# Qu'est-ce qu'un peuple ?

A. Badiou, P. Bourdieu,
J. Butler, G. Didi-Huberman,
S. Khiari, J. Rancière

La fabrique
éditions

Alain Badiou, Pierre Bourdieu,
Judith Butler, Georges Didi-Huberman,
Sadri Khiari, Jacques Rancière

# Qu'est-ce qu'un peuple ?

La fabrique
éditions

2013

« L’enfant est l’interprète du peuple. Que dis-je ? il est le peuple même, dans sa vérité native, avant qu’il ne soit déformé, le peuple sans vulgarité, sans rudesse, sans envie, n’inspirant ni défiance ni répulsion. » Les termes de Michelet peuvent faire sourire, mais quand on parle de populaire (langage) ou de populiste (discours), n’y a-t-il pas là une sorte de défiance et de répulsion ?

Le projet de ce livre est né d’une inquiétude, celle de voir le mot peuple rejoindre sans espoir de retour le groupe des mots tels que république ou laïcité, dont le sens a évolué pour servir au maintien de l’ordre. Malgré leur diversité, les textes ici réunis ont en commun de montrer ce que *peuple* garde de solidement ancré du côté de l’émancipation.

# VINGT-QUATRE NOTES SUR LES USAGES DU MOT « PEUPLE »

**Alain Badiou**

1. Si même on ne peut que saluer, encore et toujours, le « nous sommes ici par la volonté du peuple » de la Révolution française à son début, il faut bien convenir que « peuple » n'est aucunement, par soi-même, un substantif progressiste. Quand Mélenchon fait afficher « place au peuple ! », ce n'est aujourd'hui qu'une rhétorique illisible. On conviendra symétriquement que « peuple » n'est pas non plus, si même semblent y incliner les usages nazis du mot « Volk », un terme fasciste. Quand on dénonce un peu partout le « populisme » de Marine Le Pen, ce n'est que l'entretien d'une confusion. La vérité est que « peuple » est aujourd'hui un terme neutre, comme tant d'autres vocables du lexique politique. Tout est affaire de contexte. Nous aurons donc à y regarder de plus près.

2. L'adjectif « populaire » est plus connoté, plus actif. Il n'est que de voir ce que voulaient signifier des expressions comme « comité populaire », « mouvement populaire », « tribunal populaire », « front populaire », « pouvoir populaire », et même, au niveau de l'État, « démocratie populaire », pour ne rien dire de « armée populaire de libération », pour constater que l'adjectif vise à politiser le substantif, à lui conférer une aura qui combine la rupture avec l'oppression et la lumière d'une nouvelle vie collective. Certes, qu'un chanteur ou un homme politique soit « populaire » n'est qu'une indication statistique sans valeur aucune. Mais qu'un mouvement ou une insurrection le soit classe tout de même de tels épisodes dans les régions de l'histoire où il est question de l'émancipation.

3. En revanche, on se méfiera du mot « peuple » quand il est suivi d'un adjectif, singulièrement d'un adjectif identitaire ou national.

4. Certes, nous savons que « héroïque guerre de libération du peuple

vietnamien » n'a rien qui ne soit légitime et politiquement affirmatif. On dira que « libération », dans le contexte de l'oppression coloniale, voire celui d'une invasion étrangère intolérable, confère à « peuple », suivi d'un adjectif qui particularise ledit peuple, une touche émancipatrice indéniable. Et d'autant plus que dans le camp impérial et colonial, on préférait parler de « peuplades », d'« ethnies », de « tribus », quand ce n'était pas de « races » et de « sauvages ». Le mot « peuple » ne convenait qu'aux puissants conquérants, exaltés par la conquête même : « peuple français », « peuple anglais », oui… Peuple algérien ou vietnamien, non ! Et pour le gouvernement israélien, encore aujourd'hui, « peuple palestinien », pas davantage ! L'époque des guerres de libération nationale a sanctifié « peuple + adjectif national », par l'imposition, exigeant souvent la lutte armée, du droit au mot « peuple » de ceux à qui les colonisateurs, s'estimant seuls à être de « vrais » peuples, refusaient son usage.

5. Mais en dehors du processus violent des libérations, en dehors du mouvement d'appropriation d'un mot interdit, que vaut « peuple + adjectif national » ? Pas grand-chose, avouons-le. Et surtout aujourd'hui. Car c'est aujourd'hui que s'impose la vérité d'une forte sentence de Marx, aussi oubliée que forte, bien qu'aux yeux de son auteur elle soit cruciale : « Les prolétaires n'ont pas de patrie ». Ils en ont d'autant moins que, nomades comme ils le furent toujours – puisqu'ils devaient s'arracher à la glèbe et à la misère paysanne pour venir s'enrégimenter dans les ateliers du Capital – les prolétaires le sont maintenant plus que jamais. Non plus seulement de la campagne à la ville, mais d'Afrique et d'Asie vers l'Europe et l'Amérique, voire du Cameroun à Shanghai ou des Philippines au Brésil. À quel peuple + adjectif national, alors, appartiennent-ils ? C'est aujourd'hui, bien plus que du temps où, en cela grand prophète du devenir des classes, Marx fondait la I^re^ Internationale, que les ouvriers sont le corps vivant de l'internationalisme, seul territoire où peut exister quelque chose comme un « prolétariat », compris comme le corps subjectivé du communisme.

6. Il faut abandonner à leur destin réactionnaire les expressions du genre « peuple français », et autres formules où « peuple » est plombé par une identité. Où, en réalité, « peuple français » ne signifie plus que : « ensemble inerte de ceux à qui l'État a conféré le droit de se dire français ». On n'acceptera cet assemblage que dans le cas où

l'identité est en réalité un processus politique en cours, comme « peuple algérien » pendant la guerre française en Algérie, ou « peuple chinois » quand l'expression est prononcée depuis la base communiste de Yenan. Et dans ces cas, on remarquera que « peuple + adjectif » ne tire son réel que de s'opposer violemment à un autre « peuple + adjectif », celui dont il a l'armée coloniale sur le dos, laquelle prétend interdire aux insurgés tout droit au mot « peuple », ou l'armée de l'État réactionnaire, laquelle désire l'extermination des rebelles « antinationaux ».

7. Donc : « peuple + adjectif » est, ou bien une catégorie inerte de l'État (comme « peuple français » aujourd'hui, dans la bouche des politiciens de tous bords), ou bien une catégorie des guerres et processus politiques associés aux situations dites de libération nationale.

8. Dans les démocraties parlementaires notamment, « peuple » est en fait devenu une catégorie du droit d'État. Par le simulacre politique du vote, le « peuple », composé d'une collection d'atomes humains, confère la fiction d'une légitimité aux élus. C'est la « souveraineté du peuple », et plus exactement la souveraineté du « peuple français ». Si chez Rousseau la souveraineté est encore celle d'une assemblée populaire effective et vivante – rappelons que Rousseau considérait le parlementarisme anglais comme une imposture –, il est aujourd'hui clair que cette souveraineté, étant celle d'une multiplicité d'opinions inerte et atomisée, ne constitue aucun sujet politique véritable. En tant que référent juridique du processus représentatif, « peuple » signifie seulement que l'État peut et doit persévérer dans son être.

9. Quel être ? demandera-t-on. On avancera alors, sans détailler ici la chose, que nos États tirent leur réel, non pas du tout du vote, mais d'une allégeance indépassable aux nécessités du Capital et aux mesures antipopulaires (ponctuons au passage les valeurs décidément tendues qui dérivent de l'adjectif « populaire ») que ces nécessités exigent en permanence. Et ce de plus en plus ouvertement, de plus en plus sans vergogne. Par quoi nos gouvernements « démocratiques » font du peuple, qu'ils prétendent représenter, une substance qu'on peut dire *capitalisée*. Si vous ne le croyez pas, si vous ne croyez, comme saint Thomas, que ce que vous voyez, voyez Hollande.

10. Mais « peuple » ne peut-il pas être une réalité sous-jacente à la vertu

progressiste de l'adjectif « populaire » ? Une « assemblée populaire » n'est-elle pas une sorte de représentation de « peuple » en un autre sens que celui, fermé, étatisé, que recouvrent les adjectifs nationaux et la juridicisation « démocratique » de la souveraineté ?

11. Reprenons l'exemple des guerres de libération nationale. Dans ce contexte, « peuple vietnamien » signifie en effet l'existence d'un peuple tel qu'il lui est refusé d'être le référent d'une nation, laquelle ne peut exister sur la scène mondiale qu'en tant qu'elle est dotée d'un État. C'est donc *dans la rétroaction de l'inexistence d'un État* que « peuple » peut participer à la désignation d'un processus politique, et donc devenir une catégorie politique. Dès que l'État en question est constitué, régularisé, inscrit dans la « communauté internationale », le peuple dont il se réclame cesse d'être un sujet politique. Il est de façon universelle, et quelle que soit la forme de l'État, une masse passive que l'État configure.

12. Mais « peuple » ne peut-il pas désigner, dans cette masse passive, une singularité ? Si l'on considère par exemple, en France, les grandes grèves avec occupation de juin 1936 ou de mai 1968, ne faut-il pas accepter de dire qu'un peuple – un « peuple ouvrier » – se manifeste là comme une sorte d'exception immanente à l'inertie constitutionnelle désignée par l'expression « peuple français » ? Oui on peut, on doit le dire. Et déjà de Spartacus et de ses compagnons révoltés, ou de Toussaint Louverture et de ses amis blancs ou noirs, il faut dire qu'ils configurent, dans la Rome antique ou dans l'île coloniale d'Haïti, un peuple véritable.

13. Même la dangereuse inertie du mot « peuple » affecté d'un adjectif national peut être subvertie par une poussée intérieure, quoique le contredisant, à ce « peuple » de la nationalité et du droit. Que veulent dire les occupants de la place Tahrir, en Égypte, au plus fort du « printemps arabe », quand ils affirment : « nous sommes le peuple égyptien » ? Que leur mouvement, leur unité propre, leurs mots d'ordre, configurent un peuple égyptien soustrait à son inertie nationale établie, un peuple égyptien qui a le droit de revendiquer activement l'adjectif national, *parce que la nation dont il parle est encore à venir*. Parce qu'elle n'existe que sous la forme dynamique d'un immense mouvement politique. Parce que, face à ce mouvement, l'État qui affirme représenter l'Égypte est illégitime, et doit

disparaître.

14. Où l'on voit que « peuple » prend ici un sens qui implique la disparition de l'État existant. Et, au-delà, la disparition de l'État lui-même, dès lors que la décision politique est entre les mains d'un nouveau peuple rassemblé sur une place, rassemblé *sur place*. Ce qui s'affirme dans les vastes mouvements populaires est toujours la nécessité latente de ce dont Marx faisait l'objectif suprême de toute politique révolutionnaire : le dépérissement de l'État.

