant, de découvrir cette capacité au mieux. Et Lyotard d'insister (1983 : 245-246) sur le

rapport au temps particulier de ce sentiment, noté par Kant : « l'intemporalité et le fortuit viennent rappeler le caractère nécessairement, déterminé, indéterminé du "passage" entre la nature (la Révolution et l'aspect pathologique du sentiment qu'elle suscite) et la liberté (la tension vers l'Idée morale du Bien absolu qui est l'autre aspect, universel et désintéressé, du même sentiment). »

Au vu de l'ensemble des discours politiques actuels, on peut douter de la preuve qu'apportait selon Kant le sentiment sublime d'un progrès des peuples (et un tel progrès ne s'oublie pas, écrivait-il). Cependant, l'analyse du jugement esthétique (du beau comme du sublime) nous permet de mieux comprendre, peut-être, les enjeux à l'oeuvre dans ces discours.

Tout d'abord, on peut considérer que si le sentiment sublime est rapproché par Kant de manière plus urgente et plus cruciale que le sentiment du beau de la question du politique, leur rencontre est beaucoup plus dangereuse, en raison du caractère pathologique de la confusion dans laquelle il naît. Nous allons donc envisager les liens susceptibles de s'établir entre les trois modes du rapport au collectif que nous avons pu décrire.

Si l'on reprend, tout d'abord, les différentes thèses en présence, nous pouvons distinguer trois types de communautés.

Premièrement, du côté d'Habermas, une communauté universelle de purs sujets fondée sur une discussion au terme de laquelle un consensus doit être possible, les destinataires y subissant la contrainte extérieure du meilleur argument ou de la norme ayant fait consensus, et n'y trouvant pas d'identité collective. Le « nous » est inconsistant mais doit advenir ; or, l'urgence de l'identité, comme le notait Lyotard et ainsi que le montre l'exemple, parmi une foule d'autres, de la Belgique, ne cède pas devant l'institution. En outre, le principe de l'indistinction fait de l'engagement du destinataire un acte dont le sens ne peut venir *qu'au* de l'avenir. Le sens de cet acte ne peut être donné en effet que par l'identification à une norme idéale et indéterminée, telle qu'elle est donnée dans le sentiment esthétique, sans quoi l'on en revient à la communauté de nom se faisant passer pour institutionnelle.

Ensuite, avec le sentiment du beau nous avons une communauté universelle mais sensible et idéale, fondée sur la possibilité de se mettre à la place de tout autre homme, les destinataires n'y subissant aucune contrainte puisque l'identité collective, fondée sur un sentiment nécessaire chez tout être humain, est elle-même d'ordre idéal. Ce type de communauté donne lieu à un monde commun indépendamment de tout consensus effectif ; elle ne suppose pas qu'il y ait un sens en commun.

Le sentiment du sublime, enfin, suppose une communauté fondée sur le pathos mais qui se donne à elle-même à travers ce pathos une « quasi-présentation » de l'idée de société, c'est-à-dire, en d'autres termes, une

anticipation, une fiction, comme l'a montré D. Giovannangeli (1990 : 86), de la République. Et c'est bien la distance qui sépare les spectateurs des acteurs (le sentiment sublime est celui des spectateurs et non celui des acteurs eux-mêmes de la Révolution), donc un rapport distancié du « je » au « nous, » qui rend possible la relation entre l'expérience et l'idée. Ici, la liberté des destinataires est affirmée dans les faits puisque leur expérience est placée sous le régime de l'indéterminé et du hasard.

Si l'on croise maintenant les différents éléments que le point de vue esthétique nous a permis de distinguer, on constate qu'en effet le sentiment esthétique est toujours requis par le politique, et ce de différentes manières.