15. Remarquons que dans tous ces cas, à la place de la *représentation* majoritaire du processus électoral, laquelle donne forme à l'inertie étatique du peuple par le biais juridique d'une légitimité de l'État ; mais aussi à la place d'une *soumission*, toujours mi-consensuelle, mi-forcée, à une autorité despotique, nous avons un *détachement* minoritaire, qui active le mot « peuple » selon une orientation politique sans précédent. « Peuple » peut désigner à nouveau – dans un tout autre contexte que celui des luttes de libération nationale – le sujet d'un processus politique. Mais c'est toujours sous la forme d'une minorité qui *déclare*, non pas qu'elle *représente* le peuple, mais qu'elle *est* le peuple en tant qu'il détruit sa propre inertie et se fait le corps de la nouveauté politique.

16. On notera que le détachement minoritaire ne peut faire valoir sa déclaration (« nous sommes le peuple, le vrai peuple ») qu'autant que, au-delà de sa consistance propre, du petit nombre qui le fait être le corps de la nouveauté politique, il est constamment *lié* à la masse populaire vivante par mille canaux et actions. Parlant de ce détachement spécifique et spécialisé qui se nommait « Parti communiste » au siècle dernier, Mao Zedong indiquait que sa légitimité était à tout instant suspendue à ce qu'il appelait la « liaison de masse », qui était à ses yeux l'alpha et l'oméga de la possible *réalité* d'une politique. Disons que l'exception immanente qu'est le peuple au sens d'un détachement actif ne soutient durablement sa prétention à être le corps provisoire du vrai peuple qu'en validant incessamment cette prétention dans les larges masses, en déployant son activité en direction de ceux que le peuple inerte, soumis à sa configuration par l'État, maintient encore éloignés de leur capacité politique.

17. Mais n'y a-t-il pas aussi « peuple » au sens de ce qui, sans même

encore activer un détachement rassemblé, n'est cependant pas réellement inclus dans le dispositif du « peuple souverain » tel que le constitue l'État ? Nous répondons : oui. Il y a sens à parler des « gens du peuple », en tant qu'ils sont *ce que le peuple officiel, dans la guise de l'État, tient pour inexistant*. Nous sommes là aux lisières de l'objectivité, sociale, économique et étatique. Durant de longs siècles, la masse « inexistante » est la masse des paysans pauvres, la société existante proprement dite, telle que la considère l'État, se composant d'un mixte d'aristocratie héréditaire et de riches parvenus. Aujourd'hui, dans les sociétés qui se décernent à elles-mêmes le titre de sociétés « avancées », ou de « démocraties », le noyau dur de la masse inexistante se compose des prolétaires derniers venus (ceux qu'on appelle les « immigrés »). Autour d'eux, une totalité floue se compose d'ouvriers précaires, de très petits employés, d'intellectuels déclassés, et de toute une jeunesse exilée et ségréguée dans la périphérie des grandes villes. Il est légitime de parler de « peuple » à propos de cet ensemble, pour autant qu'il n'a pas droit à la considération dont jouit, aux yeux de l'État, le peuple officiel.

18. Remarquons que dans nos sociétés, le peuple officiel reçoit le nom très étrange de « classe moyenne ». Comme si ce qui est « moyen » pouvait être admirable… C'est que l'idéologie dominante de nos sociétés est aristotélicienne. Aristote a installé, contre l'aristocratisme apparent de Platon, l'excellence de ce qui se tient dans un juste milieu. C'est lui qui soutient que la création d'une importante classe moyenne est le support obligé d'une Constitution de type démocratique. Aujourd'hui, les journaux de la propagande officielle (c'est-à-dire tous les journaux à peu près), lorsqu'ils se réjouissent de ce que la classe moyenne chinoise se monte – ils ont compté, fiévreusement… – à cinq cents millions de personnes, lesquelles consomment des produits nouveaux et veulent qu'on leur fiche la paix, font de l'Aristote sans le savoir. Leur conclusion est la même que la sienne : en Chine, la démocratie – moyenne… – est en vue, pour laquelle le « peuple » est l'ensemble satisfait des gens de la classe moyenne, qui font masse pour que le pouvoir de l'oligarchie capitaliste puisse être considéré comme démocratiquement légitime.

19. La classe moyenne est le « peuple » des oligarchies capitalistes.

20. De ce point de vue, le Malien, le Chinois, le Marocain, le Congolais

ou le Tamoul qu'on refuse de régulariser, auquel on refuse ses papiers, est l'emblème du peuple en tant qu'il est et ne peut être que l'arrachement du mot « peuple » au faux peuple composé de ceux qui font consensus autour de l'oligarchie. C'est du reste la raison pour laquelle le processus d'organisation politique autour de la question des papiers, et plus généralement autour des questions relatives aux derniers venus des prolétaires, est central pour toute politique progressiste aujourd'hui : elle configure le nouveau peuple, tel qu'il se constitue à la marge du peuple officiel pour lui arracher le mot « peuple » en tant que mot politique.

21. Nous avons donc deux sens négatifs du mot « peuple ». Le premier, le plus évident, est celui que plombe une identité fermée – et toujours fictive – de type racial ou national. L'existence historique de ce genre de « peuple » exige la construction d'un État despotique, qui fait exister violemment la fiction qui le fonde. Le second, plus discret, mais à grande échelle plus nuisible encore – par sa souplesse et le consensus qu'il entretient –, est celui qui subordonne la reconnaissance d'un « peuple » à un État qu'on suppose légitime et bienfaisant, du seul fait qu'il organise la croissance, quand il le peut, et en tout cas la persistance d'une classe moyenne, libre de consommer les vains produits dont le Capital la gave, et libre aussi de dire ce qu'elle veut, pourvu que ce dire n'ait aucun effet sur le mécanisme général.

22. Et enfin nous avons deux sens positifs du mot « peuple ». Le premier est la constitution d'un peuple dans la visée de son existence historique, en tant que cette visée est niée par la domination coloniale et impériale, ou par celle d'un envahisseur. « Peuple » existe alors selon le futur antérieur d'un État inexistant. Le second est l'existence d'un peuple qui se déclare comme tel, à partir de son noyau dur, qui est ce que l'État officiel exclut précisément de « son » peuple prétendument légitime. Un tel peuple affirme politiquement son existence dans la visée stratégique d'une abolition de l'État existant.

23. « Peuple » est donc une catégorie politique, soit en amont de l'existence d'un État désiré dont une puissance interdit l'existence, soit en aval d'un État installé dont un nouveau peuple, à la fois intérieur et extérieur au peuple officiel, exige le dépérissement.

24. Le mot « peuple » n'a de sens positif qu'au regard de l'inexistence

possible de l’État. Soit un État interdit dont on désire la création. Soit un État officiel dont on désire la disparition. « Peuple » est un mot qui prend toute sa valeur, soit sous les espèces, transitoires, de la guerre de libération nationale, soit sous celles, définitives, des politiques communistes.

# VOUS AVEZ DIT « POPULAIRE » ?

**Pierre Bourdieu**

POPULAIRE [pOpylEr]. *Adj. (Populeir*, XII$^{e}$ ; lat. *popularis)*. ◆ **1°** Qui appartient au peuple, émane du peuple. *Gouvernement populaire*.« *Les politiques grecs qui vivaient dans le gouvernement populaire* » (MONTESQ.). **V. Démocratique**. *Démocraties populaires. Insurrection, manifestation populaire. Front populaire :* union des forces de gauche (communistes, socialistes, etc.). *Les masses populaires*. ◆ **2°** Propre au peuple. *Croyance, traditions populaires. Le bon sens populaire*. – *Ling*. Qui est créé, employé par le peuple et n'est guère en usage dans la bourgeoisie et parmi les gens cultivés. *Mot, expression populaire. Latin populaire. Expression, locution, tour populaire*. ◇ À l'usage du peuple (et qui en émane ou non). *Roman, spectacle populaire. Chansons populaires. Art populaire* (**V. Folklore**). – *(Personnes)* Qui s'adresse au peuple. « *Vous ne devez pas avoir de succès comme orateur populaire* » (Maurois). ◇ Qui se recrute dans le peuple, que fréquente le peuple. *Milieux, classes populaires*. « *Ils ont trouvé une nouvelle formule : travailler pour une clientèle franchement populaire* » (Romains). *Origines populaires*. **V. Plébéien**. *Bals populaires. Soupes* populaires*. ◆ **3°** (1559). Qui plaît au peuple, au plus grand nombre. *Henri IV était un roi populaire. Mesure populaire*. « *Hoffmann est populaire en France, plus populaire qu'en Allemagne* » (GAUTIER). ◆ **4°** *Subst*. (Vx). *Le populaire*, le peuple. ◈ **ANT.** (du 3°) ***Impopulaire***.

Petit Robert, 1979.

Les locutions qui comportent l'épithète magique de « populaire » sont protégées contre l'examen par le fait que toute analyse critique d'une notion touchant de près ou de loin au « peuple » s'expose à être immédiatement identifiée à une agression symbolique contre la réalité désignée – donc immédiatement fustigée par tous ceux qui se sentent en devoir de prendre fait et cause pour le « peuple » et de s'assurer ainsi les profits que peut aussi procurer, surtout dans les conjonctures favorables, la

défense des « bonnes causes[1] ». Il en est ainsi de la notion de « langage populaire » qui, à la façon de toutes les locutions de la même famille (« culture populaire », « art populaire », « religion populaire », etc.), n'est définie que relationnellement, comme l'ensemble de ce qui est exclu de la langue légitime, entre autres choses par l'action durable d'inculcation et d'imposition assortie de sanctions qu'exerce le système scolaire.

Comme le révèlent en toute clarté les dictionnaires de l'argot ou du « français non conventionnel », le lexique dit « populaire » n'est autre chose que l'ensemble des mots qui sont exclus des dictionnaires de la langue légitime ou qui n'y apparaissent qu'affectés de « marques d'usage » négatives : *fam*., familier, « c'est-à-dire courant dans la langue parlée ordinaire et dans la langue écrite un peu libre » ; *pop*., populaire, « c'est-à-dire courant dans les milieux populaires des villes, mais réprouvé ou évité par l'ensemble de la bourgeoisie cultivée »[2]. Pour définir en toute rigueur cette « langue populaire » ou « non conventionnelle », qu'on gagnerait beaucoup à appeler désormais le *pop*., afin de s'interdire d'en oublier les conditions sociales de production, il faudrait donc préciser ce que l'on met sous l'expression de « milieux populaires » et ce que l'on entend par usage « courant ».