La première rencontre est celle de la communauté universelle idéale apelée par le sentiment du beau avec celle du consensus institutionnel : c'est la forme la plus courante des discours politiques, celle à laquelle nous sommes le plus habitués : notre modèle — de démocratie — doit être exporté car c'est le meilleur ; des énoncés de ce type sont récurrents dans la bouche des dirigeants politiques. On l'a dit, le problème posé ici est celui de la reconnaissance et du statut de la différence : le Monde commun ayant fait l'objet d'un accord explicite, nous *devons* dès lors l'avoir en commun. L'appartenance à ce monde commun constitue une identité collective et c'est ce devoir qui, attaché à l'idée du monde commun, donne sens à l'engagement. Il s'agit donc bien d'un engagement fondé sur l'imaginaire d'un monde commun et proche de celui qui est mis en oeuvre dans la narration. Cette communauté se dit politique dans le sens où elle se fonde explicitement sur la légitimité de ses normes, mais en réalité elle est fondée sur une légitimité de type esthétique, et c'est ainsi qu'elle se représente à ses membres. (On pourrait analyser ici la manière dont G. W. Bush a confondu et mêlé, dans ses discours de l'après-11 septembre, le droit comme instance juridique internationale et le droit fondé par le consensus des règles fondant une communauté du peuple américain qui, lui, légitimait la guerre comme vengeance.)

La seconde rencontre ajoutée à la première un ensemble de normes non plus indéterminées et sentimentales comme pour le sentiment esthétique mais au contraire bien formées : nous sommes dans l'utopie, par exemple marxiste, où l'action doit suivre un modèle bien déterminé, mais qui présente une communauté sinon idéale, du moins fictive, au sens où les normes sont désormais représentées par des modèles.

Si l'on ajoute à cela la confusion entre l'idée de communauté et la communauté réelle, entre norme idéale (à venir) et norme présente, nous entrons dans le cadre du mythe réalisé, qui, lorsqu'il est le fait d'une institution, n'est jamais bien loin de la répression totalitaire, régime de l'Un. Il y a ici constitution d'une identité qui, dès lors qu'elle n'est pas considérée

comme fictive mais comme réelle et « naturelle, » suppose de la part des membres de la communauté une appropriation *achevée* de ses normes. Ici encore l'esthétique est appelé pour mettre en place un engagement imaginaire qui, s'il est parfaitement contraint, n'en passe pas moins pour libre dès lors qu'il fait appel à une participation de chacun dans l'appropriation d'une identité collective fictive et le partage d'un sens. C'est donc bien le recours à l'esthétique qui autorise et qui légitime la fermeture de cette communauté. Ajoutons que celle-ci suppose, comme l'espace d'appartenance, l'indistinction de ses membres,<sup>17</sup> c'est pourquoi elle peut se faire passer pour politique.

Enfin, la contrainte sur le destinataire est maximale lorsque la norme est non seulement déterminée, non seulement universelle, non seulement réelle et présente mais que de surcroît elle est appelée à se « présenter » dans sa représentation, lorsque le peuple est rassemblé pour s'auto-célébrer dans une communauté de fusion où toute distance entre l'acteur et le spectateur est abolie. C'est la face confuse à l'oeuvre dans le sentiment du sublime qui opère ici, avec la force de l'expérience qui la caractérise.<sup>18</sup> C'est ici sans doute que le recours à l'engagement de type esthétique est le plus pleinement requis. C'est ici que la participation trouve un sens « plein, » rempli par l'expérience, une concordance « magique » entre le réel et le symbolique.

## 5. Conclusion

Il est maintenant clair que le politique requiert de l'esthétique le sens de son engagement dans ses adresses au destinataire. La discussion ne pouvant trouver de légitimité autre que celle d'un futur ou d'un idéal, c'est là que le politique va chercher le sens de son engagement.

On voit également que ce qui manque dans toutes ces rencontres c'est le maintien de l'à-venir, de l'indéterminé comme tel, d'une action sans modèle, la possibilité d'un à-venir qui ne soit pas le simple futur de notre présent, pour reprendre une distinction derridienne. Cette possibilité détermine celle de l'accueil de l'étranger. C'est cela que vise, on l'a dit, Lyotard avec le différend, et il est clair dès lors qu'il ne s'agit pas d'une simple posture d'intellectuel, mais bien de la possibilité laissée au changement, à l'altérité. Le rôle de l'esthétique est donc ici crucial.