Comme les concepts à géométrie variable de « classes populaires », de « peuple » ou de « travailleurs » qui doivent leurs vertus politiques au fait qu'on peut à volonté en étendre le référent jusqu'à y inclure – en période électorale par exemple – les paysans, les cadres et les petits patrons ou, au contraire, le restreindre aux seuls ouvriers de l'industrie, voire aux métallos (et à leurs représentants attitrés), la notion à extension indéterminée de « milieux populaires » doit ses vertus mystificatrices, dans la production savante, au fait que chacun peut, comme dans un test projectif, en manipuler inconsciemment l'extension pour l'ajuster à ses intérêts, à ses préjugés ou à ses fantasmes sociaux. C'est ainsi que, s'agissant de désigner les locuteurs du « langage populaire », tout le monde s'accordera pour penser au « milieu », au nom de l'idée que les « durs » jouent un rôle déterminant dans la production et la circulation de l'argot, résolument écarté des dictionnaires légitimes. On ne manquera pas d'inclure aussi les ouvriers indigènes de souche citadine que le mot de « populaire » évoque presque automatiquement tandis qu'on rejettera sans plus de justification les paysans (sans doute parce qu'on les sait voués au *région*., régional). Mais on ne se demandera même pas – et c'est là une des fonctions les plus précieuses de ces notions fourre-tout – s'il faudrait ou non exclure les petits commerçants, et notamment les patrons de bistrot

que l'imagination populiste écartera sans doute, alors que, pour la culture comme pour le parler, ils sont indiscutablement plus proches des ouvriers que des employés et des cadres moyens. Et il est en tout cas certain que le fantasme, plus nourri de films de Carné que d'observations, qui oriente le plus souvent la recollection folkloriste des transfuges nostalgiques vers les plus « purs » des représentants les plus « authentiques » du « peuple » exclut sans examen tous les immigrés, Espagnols ou Portugais, Algériens ou Marocains, Maliens ou Sénégalais, dont on sait qu'ils occupent dans la population des ouvriers d'industrie une place plus importante que dans le prolétariat imaginaire[3].

Il suffirait de soumettre à un examen analogue les populations qui sont censées produire ou consommer ce que l'on appelle « culture populaire » pour retrouver la confusion dans la cohérence partielle que recouvrent à peu près toujours les *définitions implicites* : le « milieu », qui jouait un rôle central dans le cas du « langage populaire », sera ici exclu, ainsi que le *Lumpenprolétariat*, tandis que l'élimination des paysans n'ira plus du tout de soi, bien que la coexistence des ouvriers, inévitables, et des paysans n'aille pas sans difficultés. Dans le cas de l'« art populaire », comme le montrerait à l'évidence un examen de cette autre objectivation du « populaire » que sont les « Musées des arts et traditions populaires », le « peuple », au moins jusqu'à une époque récente, se réduisait aux paysans et aux artisans ruraux. Et que dire de la « médecine populaire » ou de la « religion populaire » ? On ne peut pas plus en ce cas se passer des paysans, ou des paysannes, que des « durs » dans le cas de la « langue populaire ».

Dans leur souci de le traiter comme une « langue » – c'est-à-dire avec toute la rigueur que l'on réserve d'ordinaire à la langue légitime –, tous ceux qui ont tenté de décrire ou d'écrire le *pop*., linguistes ou écrivains, se sont condamnés à produire des artefacts à peu près sans rapport avec le parler ordinaire que les locuteurs les plus étrangers à la langue légitime emploient dans leurs échanges internes[4]. C'est ainsi que, pour se conformer au modèle dominant du dictionnaire qui ne doit enregistrer que des mots attestés « avec une fréquence et une durée appréciables », les auteurs de dictionnaires du français non conventionnel s'appuient exclusivement sur des textes[5] et, opérant une sélection à l'intérieur d'une sélection, font subir aux parlers concernés une altération essentielle, en touchant aux fréquences qui font toute la différence entre des parlers et des marchés plus ou moins tendus[6] ; ils oublient, entre autres choses, que pour écrire un parler qui, comme celui des classes populaires, exclut l'intention

*littéraire* (et non le transcrire, ou l'enregistrer), il faut être sorti des situations et même de la condition sociale où on le parle et que l'intérêt pour les « trouvailles », ou même le seul fait de la recollection sélective, excluant tout ce qui se rencontre *aussi* dans la langue standard, bouleverse la structure des fréquences.

Si, en dépit de leurs incohérences et de leurs incertitudes, et aussi grâce à elles, les notions appartenant à la famille du « populaire » peuvent rendre autant de services, et jusque dans le discours savant, c'est qu'elles sont profondément enserrées dans le réseau de représentations confuses que les sujets sociaux engendrent, pour les besoins de la connaissance ordinaire du monde social, et dont la logique est celle de la raison mythique. La vision du monde social, et, tout spécialement, la *perception des autres*, de leur hexis corporelle, de la forme et du volume de leur corps, et spécialement de leur visage, et aussi de leur voix, de leur prononciation et de leur vocabulaire, s'organise en effet selon des oppositions interconnectées et partiellement indépendantes dont on peut se faire une idée en recensant les ressources expressives déposées et conservées dans la langue, spécialement dans le *système des couples d'adjectifs* que les usagers du langage légitime emploient pour classer les autres et juger de leur *qualité* et dans lesquels le terme désignant les propriétés imputées aux dominants représentent toujours la valeur positive[7].

Si la science sociale doit faire une place privilégiée à la science de la connaissance ordinaire du monde social, ce n'est pas seulement dans une intention critique et en vue de débarrasser la pensée du monde social de tous les présupposés qu'elle tend à accepter à travers les mots ordinaires et les objets qu'ils construisent (« langage populaire », « argot », « patois », etc.). C'est aussi que cette connaissance pratique, contre laquelle la science doit se construire – et d'abord en tâchant de l'objectiver –, fait partie intégrante du monde même que la science vise à connaître : elle contribue à faire ce monde en contribuant à faire la vision que les agents peuvent en avoir et en orientant par là leurs actions, et en particulier celles qui visent à le conserver ou à le transformer. C'est ainsi qu'une science rigoureuse de la sociolinguistique spontanée que les agents mettent en œuvre pour anticiper les réactions des autres et pour imposer la représentation qu'ils veulent donner d'eux-mêmes, permettrait entre autres choses de comprendre une bonne part de ce qui, dans la pratique linguistique, est l'objet ou le produit d'une intervention consciente, individuelle ou collective, spontanée ou institutionnalisée : comme par exemple toutes les *corrections* que les locuteurs s'imposent ou qu'on leur impose – dans la famille ou à l'école – sur la base de la connaissance pratique, partiellement

enregistrée dans le langage même (« accent pointu », « marseillais », « faubourien », etc.), des correspondances entre les différences linguistiques et les différences sociales et à partir d'un repérage plus ou moins conscient de traits linguistiques marqués ou remarqués comme imparfaits ou fautifs (notamment dans tous les coutumiers linguistiques de la forme « Dites… ne dites pas ») ou, au contraire, comme valorisants et distingués[8].

La notion de « langage populaire » est un des produits de l'application des taxinomies dualistes qui structurent le monde social selon les catégories du haut et du bas (le langage « bas »), du fin et du grossier (les gros mots) ou du gras (les plaisanteries grasses), du distingué et du vulgaire, du rare et du commun, de la tenue et du laisser-aller, bref, de la culture et de la nature (ne parle-t-on pas de « langue verte », et de « mots crus » ?). Ce sont ces catégories mythiques qui introduisent une coupure tranchée dans le continuum des parlers, ignorant par exemple tous les chevauchements entre le parler relâché des locuteurs dominants (le *fam*.) et le parler tendu des locuteurs dominés (que des observateurs comme Bauche ou Frei rangent dans le *pop*.) et surtout la diversité extrême des parlers qui sont globalement rejetés dans la classe négative du « langage populaire[9] ».

Mais, par une sorte de redoublement paradoxal, qui est un des effets ordinaires de la domination symbolique, les dominés eux-mêmes, ou du moins certaines fractions d'entre eux, peuvent appliquer à leur propre univers social des principes de division (tels que fort/faible, soumis ; intelligent/sensible, sensuel ; dur/mou, souple ; droit, franc/tordu, rusé, faux, etc.) qui reproduisent dans leur ordre la structure fondamentale du système des oppositions dominantes en matière de langage[10]. Cette représentation du monde social reprend l'essentiel de la vision dominante à travers l'opposition entre la virilité et la docilité, la force et la faiblesse, les vrais hommes, les « durs », les « mecs », et les autres, êtres féminins ou efféminés, voués à la soumission et au mépris[11]. L'argot, dont on a fait la « langue populaire » par excellence, est le produit de ce redoublement qui porte à appliquer à la « langue populaire » elle-même les principes de division dont elle est le produit. Le sentiment obscur que la conformité linguistique enferme une forme de reconnaissance et de soumission, propre à faire douter de la virilité des hommes qui lui sacrifient[12], joint à la recherche active de l'écart distinctif, qui fait le style, conduit au refus d'« en faire trop » qui porte à rejeter les aspects les plus fortement marqués du parler dominant, et notamment les prononciations ou les formes

syntaxiques les plus tendues, en même temps qu'à une recherche de l'expressivité, fondée sur la transgression des censures dominantes – notamment en matière de sexualité – et sur une volonté de se distinguer des formes d'expression ordinaires[13]. La transgression des normes officielles, linguistiques ou autres, est dirigée au moins autant contre les dominés « ordinaires », qui s'y soumettent, que contre les dominants ou, a fortiori, contre la domination en tant que telle. La licence linguistique fait partie du *travail de représentation* et de mise en scène que les « durs », surtout adolescents, doivent fournir pour imposer aux autres et à eux-mêmes l'image du « mec » revenu de tout et prêt à tout qui refuse de céder au sentiment et de sacrifier aux faiblesses de la sensibilité féminine. Et de fait, même si elle peut, en se divulguant, rencontrer la propension de tous les dominés à faire rentrer la distinction, c'est-à-dire la différence spécifique, dans le genre commun, c'est-à-dire dans l'universalité du biologique, par l'ironie, le sarcasme ou la parodie, la dégradation systématique des valeurs affectives, morales ou esthétiques, où tous les analystes ont reconnu « l'intention » profonde du lexique argotique, est d'abord une affirmation d'aristocratisme.

Forme distinguée – aux yeux mêmes de certains des dominants – de la langue « vulgaire », l'argot est le produit d'une recherche de la distinction, mais dominée, et condamnée, de ce fait, à produire des effets paradoxaux, que l'on ne peut comprendre lorsqu'on veut les enfermer dans l'alternative de la résistance ou de la soumission, qui commande la réflexion ordinaire sur la « langue (ou la culture) populaire ». Il suffit en effet de sortir de la logique de la vision mythique pour apercevoir les effets de contre-finalité qui sont inhérents à toute position dominée : lorsque la recherche dominée de la distinction porte les dominés à affirmer ce qui les distingue, c'est-à-dire cela même au nom de quoi ils sont dominés et constitués comme vulgaires, selon une logique analogue à celle qui porte les groupes stigmatisés à revendiquer le stigmate comme principe de leur identité, faut-il parler de résistance ? Et quand, à l'inverse, ils travaillent à perdre ce qui les marque comme vulgaires, et à s'approprier ce qui leur permettrait de s'assimiler, faut-il parler de soumission ?