La question est de savoir comment nous pourrions renoncer à nous identifier, car, et ceci est une banalité, une crise d'identité, l'absence de réponse à la question du « qui, » appelle une identité basée sur une « nature » immédiate typique de la communauté de noms, et dont on trouve aujourd'hui de multiples récits. C'est bien parce que l'institution est



incompatible, de droit, avec l'identité que l'institution achoppe, de fait, sur la question de l'identité. Car ses acteurs trouvent leur légitimité dans la représentation et la question est toujours : *qui* représentent-ils?

Mais il ne faudrait pas négliger le rôle que jouent ici les mass-médias (ainsi que toutes les techniques censées favoriser une auto-connaissance de la société) en *instituant* le public du politique. La relation entre notre problématique et le rôle des médias de masse comporte notamment deux aspects importants. Tout d'abord, les mass-médias eux-mêmes fonctionnent sur le principe d'indistinction des sujets destinataires, mais une indistinction qui correspond à l'image de normes bien formées. Ils se revendiquent d'une norme considérée comme consensuelle (l'audience) et parfaitement déterminée par de multiples sondages et études, quand il ne s'agit pas d'une norme présentée comme universelle (vérité, transparence). Ils appellent donc déjà, par leur dispositif même et la légitimité dont ils se soutiennent, à la confusion de l'identité et de l'appartenance, de telle sorte que l'altérité, exclue du consensus de différentes manières (rejet dans l'humanité, dans l'objet spectaculaire, le cliché, etc.), disparaît d'une représentation pourtant affirmée comme « transparente. » L'altérité est donc non seulement exclue de la représentation mais également du dispositif de consensus institutionnel lui-même.

Ensuite, il faut remarquer que, en présupposant leur public, ils imposent des normes d'expérience. Cela signifie qu'ils vident la médiation de son sens car le destinataire ne peut plus s'engager dans une participation « réelle » ; il ne peut que la feindre ou la produire comme identité au modèle proposé. Ainsi, à la fiction du public ils ajoutent la fiction d'un peuple contraint par ce dispositif même où lui est représentée l'institution. Il nous semble dès lors que le fonctionnement même des dispositifs mass-médiatique, dans la mesure où ils instituent un public en lui donnant cependant une identité fictive, ne peuvent que faire de l'appartenance une contrainte (de surcroît liée à des rapports de pouvoir) et produire à vide un dispositif de médiation sans autre sens que sa reproduction.

Comment donc pouvons-nous vivre ensemble sans renoncer à l'indéterminé, sans écarter la possibilité d'accueillir ce qui est inappropriable, sans pour autant constituer une « communauté-Sujet » qui fasse oeuvre d'elle-même?<sup>19</sup> Comment constituer cette « communauté des autres » dont parle J.-L. Nancy (1986: 258), qui ne se fonde sur aucun sens en commun ni aucune chair commune? En assumant une appropriation toujours inachevée, certes et cela suppose peut-être de suspendre toute affirmation et, dans une certaine mesure, de renoncer à répondre à cette question. Ainsi, une communauté politique démocratique prendrait sens pour ses destinataires dès lors qu'aucun sens en commun n'est imposé ni même proposé,

mais que le commun est ce qui la partage et la fait différer d'elle-même dans une reconnaissance de l'indéterminé.