Pour échapper aux effets du mode de pensée dualiste qui porte à opposer une langue « étalon », mesure de toute langue, et une langue « populaire », il faut revenir au modèle de toute production linguistique et y redécouvrir le principe de l'extrême diversité des parlers qui résulte de la diversité des combinaisons possibles entre les différentes classes d'habitus linguistiques et de marchés. Parmi les facteurs déterminants de l'habitus qui paraissent

pertinents du point de vue d'une part de la propension à reconnaître (au double sens) les *censures* constitutives des marchés dominants ou à profiter des *libertés obligées* qu'offrent certains des marchés francs et d'autre part de la capacité de satisfaire aux exigences des uns ou des autres, on peut ainsi retenir : le *sexe*, principe de rapports très différents aux différents marchés possibles – et en particulier au marché dominant – ; la *génération*, c'est-à-dire le mode de génération, familial et surtout scolaire, de la compétence linguistique ; la *position sociale*, caractérisée notamment du point de vue de la composition sociale du milieu de travail et des échanges socialement homogènes (avec des dominés) ou hétérogènes (avec des dominants – dans le cas par exemple du personnel de service –) qu'il favorise ; *l'origine* sociale, *rurale* ou *urbaine*, et dans ce cas, *ancienne* ou *récente*, et enfin l'origine *ethnique*.

C'est évidemment chez les hommes et, parmi eux, chez les plus jeunes et les moins intégrés, actuellement et surtout potentiellement, à l'ordre économique et social, comme les adolescents issus de familles immigrées, que se rencontre le refus le plus marqué de la soumission et de la docilité qu'implique l'adoption des manières de parler légitimes. La morale de la force qui trouve son accomplissement dans le culte de la violence et des jeux quasi suicidaires, moto, alcool ou drogues dures, où s'affirme le rapport à l'avenir de ceux qui n'ont rien à attendre de l'avenir, n'est sans doute qu'une des manières de faire de nécessité vertu. Le parti pris affiché de réalisme et de cynisme, le refus du sentiment et de la sensibilité, identifiés à une sensiblerie féminine ou efféminée, cette sorte de devoir de dureté, pour soi comme pour les autres, qui conduit aux audaces désespérées de l'aristocratisme de paria, sont une façon de prendre son parti d'un monde sans issue, dominé par la misère et la loi de la jungle, la discrimination et la violence, où la moralité et la sensibilité ne sont d'aucun profit[14]. La morale qui constitue la transgression en devoir impose une résistance affichée aux normes officielles, linguistiques ou autres, qui ne peut être soutenue en permanence qu'au prix d'une tension extraordinaire et, surtout pour les adolescents, avec le renfort constant du groupe. Comme le réalisme populaire, qui suppose et produit l'ajustement des espérances aux chances, elle constitue un mécanisme de défense et de survie : ceux qui sont contraints de se placer hors la loi pour obtenir des satisfactions que d'autres obtiennent dans les limites de la légalité ne savent que trop le coût de la révolte. Comme l'a bien vu Paul E. Willis, les poses et postures de bravade (par exemple à l'égard de l'autorité et d'abord de la police) peuvent coexister avec un conformisme profond pour tout ce

qui touche aux hiérarchies, et pas seulement entre les sexes ; et la dureté ostentatoire qu'impose le respect humain n'exclut nullement la nostalgie de la solidarité, voire de l'affection, qui, à la fois comblée et réprimée par les échanges hautement censurés de la bande, s'exprime ou se trahit dans les moments d'abandon[15]. L'argot, et c'est là, avec l'effet d'imposition symbolique, une des raisons de sa diffusion bien au-delà des limites du « milieu » proprement dit, constitue *une* des expressions exemplaires et, si l'on peut dire, idéales – avec laquelle l'expression proprement politique devra compter, voire composer – de la vision, pour l'essentiel édifiée contre la « faiblesse » et la « soumission » féminines (ou efféminées), que les hommes les plus dépourvus de capital économique et culturel ont de leur identité virile et d'un monde social tout entier placé sous le signe de la dureté[16].

Il faut toutefois se garder d'ignorer les transformations profondes que subissent, dans leur fonction et leur signification, les mots ou les locutions empruntés lorsqu'ils passent dans le parler ordinaire des échanges quotidiens : c'est ainsi que certains des produits les plus typiques du cynisme aristocratique des « durs » peuvent, dans leur emploi commun, fonctionner comme des sortes de conventions neutralisées et neutralisantes qui permettent aux hommes de dire, dans les limites d'une très stricte pudeur, l'affection, l'amour, l'amitié, ou, tout simplement, de nommer les êtres aimés, les parents, le fils, l'épouse (l'emploi, plus ou moins ironique, de termes de référence comme « la patronne », la « reine-mère », ou « ma bourgeoise » permettant par exemple d'échapper à des tours tels que « ma femme » ou le simple prénom, ressentis comme trop familiers)[17].

À l'extrême opposé dans la hiérarchie des dispositions à l'égard de la langue légitime, on trouverait sans doute les plus jeunes et les plus scolarisées parmi les femmes qui, quoique liées par le métier ou le mariage à l'univers des agents faiblement dotés en capital économique et culturel, ont sans doute une sensibilité aux exigences du marché dominant et une capacité à y répondre qui les apparente à la petite bourgeoisie. Quant à l'effet de la génération, il se confond pour l'essentiel avec l'effet des changements du mode de génération, c'est-à-dire de l'accès au système scolaire, qui représente sans nul doute le plus important des facteurs de différenciation entre les âges. Toutefois, il n'est pas certain que l'action scolaire exerce l'effet d'homogénéisation des compétences linguistiques qu'elle s'assigne et que l'on serait tenté de lui imputer. D'abord, parce que les normes scolaires d'expression, lorsqu'elles sont acceptées, peuvent demeurer circonscrites, dans leur application, aux productions scolaires,

orales et surtout écrites ; ensuite, parce que l'École tend à distribuer les élèves en classes aussi homogènes que possible sous le rapport des critères scolaires, et, corrélativement, du point de vue des critères sociaux, en sorte que le groupe des pairs tend à exercer des effets qui, à mesure qu'on descend dans la hiérarchie sociale des établissements et des sections, donc des origines sociales, s'opposent de plus en plus fortement à ceux que l'action pédagogique peut produire ; enfin, parce que, paradoxalement, en créant des groupes durables et homogènes d'adolescents en rupture avec le système scolaire et, à travers lui, avec l'ordre social, et placés en situation de quasi-inactivité et d'irresponsabilité prolongée[18], les sections de relégation auxquelles sont voués les enfants des classes les plus démunies – et notamment les fils d'immigrés, surtout maghrébins – ont sans doute contribué à offrir les conditions les plus favorables à l'élaboration d'une sorte de « culture délinquante » qui s'exprime entre autres manifestations dans un parler en rupture avec les normes de la langue légitime. Nul ne peut ignorer complètement la loi linguistique ou culturelle et toutes les fois qu'ils entrent dans un échange avec des détenteurs de la compétence légitime et surtout lorsqu'ils se trouvent placés en situation officielle, les dominés sont condamnés à une reconnaissance pratique, corporelle, des lois de formation des prix les plus défavorables à leurs productions linguistiques qui les condamne à un effort plus ou moins désespéré vers la correction ou au *silence*. Il reste qu'on peut classer les marchés auxquels ils sont affrontés selon leur degré d'autonomie, depuis les plus complètement soumis aux normes dominantes (comme ceux qui s'instaurent dans les relations avec la justice, la médecine ou l'école) jusqu'aux plus complètement affranchis de ces lois (comme ceux qui se constituent dans les prisons ou les bandes de jeunes). L'affirmation d'une contre-légitimité linguistique et, du même coup, la production de discours fondée sur l'ignorance plus ou moins délibérée des conventions et des convenances caractéristiques des marchés dominants ne sont possibles que dans les limites des *marchés francs*, régis par des lois de formation des prix qui leur sont propres, c'est-à-dire dans des espaces propres aux classes dominées, repaires ou refuges des exclus dont les dominants sont de fait exclus, au moins symboliquement, et pour les détenteurs attitrés de la compétence sociale et linguistique qui est reconnue sur ces marchés. L'argot du « milieu », en tant que transgression réelle des principes fondamentaux de la légitimité culturelle, constitue une affirmation conséquente d'une identité sociale et culturelle non seulement différente mais opposée, et la vision du monde qui s'y exprime représente la *limite* vers laquelle tendent les membres (masculins) des classes

dominées dans les échanges linguistiques *internes à la classe* et, plus spécialement, dans les plus contrôlés et soutenus de ces échanges, comme ceux du café, qui sont complètement dominés par les valeurs de force et de virilité, un des seuls principes de résistance efficace, avec la politique, contre les manières dominantes de parler et d'agir.

Les marchés internes se distinguent eux-mêmes selon la *tension* qui les caractérise et, du même coup, selon le degré de censure qu'ils imposent, et l'on peut faire l'hypothèse que la *fréquence* des formes les plus recherchées (de l'argot) décroît à mesure que décroissent la tension des marchés et la compétence linguistique des locuteurs : minimale dans les échanges *privés* et familiers (au premier rang desquels les échanges au sein de la famille), où l'indépendance par rapport aux normes du parler légitime se marque surtout par la liberté plus ou moins entière d'*ignorer* les conventions et les convenances du parler dominant, elle atteint sans doute son maximum dans les échanges *publics* (à peu près exclusivement masculins) qui imposent une véritable *recherche stylistique*, comme les joutes verbales et les surenchères ostentatoires de certaines conversations de café.

Malgré l'énorme simplification qu'il suppose, ce modèle fait voir l'extrême diversité des discours qui s'engendrent pratiquement dans la relation entre les différentes compétences linguistiques correspondant aux différentes combinaisons des caractéristiques attachées aux producteurs et les différentes classes de marchés. Mais il permet en outre de dessiner le *programme d'une observation méthodique* et de constituer comme tels les cas de figure les plus significatifs, entre lesquels se situent toutes les productions linguistiques des locuteurs les plus dépourvus de capital linguistique : soit, premièrement, les formes de discours offerts par les virtuoses sur les marchés francs les plus tendus – c'est-à-dire publics –, et notamment l'argot ; deuxièmement, les expressions produites pour les marchés dominants, c'est-à-dire pour les échanges privés entre dominés et dominants, ou pour les situations *officielles*, et qui peuvent prendre la forme de la parole embarrassée ou détraquée par l'effet d'intimidation ou du *silence*, la seule forme d'expression qui soit laissée, bien souvent, aux dominés ; et enfin, les discours produits pour les échanges familiers et privés – par exemple entre femmes –, ces deux dernières catégories de discours étant toujours exclues par ceux qui, caractérisant les productions linguistiques par les seules caractéristiques des locuteurs, devraient en bonne logique les faire entrer dans le « langage populaire ».

L'effet de censure qu'exerce tout marché relativement tendu se voit dans

le fait que les propos qui s'échangent dans les lieux publics réservés en fait (au moins à certaines heures) aux hommes adultes des classes populaires, comme certains cafés, sont fortement ritualisés et soumis à des règles strictes : on ne va pas au bistrot seulement pour boire, mais aussi pour participer activement à un divertissement collectif capable de procurer aux participants un sentiment de liberté par rapport aux nécessités ordinaires, de produire une atmosphère d'euphorie sociale et de gratuité économique à laquelle la consommation d'alcool ne peut évidemment que contribuer. On est là pour rire et faire rire, et chacun doit, à la mesure de ses moyens, jeter dans l'échange ses bons mots et ses plaisanteries, ou, à tout le moins, apporter sa contribution à la fête en accordant aux réussites des autres le renforcement de ses rires, de ses exclamations approbatives (« Ah ! celui-là ! »). La possession d'un talent de boute-en-train, capable d'incarner, au prix d'un travail conscient et constant de recherche et d'accumulation, l'idéal du « type marrant » qui porte à son accomplissement une forme approuvée de sociabilité, est une forme de capital très précieuse. C'est ainsi que le bon patron de bistrot trouve dans la maîtrise des conventions expressives convenant à ce marché, plaisanteries, bonnes histoires, jeux de mots, que sa position permanente et centrale lui permet d'acquérir et d'exhiber, et aussi dans sa connaissance spéciale et des règles de jeu et des particularités de chacun des joueurs, prénoms, surnoms, manies, travers, spécialités et talents dont il peut tirer parti, les ressources nécessaires pour susciter, entretenir, et aussi contenir, par des incitations, des relances ou de discrets rappels à l'ordre, les échanges capables de produire l'atmosphère d'effervescence sociale que ses clients viennent chercher et qu'ils doivent eux-mêmes apporter[19] : la qualité de la conversation offerte dépend de la qualité des participants, qui dépend elle-même de la qualité de la conversation, donc de celui qui en est le centre et qui doit savoir dénier la relation mercantile en affirmant sa volonté et sa capacité de s'inscrire comme un participant ordinaire dans le circuit d'échanges, – avec « la tournée du patron » ou les parties de 421 offertes aux habitués –, et de contribuer ainsi à la mise en suspens des nécessités économiques et des contraintes sociales que l'on attend du culte collectif de la bonne vie[20].

On comprend que le discours qui a cours sur ce marché ne donne les apparences de la liberté totale et du naturel absolu qu'à ceux qui en ignorent les règles ou les principes : ainsi l'éloquence, que la perception étrangère appréhende comme une sorte de verve débridée, n'est ni plus ni moins libre en son genre que les improvisations de l'éloquence académique ; elle n'ignore ni la recherche de l'effet, ni l'attention au public et à ses réactions, ni les stratégies rhétoriques destinées à capter sa

bienveillance ou sa complaisance ; elle s'appuie sur des schèmes d'invention et d'expression éprouvés mais propres à donner à ceux qui ne les possèdent pas le sentiment d'assister à des manifestations fulgurantes de la finesse d'analyse ou de la lucidité psychologique ou politique. Par l'énorme redondance que sa rhétorique tolère, par la place qu'il fait à la répétition de formes et de formules rituelles qui sont les manifestations obligées d'une « bonne éducation », par le recours systématique aux images concrètes du monde connu, par l'obstination obsessionnelle qu'il met à réaffirmer, jusque dans le renouvellement formel, les valeurs fondamentales du groupe, ce discours exprime et renforce une vision du monde profondément stable et rigide ; dans ce système d'évidences, inlassablement réaffirmées et collectivement garanties, qui assigne à chaque classe d'agents son essence, donc sa place et son rang, la représentation de la division du travail entre les sexes occupe une place centrale, peut-être parce que le culte de la virilité, c'est-à-dire de la rudesse, de la force physique et de la grossièreté bourrue, instituée en refus électif du raffinement efféminé, est une des manières les plus efficaces de lutter contre l'infériorité culturelle dans laquelle se rencontrent tous ceux qui se sentent démunis de capital culturel, qu'ils soient par ailleurs riches de capital économique, comme les commerçants, ou non[21].

À l'extrême opposé dans la classe des marchés francs, le marché des échanges entre familiers, et spécialement entre femmes, se distingue en ce que l'idée même de recherche et d'effet en est à peu près absente, en sorte que le discours qui y circule diffère dans sa forme, comme on l'a vu, de celui des échanges publics du café : c'est dans la logique de la privation, plus que du refus, qu'il se définit par rapport au discours légitime. Quant aux marchés dominants, publics et officiels ou privés, ils posent aux plus démunis économiquement et culturellement des problèmes si difficiles que, si l'on s'en tenait à la définition des parlers fondée sur les caractéristiques sociales des locuteurs qu'adoptent implicitement les tenants du « langage populaire », il faudrait dire que la forme la plus fréquente de ce langage est le silence. En fait, c'est encore selon la logique de la division du travail entre les sexes que se résout la contradiction résultant de la nécessité d'affronter les marchés dominants sans sacrifier à la recherche de la correction. Parce qu'il est admis (et d'abord par les femmes, qui peuvent feindre de le déplorer) que l'homme est défini par le droit et le devoir de constance à soi qui est constitutif de son identité (« il est comme il est ») et qu'il peut s'en tenir à un silence propre à lui permettre de sauvegarder sa dignité virile, il incombe souvent à la femme, socialement définie comme souple et soumise par nature, de faire l'effort

nécessaire pour affronter les situations périlleuses, recevoir le médecin, lui décrire les symptômes et discuter avec lui au sujet du traitement, faire des démarches auprès de l'institutrice ou de la sécurité sociale, etc.[22]. Il s'ensuit que les « fautes » qui ont pour principe une recherche malheureuse de la correction ou un souci de distinction mal orienté et qui, comme tous les mots déformés, notamment médicaux, sont impitoyablement relevées par les petits-bourgeois – et par les grammaires de la « langue populaire » –, sont sans doute très souvent le fait des femmes (et elles peuvent être raillées par « leurs » hommes – ce qui est encore une façon de renvoyer les femmes à leur « nature » de faiseuses d'embarras et de chichis[23]).

En fait, même en ce cas, les manifestations de docilité ne sont jamais dénuées d'ambivalence et elles menacent toujours de se retourner en agressivité à la moindre rebuffade, au moindre signe d'ironie ou de distance, qui les convertit en hommages obligés de la dépendance statutaire : celui qui, entrant dans une relation sociale trop inégale, adopte trop visiblement le langage et les manières appropriés s'expose à être contraint de penser et de vivre la révérence élective comme soumission obligée ou servilité intéressée. L'image du domestique, qui doit une conformité affichée aux normes dominantes de la bienséance verbale et de la tenue vestimentaire, hante toutes les relations entre dominés et dominants, et notamment les échanges de services, comme en témoignent les problèmes quasi insolubles que pose la « rémunération ». C'est pourquoi l'ambivalence à l'égard des dominants et de leur style de vie, si fréquente chez les hommes exerçant des fonctions de service, qui balancent entre l'inclination à la conformité anxieuse et la tentation de se permettre des familiarités et de dégrader les dominants en se haussant jusqu'à eux, représente sans doute la vérité et la limite de la relation que les hommes les plus démunis de capital linguistique, et voués à l'alternative de la grossièreté et de la servilité, entretiennent avec le mode d'expression dominant[24]. Paradoxalement, c'est seulement dans les occasions dont la solennité justifie à leurs yeux qu'ils se situent, sans se sentir ridicules ou serviles, dans le registre le plus noble – par exemple pour dire leur amour ou pour manifester leur sympathie dans le deuil –, qu'ils peuvent adopter le langage le plus conventionnel, mais le seul convenable à leur sens pour dire les choses graves ; c'est-à-dire dans le cas même où les normes dominantes demandent que l'on abandonne les conventions et les formules toutes faites pour manifester la force et la sincérité des sentiments.

Il apparaît ainsi que les productions linguistiques et culturelles des dominés varient profondément selon leur inclination et leur aptitude à profiter des libertés réglées qu'offrent les marchés francs ou à accepter les contraintes qu'imposent les marchés dominants. Ce qui explique que, dans la réalité polymorphe que l'on obtient en considérant tous les parlers produits pour tous les marchés par toutes les catégories de producteurs, chacun de ceux qui se sentent en droit ou en devoir de parler du « peuple » peut trouver un support objectif pour ses intérêts ou ses fantasmes.

---

« Vous avez dit "populaire"? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 46, mars 1983, p. 98-105; repris in *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Le Seuil, 2001. Merci à Jérôme Bourdieu de nous avoir autorisés à reprendre ce texte.

**1**. Le fait que les coûts de l'objectivation scientifique sont particulièrement élevés pour un profit spécialement faible – ou négatif – n'est pas pour rien dans l'état de la connaissance en ces matières.

**2**. *Petit Robert*, 1979, p. xvii.

**3**. On sait le rôle qu'ont pu jouer de semblables exclusions conscientes ou inconscientes dans l'utilisation que le national-socialisme a faite du mot *völkisch*.

**4.** Cf. H. Bauche, *Le Langage populaire. Grammaire, syntaxe et vocabulaire du français tel qu'on le parle dans le peuple de Paris, avec tous les termes d'argot usuel*, Paris, Payot, 1920 ; P. Guiraud, *Le Français populaire*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », n° 1172, 1965 (et, aussi, dans la même perspective, H. Frei, *La Grammaire des fautes*, Paris-Genève, 1929, Genève, Slatkine Reprints, 1971).

**5**. Cf. J. Cellard et A. Rey, *Dictionnaire du français non conventionnel*, Paris, Hachette, 1980, p. viii.

**6**. Qu'il suffise d'indiquer par exemple que dans le discours recueilli sur le marché le moins tendu – une conversation entre femmes –, le lexique de l'argot est à peu près totalement absent ; il n'apparaît, dans le cas observé, que lorsque l'une des interlocutrices cite les propos d'un homme (« tu vas m'fout' le camp tout d'suite »), dont elle dit aussitôt : « comme ça qu'il cause, lui, c'est un ancien titi d'Paris, oui, il a un genre un peu poisse, sa casquette toujours sur l'côté, oh oui, on voit ! » Un peu plus loin, la même personne réemploie le mot « pognon » juste après avoir rapporté les propos d'un patron de bistrot où il apparaissait (cf. Y. Delsaut, « L'économie du langage populaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 4, juillet 1975, p. 33-40). L'analyse empirique devrait s'attacher à déterminer le sentiment que les locuteurs ont de l'appartenance d'un mot à l'argot ou à la langue légitime (au lieu d'imposer la définition de l'observateur) ; ce qui permettrait entre autres choses de comprendre nombre de traits décrits comme des « fautes », qui sont le produit d'un sens de la distinction mal placé.

**7**. C'est ce qui fait que, sous l'apparence de tourner en rond ou à vide, comme tant de définitions circulaires ou tautologiques de la vulgarité et de la distinction, le langage légitime tourne si souvent à l'avantage des dominants.