## Notes

1. L'auteur fait ici allusion au mythe nazi.
2. Il montre également en quoi les constituants de la déclaration de 1789 « hallucinent l'humanité dans la nation, » quelles difficultés et quelles guerres en ont résulté. (Lyotard 1983: 209-213)
3. Le « qui es-tu? » ne peut être séparé du « qui sommes-nous? »
4. Lyotard (1983: 219) note que le mythe nazi, narration mise au service du politique, a pour enjeu « de s'approprier ce qui est absolument impropre, de représenter la présentation. »
5. Dans son essai sur Leskov, il écrit : La narration « ne vise point à transmettre le pur « en soi » de la chose comme une information ou un compte rendu. Elle fait pénétrer la chose dans la vie même du narrateur, comme le potier laisse sur le vase d'argile la trace de ses mains. Celui qui raconte une histoire incline toujours à rapporter d'abord les circonstances qui lui ont permis d'apprendre ce qu'il va répéter, quand il ne la présente pas tout simplement comme une aventure qu'il a lui-même vécue. » Et : « dans la mesure même où il paraît plus naturel que le narrateur ne s'embarrasse d'aucune nuance psychologique, ce qu'il raconte s'impose davantage à la mémoire des auditeurs, s'adapte plus strictement à leur propre expérience, et finalement ces auditeurs auront eux-mêmes, tôt ou tard, plus de plaisir à le raconter à leur tour. » Dans ce « processus d'assimilation, » l'auditeur « prête l'oreille aux histoires de telle façon que de lui-même le don lui advient de les répéter. Ainsi se tisse le filet où repose le don narratif. » (Benjamin 1987: 157, 156).
6. Comme d'ailleurs on peut constater une esthétisation de bien d'autres domaines de la vie sociale, par exemple du rapport à ce que l'on nomme « les organisations ».
7. On ne peut que renvoyer, ici, à l'ouvrage de J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, où l'auteur traite spécifiquement des relations entre communautés littéraires et politiques : « C'est même, en un sens, la seule question qui se pose. Mais tous les termes de cette question demandent à être transformés, à être remis en jeu dans un espace tout autrement distribué que selon les agencements trop facilement suggérés (par exemple : solitude de l'écrivain/Collectivité, ou : culture/société, ou : élite/masse — que ces distributions soient données comme des oppositions, ou bien, dans l'esprit des « révolutions culturelles, » comme des adéquations). Et pour cela, c'est d'abord la question de la communauté qui doit être remise en jeu... » (Nancy 1986: 27).
8. Cela apparaît clairement dans la position d'Habermas vis-à-vis du projet de constitution européenne : il s'y montra favorable, estimant que ce texte ouvrait la voie à un espace public européen.
9. K. O. Apel lève l'ambiguïté en considérant que celui qui argumente présuppose toujours en même temps deux choses : une communauté communicationnelle réelle dont il est devenu membre par socialisation et une communauté communicationnelle idéale qui serait en principe capable de comprendre adéquatement le sens de ses arguments et de juger définitivement de leur vérité. Ce rapport dialectique « présuppose d'une certaine façon la communauté idéale dans la communauté réelle. » La solution de cette contradiction dialectique ne peut venir que « de la réalisation historique de la

- communauté communicationnelle idéale dans la communauté communicationnelle réelle » (Apel 1987 : 130-131, 132).
10. On excusera notre rapidité sur cette question. Des développements plus appuyés peuvent être trouvés dans : Parret (1999), Giovannangeli (1990), et Lyotard (1983 : 238-246).
  11. L'auteur cite Kant 1985 : 1053.
  12. Pour Kant, l'enthousiasme relève du sublime.
  13. « Ce qui détermine le mieux le sublime, c'est l'indéterminé... » (Lyotard 1983 : 240).
  14. L'imagination « éprouve son impuissance à fournir une présentation directe, sensible pour une Idée de la raison, » mais elle « découvre en même temps sa destination, qui est de réaliser son accord avec les Idées de la raison par une présentation convenable. » Tout sentiment sublime comporte « la substitution d'un réglage entre les facultés dans un sujet à un réglage entre un objet et un sujet » (Lyotard 1983 : 238).
  15. « L'objet est saisi comme sublime avec une joie qui n'est possible que par la médiation d'une peine » (Kant 1985 : §27 citée par Lyotard 1983 : 238).
  16. Et ce, de manière assez transversale : en phénoménologie (par exemple Bonifand 1995), dans la tradition allemande (cf. R. Rochlitz 1984) ou chez des auteurs comme J.-L. Nancy (par exemple dans *Le partage des voix* [1982]) et bien entendu J. Derrida. C'est aussi d'ailleurs ce que note, d'un point de vue plus historique, Lyotard (1988b : 105-109).
  17. « En Irak, il y avait x millions d'habitants, c'est-à-dire x millions de Saddam Hussein, » disait récemment sur France Inter un cinéaste kurde irakien.
  18. Cf. sur ce point Lacoue-Labarthe et Nancy (1991) ainsi que Lyotard (1988b : 115-116) : « L'esthétique du sublime ainsi neutralisée et convertie en politique du mythe a pu venir édifier sur le Zeppelton Field de Nüremberg ses architectures de 'formations' humaines. »
  19. Pour G. Vattimo, il faut renoncer à toute universalité, fût-elle idéale, et lier la légitimité d'une communauté au fait qu'elle reconnaît les autres, ce qui signifie, aussi, d'assumer son ethnocentrisme (Vattimo 1990).