**8**. Étant donné le rôle que la sociolinguistique spontanée et les interventions expresses des familles ou de l'école qu'elle suscite et oriente jouent dans le maintien ou la transformation de la langue, une analyse sociolinguistique du changement linguistique ne peut ignorer cette sorte de *droit* ou de *coutume linguistique* qui commande notamment les pratiques pédagogiques.

**9**. Tout en acceptant la division qui est au principe de la notion même de « langage populaire », Henri Bauche observe que la « parlure bourgeoise dans son usage familier présente de nombreux traits communs avec la langue vulgaire » (*op. cit*., p. 9). Et plus loin : « Les frontières entre l'argot – les divers argots – et le langage populaire sont parfois difficiles à déterminer. Assez vagues aussi sont les limites entre le langage populaire et le langage familier, d'une part, et d'autre part, entre le langage populaire proprement dit et le langage des gens vulgaires, des petites gens, de ceux qui, sans être précisément du peuple, manquent d'instruction ou d'éducation : de ceux que les "bourgeois" qualifient de communs » (*op. cit*., p. 26).

**10**. Bien que, pour des raisons complexes, et qu'il faudrait examiner, la vision dominante ne lui fasse pas une place centrale, l'opposition entre le masculin et le féminin est un des principes à partir desquels s'engendrent les oppositions les plus typiques du « peuple » comme populace « femelle », versatile et avide de jouissance (selon l'antithèse de la tête et du ventre).

**11**. C'est ce qui fait l'ambiguïté de l'exaltation du parler des « vrais de vrais » : la vision du monde qui s'y exprime et les vertus viriles des « durs de durs » trouvent leur prolongement naturel dans ce que l'on a appelé la « droite populaire » (cf. Z. Sternhell, *La Droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines du fascisme*, Paris, Le Seuil, 1978), combinaison fascistoïde de racisme, de nationalisme et d'autoritarisme. Et l'on comprend mieux l'apparente bizarrerie que représente le cas de Céline.

**12**. Tout semble indiquer que, du fait de la prolongation de la scolarité, le personnage du « dur » se constitue aujourd'hui dès l'école, et contre toutes les formes de soumission qu'elle réclame.

**13**. C'est un des effets du racisme de classe, pour lequel tous les « pauvres », comme les Jaunes et les Noirs, se ressemblent, que de porter à exclure inconsciemment la possibilité même d'une

différence (de tact, d'invention, de compétence, etc.) et d'une recherche de la différence. L'exaltation indifférenciée du « populaire » qui caractérise le populisme peut ainsi conduire à s'extasier de confiance devant des manifestations que les « indigènes » jugent ineptes, imbéciles ou grossières ou, ce qui revient au même, elle peut porter à ne retenir que ce qui sort de l'ordinaire dans le « commun » et à le donner comme représentatif du parler ordinaire.

**14**. Les jeunes « durs » issus de familles immigrées représentent sans doute une limite en ce qu'ils poussent jusqu'au refus total de la société « française », symbolisée par l'école et aussi par le racisme quotidien, la révolte des adolescents issus des familles les plus démunies économiquement et culturellement qui trouve souvent son principe dans les difficultés, les déceptions ou les échecs scolaires.

**15**. P. E. Willis, *Profane Culture*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978, spécialement p. 48-50.

**16**. À titre de manifestation exemplaire de ce principe de classement et de l'ampleur de son champ d'application, il suffira de citer ce maçon (ancien mineur) qui, invité à classer des noms de professions (dans un test conçu sur le modèle des techniques employées pour l'analyse componentielle des termes de parenté) et à donner un nom aux classes ainsi produites, renvoyait d'un geste de la main au paquet des professions supérieures, dont le paradigme était pour lui le présentateur de télévision, en disant : « tous des pédés » (Enquête Yvette Delsaut, Denain, 1978).

**17**. De façon plus générale, du fait que l'évocation plus ou moins brutale des choses sexuelles et la projection aplatissante du sentimental sur le plan du physiologique ont souvent valeur d'*euphémismes par hyperbole ou antiphrase* qui, à l'inverse de la litote, disent plus pour dire moins, ce lexique change complètement de sens lorsqu'il change de marché, avec la transcription romanesque ou la recollection lexicologique.

**18**. L'équivalent de cette situation ne se rencontrait jusque-là que sous la forme du service militaire, qui était sans doute un des lieux principaux de la production et de l'inculcation de formes de parler argotiques.

**19**. Le petit commerçant, et surtout le patron de bistrot, particulièrement lorsqu'il détient les vertus de sociabilité qui font partie des réquisits professionnels, n'est l'objet d'aucune hostilité statutaire de la part des ouvriers (contrairement à ce que tendent à supposer les intellectuels et les membres de la petite bourgeoisie à capital culturel qui en sont séparés par une véritable barrière culturelle). Il jouit bien souvent d'une certaine autorité symbolique – qui peut s'exercer même sur le plan politique, bien que le sujet soit tacitement tabou dans les conversations de café – en raison de l'aisance et de l'assurance qu'il doit entre autres choses à son aisance économique.

**20**. Il faudrait vérifier si, outre les patrons de café, les commerçants, et en particulier les professionnels du boniment et du bagout que sont les camelots et les vendeurs ambulants des foires et marchés, mais aussi les bouchers et, dans un style différent, correspondant à des structures d'interaction différentes, les coiffeurs, ne contribuent pas plus que les ouvriers, simples producteurs *occasionnels*, à la production des trouvailles.

**21** Cette représentation assigne au masculin une nature sociale – celle de l'homme « dur au mal » et « à la peine », avare de confidences et refusant les sentiments et les sensibleries, solide et entier, « tout d'une pièce », franc et fiable, « sur qui on peut compter », etc. –, que la dureté des conditions d'existence lui imposerait en tout cas, mais qu'il se sent en devoir de choisir, parce qu'elle se définit par opposition à la « nature » féminine, faible, douce, docile, soumise, fragile, changeante, sensible, sensuelle (et au « contre-nature » efféminé). Ce principe de division agit non seulement dans son champ d'application spécifique, c'est-à-dire dans le domaine des relations entre les sexes, mais de manière très générale, en imposant aux hommes une vision stricte, rigide, en un mot essentialiste, de leur identité, et, plus généralement, des autres identités sociales, et, par là, de tout l'ordre social.

**22**. Il va de soi que ces conduites sont sujettes à varier selon le niveau d'instruction de la femme et surtout peut-être selon l'écart des niveaux d'instruction entre les époux.

**23**. On voit que, selon cette logique, les femmes sont toujours dans leur tort, c'est-à-dire dans leur nature (tordue). On pourrait multiplier à l'infini les exemples : dans le cas où la femme est mandatée pour faire une démarche, si elle réussit, c'est que c'était facile, si elle échoue, c'est qu'elle n'a pas su s'y prendre.

**24.** L’intention d’infliger une souillure symbolique (par l’injure, le ragot ou la provocation érotique par exemple) à ce qui est perçu comme inaccessible enferme le plus terrible aveu de reconnaissance de la supériorité. C’est ainsi que, comme le montre bien Jean Starobinski, « le bavardage grossier, loin de combler l’écart entre les rangs sociaux, le maintient et l’aggrave ; sous couleur d’irrévérence et de liberté, il abonde dans le sens de la dégradation, il est l’autoconfirmation de l’infériorité ». (Il s’agit des bavardages des domestiques à propos de Mademoiselle de Breil – cf. J.-J. Rousseau, *Confessions*, *III*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, p. 94-96 – tels que les analyse Jean Starobinski dans *La Relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, p. 98-154.

# « NOUS, LE PEUPLE » : RÉFLEXIONS SUR LA LIBERTÉ DE RÉUNION

**Judith Butler**

Des gens qui se réunissent et prennent la parole pour réclamer collectivement un changement de politique ou la démission d'un gouvernement, il en existe de nombreux exemples. La place Tahrir est devenue emblématique de ces rassemblements de corps dans la rue : les manifestants ont commencé par demander la démission du régime de Moubarak, puis ils ont continué sous diverses formes à occuper *en masse* [*] l'espace public pour protester contre les mesures prises par le gouvernement de transition, contre les nominations à des postes officiels de tortionnaires du régime abattu, contre la précipitation dans l'élaboration de la nouvelle Constitution et, plus récemment, contre le démantèlement du système judiciaire par décision unilatérale du président. Quel est donc ce « nous » qui se rassemble dans la rue et s'affirme – parfois par la parole et par l'action mais plus souvent encore en formant un groupe de corps visibles, audibles, tangibles, exposés, obstinés et interdépendants ? Si l'on estime souvent que c'est d'une telle assemblée qu'émane l'acte d'énonciation par lequel « nous, le peuple » affermit la souveraineté populaire, il est peut-être plus juste de dire que c'est par elle-même que cette assemblée s'exprime, qu'elle constitue déjà une façon de promulguer la souveraineté populaire. Le « nous » qu'exprime le langage est déjà réalisé par la réunion des corps, leurs mouvements, leurs gestes, leur façon d'agir de concert, pour citer Hannah Arendt.

Le droit à la liberté de réunion, parfois entendue comme liberté d'association, est bien établi par la loi internationale[1]. L'Organisation internationale du travail affirme explicitement que le droit de réunion (ou d'association) est lié aux droits de négociation collective[2]. Dans certains textes sur les droits humains, la liberté de réunion est décrite comme une liberté fondamentale que tout gouvernement doit protéger, qui doit être affranchie de toute interférence policière ou judiciaire (protection qui ne s'exerce plus quand le pouvoir protecteur de l'État est contesté par la

réunion elle-même ou quand l'État enfreint le droit de réunion et empêche la population de s'assembler librement). Mais le droit de réunion est autre chose qu'un droit spécifique protégé par des lois nationales ou internationales, y compris celles qui concernent les droits humains. On pourrait dire que la liberté de réunion est une condition de la politique elle-même.

Dans ces conditions, que penser de la relation entre liberté de réunion et souveraineté populaire ? Si certains élus à des postes officiels sont censés représenter la souveraineté populaire (ou plus précisément la « volonté du peuple ») pour avoir été choisis par une majorité, il ne s'ensuit nullement que la souveraineté populaire soit intégralement représentée par le processus électoral, ni que les élections transfèrent la souveraineté du peuple à ses représentants élus. Le peuple demeure distinct de ceux qu'il a élus et peut toujours contester les conditions et les résultats des élections, comme les actes de ceux qu'il a choisis. La souveraineté populaire peut bien être transférée vers un pouvoir des élus à l'occasion d'un vote, mais ce transfert n'est jamais complet. Il reste quelque chose dans la souveraineté populaire qui ne peut pas se transférer : le peuple peut aussi bien abattre les régimes que les élire. Si la souveraineté populaire légitime les formes parlementaires du pouvoir, elle garde aussi le pouvoir de les délégitimer. Et si ces formes parlementaires ont besoin de la souveraineté populaire, elles la craignent aussi car il y a en elle une part qui va à l'encontre et au-delà de toute forme parlementaire qu'elle institue. Même un régime régulièrement élu peut se trouver bloqué ou renversé par une assemblée de gens parlant « au nom du peuple », incarnant ce « nous » qui détient le pouvoir légitimant dans l'exercice de la démocratie. On peut l'appeler énergie « anarchiste », ou principe permanent de révolution à l'intérieur de l'ordre démocratique. Dans un cas comme dans l'autre, elle repose sur la réunion de corps assemblés et assemblants constitués par leur action en « peuple ».

Bien sûr, il n'arrive jamais que tous ceux qui sont représentés par « le peuple » soient présents pour clamer qu'ils sont le peuple, si bien que « nous, le peuple » a toujours par nature un extérieur, que le « nous » ne peut en aucun cas représenter la totalité du « peuple », même s'il s'efforce d'être aussi inclusif que possible. Les « nous » qui se rassemblent en affirmant qu'ils sont « le peuple » ne représentent pas le peuple : ils donnent une base de légitimité à ceux qui vont représenter le peuple par le biais d'élections. Ceux qui sont ce « nous » font autre chose que se représenter eux-mêmes : ils se constituent en peuple, et cet acte

d’autoconstitution se distingue de toute forme de représentation. À la base des formes démocratiques de gouvernement, il y a donc un élément non représentatif et presque tautologique, la souveraineté populaire étant une façon de constituer un peuple par autodésignation. Par cet acte d’autodésignation, d’autoconstitution, la réunion formée déclare être « le peuple ». La souveraineté populaire est donc une forme autoproduite et réfléchie, distincte du régime représentatif qu’elle légitime. Cette légitimation n’est possible que si la souveraineté populaire est indépendante de tout régime particulier.

En quel sens s’agit-il d’un exercice performatif ?

Il apparaît donc que dire « nous, le peuple » est d’abord et avant tout un acte d’autodésignation et d’autoconstitution. Quelqu’un dit « nous » en même temps que quelqu’un d’autre, un groupe le dit ensemble et, par là, ils cherchent à se constituer comme « le peuple ». Ainsi, considéré comme un acte de parole, « nous, le peuple » est une énonciation qui cherche à faire émerger la pluralité sociale qu’elle nomme. Elle ne la décrit pas, elle cherche à la faire exister. C’est donc une forme d’autogenèse linguistique qui est en œuvre dans « nous, le peuple », un acte relevant plus ou moins de la magie, ou qui du moins nous incite à croire à la nature magique du performatif [3]. « Nous, le peuple » est évidemment le début d’une déclaration plus longue, qui exprime des demandes et des désirs, ou qui annonce des gestes à venir et des revendications politiques. C’est un préambule qui ouvre la voie à un ensemble d’assertions spécifiques, un début de phrase qui prépare à une demande politique importante, et cependant on nous invite à nous arrêter sur ces quelques mots initiaux, à nous demander si une revendication politique a déjà par là été posée, ou si elle est en train de s’élaborer.

Il est peut-être impossible que tous ceux qui pourraient dire ensemble « nous, le peuple » prononcent ces mots à l’unisson. Et s’il advient parfois que tout un groupe crie ces mots ensemble, comme c’est arrivé dans le mouvement *Occupy*, c’est un moment bref et transitoire où une personne parle en même temps que d’autres, cette action concertée, cet acte de parole énoncé en commun produisant un résultat sonore involontaire.

Admettons que pareil moment où la parole est émise littéralement à l’unisson survienne rarement. Après tout, aux États-Unis l’expression « nous, le peuple » est une citation, et elle ne se libère jamais de cet aspect citationnel. La Déclaration d’indépendance débute par ces mots, qui autorisent les rédacteurs à parler pour le peuple de façon générale. Ce début de phrase établit l’autorité politique en même temps qu’il pose une forme de souveraineté populaire qui n’est liée à aucune autorité politique.

La souveraineté populaire peut s'accorder ou se retirer, ce qui veut dire que tout régime en dépend s'il veut fonder sa légitimité sur autre chose que la coercition.

L'acte de parole, tout ponctuel qu'il soit, est néanmoins inscrit dans une chaîne de citations, ce qui veut dire que les conditions temporelles où il s'inscrit précèdent et dépassent à la fois le moment de l'énonciation. Il existe une autre raison pour laquelle cet acte, bien qu'il soit illocutoire**, ne se résume pas au moment de l'énonciation : l'ensemble pluriel désigné et produit par ces mots ne peut pas s'assembler au même endroit ni parler en même temps, si bien que le phénomène se déploie à la fois dans l'espace et dans le temps. Quels que soient le moment et le lieu où la souveraineté populaire – le pouvoir autolégislatif du peuple – est proclamée (ou plutôt « se proclame »), il ne s'agit pas exactement d'un instant mais d'une série d'actes de parole, ou plutôt d'actions performatives. On peut imaginer le spectacle d'une réunion publique où tout le monde parlerait d'une seule voix, mais ce spectacle serait à la fois abstrait et effrayant, évoquant une *Gleichschaltung*, marche fasciste ou chant militaire. « Nous, le peuple » ne présuppose ni ne fabrique une unité mais fonde ou institue une série de débats sur la nature du peuple et sur ce qu'il veut.

Tenons-le pour acquis : nous ne voulons pas vraiment que tout le monde parle exactement de la même voix quand s'affirme la volonté populaire – ni même que l'on « dise » les mêmes mots. (Quel langage utiliser pour exprimer une telle expression plurielle concertée ? Et quelle forme d'hégémonie cela installerait-il ?) Et pourtant, « nous, le peuple » est une locution que nous tenons pour emblématique d'une forme de souveraineté populaire impliquant que les gens peuvent agir ensemble pour se désigner, pour se rassembler en une forme politique plurielle. Ce qui ne veut pas dire qu'ils sont tous d'accord, mais seulement qu'ils comprennent que l'autoformation (*self-making*) est un processus collectif et partagé. Lorsque quelqu'un tente d'utiliser « nous, le peuple », nous cherchons à voir qui le dit, s'il a le droit de le dire et si en le disant son acte de parole sera efficace, s'il réunira les gens et les fera avancer par ces mots mêmes. La locution ne nous dit pas qui ces gens sont, mais elle marque la forme d'autoconstitution où s'instaure le débat pour savoir qui ils sont et qui ils devraient être.

D'après J.L. Austin, il faudrait considérer « nous, le peuple » comme un acte de parole illocutoire qui constitue son objet (lui-même) au moment de son énonciation[4] ; mais comme il s'agit d'une citation, je dirais qu'il se

construit avec le temps et de façon toujours partielle, par une séquence ou une addition d'énoncés performatifs qui ne prennent pas toujours une forme simultanée et plurielle d'autodésignation. Comme on l'aura peut-être remarqué, l'expression « nous, le peuple » constitue une critique implicite des pouvoirs magiques de l'acte d'énonciation, de l'illocutoire performatif. Elle est rarement formulée telle quelle, et pourtant elle s'exprime à travers d'autres actes. Ainsi, si nous pensons qu'un groupe doit d'abord se réunir dans un lieu donné, une place publique par exemple, pour pouvoir proclamer « nous, le peuple », *ce qui nous échappe, c'est que l'acte même de se réunir et de se re-réunir réalise déjà le travail des mots*. En d'autres termes, le rassemblement est déjà une affirmation politique performative, même s'il précède – ou laisse de côté – tout acte de parole. Les corps rassemblés pour affirmer leur existence plurielle sont déjà engagés dans l'autodésignation et l'exercice de la souveraineté populaire, donnant ou retirant leur soutien, déclarant leur indépendance par rapport aux régimes dont la légitimité dépend d'eux. Le performatif est donc extérieur au pouvoir électoral, tout en fonctionnant comme sa légitimation. Émis par des corps qui se rassemblent au même endroit en même temps, ou qui se réunissent par des circuits en des lieux et des moments différents, les énoncés performatifs politiques n'ont pas à être dits à l'unisson, ni dans la même langue, pour constituer « un peuple ». Et quand ceux qui les énoncent se réunissent, quand ils se dispersent pour se réunir de nouveau, le performatif n'est plus un « acte » ponctuel ni une occasion donnée d'énonciation (même s'il peut parfois prendre cette forme). Une question se pose donc : *l'acte de parole par lequel on déclare « nous, le peuple » ne se situe-t-il pas hors de la parole, ne constitue-t-il pas autre chose qu'un simple acte ?*

Je propose de considérer la réunion des corps comme une assertion performative et je suggère donc non seulement que a) la souveraineté populaire est un exercice performatif, mais aussi que b) elle implique nécessairement une assertion performative des corps. Il faut bien comprendre quelle est l'idée de souveraineté populaire que « nous, le peuple » cherche à établir. Dans la Déclaration d'indépendance, comme l'a montré Derrida, il y a déjà une sorte de trébuchement à mesure que la phrase se déroule[5]. Si « nous, le peuple, déclare qu'un ensemble de vérités est fait d'évidences », alors surgit un petit problème. Comment comprendre que la déclaration performative ait pour but de faire advenir ces vérités s'il s'agit d'évidences, c'est-à-dire précisément de ce genre de vérités qu'il est inutile de faire advenir ? Ou bien elles sont performativement induites, ou bien elles sont évidentes, mais l'idée qu'il

soit nécessaire de produire des évidences paraît paradoxale. Nous pouvons dire soit qu'un ensemble de vérités est créé, soit que nous avons trouvé ces vérités quelque part, et que ce n'est pas nous qui les avons créées. Ou alors nous pourrions dire que le genre de vérités dont il s'agit doit être déclaré évident pour que cette évidence soit reconnue. En d'autres termes, il faut montrer leur évidence, ce qui veut dire qu'elles ne sont pas évidentes en elles-mêmes (*self-evident*). Ici, la circularité expose à la contradiction ou à la tautologie, mais peut-être les vérités ne deviennent-elles évidentes que par la façon dont elles sont exposées. Autrement dit, l'assertion performative de la vérité est le moyen de rendre évidente cette vérité, laquelle n'est pas donnée à l'avance ni statique, mais affirmée et mise en pratique par un genre particulier d'action plurielle. Si c'est la capacité même d'action plurielle qui est en jeu lorsqu'on affirme la souveraineté populaire, alors il est impossible de « montrer » cette vérité autrement que par la mise en acte plurielle et toujours conflictuelle que nous appelons autoconstitution.