## Références

- Apel, Karl O. (1987). *L'Éthique à l'âge de la science : l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*. Lille : Presses Universitaires de Lille.
- Arendt, Hannah (1972). *La Crise de la culture*, P. Lévy (trad.). Paris : Gallimard.
- Benjamin, Walter (1987). *Rastelli raconte... et autres récits*. Paris : Seuil.
- Bonifand, A. (1995). *L'expérience esthétique à l'épreuve de la phénoménologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Giovannangeli, Daniel (1990). *La Fiction de l'être*. Bruxelles : De Boeck.
- Kant, Emmanuel (1985). *Critique de la Faculté de Juger*. Dans *Oeuvres philosophiques*, vol. 2, J. R. Ladmurai, M. B. de Launay, et J. M. Vaysse (trads.). Paris : Gallimard.
- Lacoue-Labarthe, Philippe et Nancy, Jean-Luc (1991). *Le Mythe nazi*. La Tour d'Aigues : Éditions de l'Aube.
- Lamizet, Bernard (1995). Médiation, culture et société. Dans *Introduction aux Sciences de l'Information et de la Communication*, Denis Benoît (dir.), 129-186. Paris : Les Éditions d'Organisation.
- Lyotard, Jean-François (1969). *La Condition postmoderne*. Paris : Minuit.
- (1983). *Le Différend*. Paris : Minuit.
- (1988a). Si l'on peut penser sans corps. Dans *L'inhumain. Causeries sur le temps*, 17-31. Paris : Galilée.

- (1988b). Le sublime et l'avant-garde. Dans *L'inhumain. Causeries sur le temps*, 101-118. Paris : Galilée.
- Nancy, Jean-Luc (1982). *Le Partage des voix*. Paris : Galilée.
- (1986). *La Communauté désœuvrée*. Paris : Bourgois.
- Parret, Herman (1999). *L'Esthétique de la communication*. Bruxelles : Ousia.
- Rasse, Paul (2000). La médiation entre idéal théorique et application pratique. *Recherches en Communication* 13, 61-75.
- Rochlitz, Rainer (1984). Tendances de l'esthétique allemande. *Critique* 450, 865-877.
- Rorty, Richard (1984). Habermas, Lyotard, et la postmodernité. *Critique* 442, 180-197.
- Sennet, Richard (1979). *Les Tyrannies de l'intimité*. Paris : Seuil.
- Vattimo, Gianni (1990). *La Société transparente*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Christine Servais (née en 1965) est Maître de Conférences dans la Faculté de Philosophie et Lettres, Département des Arts et Sciences de la Communication à l'Université de Liège (Christine.Servais@ulg.ac.be). Ses intérêts principaux sont l'esthétique des médias, les théories de la réception (littéraire et médiatique), et la médiation esthétique et politique. Ses publications comprennent 'L'organisation au regard de l'esthétique' (2002) ; 'La violence d'un choc sans destinataire' (2003) ; 'Médiation esthétique, médiatisation, destination' (2004) ; et 'La représentation du destinataire ou la censure de l'événement' (2004).