Si le sujet pluriel se constitue au cours de son action performative, cela veut dire qu'il n'est pas déjà constitué : quelle que soit sa forme avant l'action, elle n'est pas la même que pendant et après. Le « nous » crée un certain rassemblement, mais c'est seulement quand les corps se réunissent dans une configuration particulière d'espace et de temps que ce « nous » en vient à exister, même s'il n'est pas explicitement exprimé. Comment comprendre ce mouvement de rassemblement qui se fait dans la durée, avec des moments de dispersion, ponctuels, périodiques ou définitifs ? Ce n'est pas un acte unique mais une convergence d'actions diverses, une forme particulière de sociabilité politique. Même au cœur d'une foule qui s'exprime, il faut être assez près les uns des autres pour percevoir les voix, pour régler sa propre vocalisation, pour aboutir à un certain rythme, une certaine harmonie, à une relation à la fois auditive et corporelle avec ceux qui sont engagés dans l'action ou l'acte de parole. Nous commençons à parler *maintenant* et arrêtons *maintenant*. Nous commençons à bouger *maintenant* ou à un certain moment, mais sûrement pas comme un organisme unique. Nous tentons de nous arrêter tous ensemble mais certains continuent à avancer, d'autres vont à leur propre rythme. Sérialité temporelle et coordination, proximité des corps, registre des voix, synchronisation vocale – telles sont les dimensions essentielles d'une réunion, d'une manifestation. Et toutes sont présupposées par l'acte de parole qui énonce « nous, le peuple » : ce sont les éléments complexes de l'*occasion*, du moment de son énonciation.

Le corps a toujours fait partie de cette occasion. L'acte illocutoire est

défini, rappelons-le, comme un acte de parole dont l'énonciation produit par elle-même des effets. Cela ne veut pas dire que l'énonciation soit sa propre occasion, puisque toute énonciation suppose une convergence spécifique dans les champs temporel, spatial et sensible. De fait, l'occasion où s'énonce « nous, le peuple » présuppose une socialité politique incarnée et plurielle. Même si nous pensions que l'acte de parole est *purement* linguistique, il dépend d'un modèle de vocalisation qui nécessite une bouche et une gorge, une respiration, un organisme corporel qui se comporte d'une façon donnée, une proximité des corps pour entendre, voir ou sentir ce que chacun fait et dit, de façon à essayer de faire et dire quelque chose ensemble. La parole est en elle-même un mouvement et « mouvement » a deux sens essentiels : mobilité des corps et organisation politique.

Y a-t-il un acte de parole faisant exister « nous, le peuple » qui ne soit pas un mouvement corporel et politique ? Cet acte de parole ne présuppose-t-il pas, ne réalise-t-il pas un corps politique ? Si nous tenons la vocalisation comme le modèle de l'acte de parole, cela nécessite un corps comme organe de la parole, à la fois condition organique et véhicule de la parole. Le corps ne se transforme pas en pure pensée quand il parle, il représente les conditions organiques de la verbalisation. Si la parole est conçue restrictivement comme un acte vocal, il n'y a pas de parole sans organe de la parole, pas d'acte de parole sans rien d'organique. Mais cette dimension organique, qu'apporte-t-elle aux revendications exprimées par le discours, et au nom du discours ? Si l'on admet que le discours reflète la conscience, et plus précisément « l'intention » du locuteur, cette intention est considérée comme un moment cognitif représenté par le discours ; inversement, on admet que le discours correspond à ce moment cognitif antérieur. Dans *Le Scandale du corps parlant*, Shoshana Felman l'a bien montré : puisque la parole est impossible sans l'organique, même l'acte de parole qui cherche à faire passer une intention purement cognitive ne peut pas court-circuiter le corps organique. L'intention la plus purement idéale ne peut se manifester en paroles sans sa condition organique.

Ainsi, de même qu'il n'existe pas d'acte purement linguistique sans actes corporels, il n'existe pas de moment de pensée purement conceptuel séparé de sa condition organique. Ce qui précise le sens de « nous, le peuple » : que l'expression soit écrite dans un texte ou prononcée dans la rue, elle désigne une assemblée en acte, qui se désigne et se constitue. Dans cet acte, elle agit sur elle-même, avec une condition inhérente de pluralité des corps, qu'elle soit ou non exprimée par la parole. Cette condition corporelle, plurielle et dynamique, est une dimension

constitutive de ce moment.

À quoi l'on pourrait ajouter ceci : l'« organique » n'est pas plus pur que l'intention conceptuelle qu'il est chargé de véhiculer, car il s'agit toujours d'une sorte d'organisation : il n'est pas constitué de telle ou telle substance, il s'intègre dans un ensemble de relations, de gestes et de mouvements qui lui donnent sa signification sociale. Existe-t-il d'autres types d'action et d'inaction du corps, d'autres types de gestes, de mouvements, de modes de coordination et d'organisation qui conditionnent l'acte de parole, dès lors qu'on ne le restreint plus à la seule vocalisation ? Pour signifier en commun, on peut utiliser toutes sortes de sons – chanter, déclamer, taper sur des tambours ou des casseroles, ou frapper sur un mur de prison ou de séparation – et les sons ne sont eux-mêmes qu'une manière de signifier en commun. Comment la façon dont tous ces actes parlent suggère-t-elle un autre sens de l'organique et du politique, un sens que l'on peut interpréter comme l'accomplissement performatif de l'assemblée elle-même ?

***

L'action performative de « nous, le peuple » se produit avant toute énonciation de cette formule. L'expression est incarnée avant d'être prononcée, et même quand elle l'est, elle reste incarnée. L'expression ne peut pas être conçue indépendamment de son incarnation matérielle. Et si « nous, le peuple » est cet acte ou cette série d'actes par lesquels une assemblée donnée se désigne et se forme dans l'espace et dans le temps, il précède également toute exigence particulière de justice ou d'égalité. Les revendications n'émergent qu'après qu'une assemblée s'est désignée comme peuple, et cette autoformation est antérieure à toute revendication faite au nom du peuple. « Nous, le peuple » est une assertion performative sans exigences, bien qu'elle fasse émerger des exigences dépendant de façon fondamentale de cette institution incarnée et performative du peuple en sa pluralité.

Le fait que le peuple soit incarné a une grande importance sur le genre d'exigences exprimées. Quand, par exemple, la richesse s'accumule entre les mains de 2 % de la population et quand un nombre croissant de gens perdent leur logement et leur emploi, le peuple se trouve divisé selon des lignes de classe. Quand ceux qui se trouvent confrontés à une précarité accélérée descendent dans la rue et émettent des revendications, avec « nous, le peuple », en s'exposant et en se manifestant là, ils s'identifient comme « le peuple ». Ils travaillent contre l'effacement. L'expression ne

signifie pas que ceux qui accumulent les richesses ne font pas partie du « peuple », et elle n'a pas non plus un simple sens d'inclusion : « nous sommes *aussi* le peuple ». Elle défend plutôt une forme d'égalité face à l'inégalité croissante, non pas simplement en prononçant « nous, le peuple » mais en concrétisant l'égalité dans toute la mesure du possible, en formant une réunion du peuple sur la base de l'égalité. On pourrait dire que les gens assemblés affirment l'égalité au milieu de l'inégalité générale, que c'est vain et inutile puisqu'il s'agit d'un acte purement symbolique, que la vraie égalité économique est de plus en plus lointaine pour des gens accablés de dettes astronomiques et qui n'ont aucun espoir de trouver un emploi. Pourtant, l'incarnation de l'égalité dans la pratique des assemblées, l'accent mis sur l'interdépendance, le terrain occupé en commun, tout cela commence à mettre au monde une version de l'égalité qui est en train de disparaître rapidement ailleurs. Il ne s'agit pas simplement de dire que le corps est l'instrument qui permet d'avancer des revendications politiques, mais de laisser ce corps, la pluralité des corps, devenir la condition préalable à toute future revendication politique.

De fait, dans la politique de la rue de ces dernières années – le mouvement *Occupy*, la place Tahrir, la Puerta del Sol –, les exigences de base du corps sont au centre de la mobilisation politique, et *ces exigences sont publiquement affirmées avant tout ensemble de revendications politiques*. On peut dresser la liste de ces exigences : les corps demandent nourriture et abri, protection contre l'agression et la violence, liberté de mouvement et de travail, accès aux soins. Les corps ont besoin du soutien d'autres corps pour survivre. L'âge de ces corps compte, bien sûr, et leur validité, car dans toutes les formes de dépendance les corps ne peuvent s'appuyer sur une seule personne, il leur faut des systèmes d'aide sociale complexes, humains et techniques.

Dans un monde où la vie corporelle d'un nombre croissant de gens est extrêmement précaire, des corps font leur apparition ensemble sur le pavé, dans la poussière, ou le long du mur qui les sépare de leur terre – leur réunion, qui peut inclure des participants virtuels, suppose toujours que la pluralité des corps est inextricablement liée à des lieux. Ainsi, les corps appartiennent au pavé, au sol, à l'architecture, à la technologie des lieux où ils vivent. On ne peut donc pas parler des corps sans leur environnement, sans les machines et les systèmes complexes d'interdépendance sociale qui sont la condition de leur soutien. Aucun corps ne peut survivre ni encore moins s'épanouir sans soutien. Cette donnée, la condition nécessaire de la vie, est mise en actes et manifestée : elle émerge ainsi de l'oubli où elle est de plus en plus reléguée. Même si elle semble impliquer des

revendications politiques particulières, la constitution du corps pluriel en pleine lumière, contre les tentatives de la police et des pouvoirs économiques de le ramener dans l'ombre, pose surtout les conditions fondamentales de toute revendication politique. S'il fallait énumérer toutes les demandes du corps, lutterions-nous seulement pour qu'elles soient satisfaites ? Ne lutterions-nous pas aussi pour que les corps s'épanouissent, pour que les vies deviennent vivables ?

Il est sans doute possible de distinguer conditions de la politique et exigences politiques. On connaît la remarque d'Hannah Arendt affirmant que l'acteur doit avoir un « espace d'apparition » pour que la politique puisse advenir. Mais ce qu'elle n'imaginait pas, c'est qu'il puisse exister un espace d'apparition pour les besoins permanents du corps lui-même. Dans cette apparition, le corps n'est pas orienté uniquement vers la parole : il cherche à montrer ce qui est nécessaire pour travailler, pour survivre et pour vivre. Dans les récentes assemblées de ceux qui se désignent comme « le peuple », l'accent est mis sur les besoins de base pour la survie du corps, la survie étant évidemment une condition préalable à toute autre revendication. Mais la survie, si elle est la condition de la politique, n'est pas son but. Nous survivons précisément pour vivre, et la vie, qui nécessite la survie, doit être davantage pour être vivable[6]. Mais comment penser une vie vivable sans présenter un idéal unique et uniforme ? À mon sens, la question n'est pas de définir ce qu'est l'être humain ou ce qu'il devrait être, car on sait que les humains sont aussi des animaux et que leur existence corporelle dépend de systèmes humains et non humains qui la maintiennent. Je suivrais donc jusqu'à un certain point ma collègue Donna Haraway sur les rationalités complexes qui déterminent l'existence des corps, et sur l'idée que nous n'avons plus besoin de formes idéales de l'humain mais plutôt d'une compréhension plus complexe de cet ensemble de relations corporelles et d'interdépendances sans lesquelles nous n'existerions tout simplement pas[7].

Le corps n'est pas seulement une entité définie aux limites fixes, c'est un ensemble de relations à la nourriture, au toit, à la sexualité, l'apparence, la mobilité, l'audibilité et la visibilité. Il est immergé dans un – ou extrait d'un – ensemble de relations sociales et institutionnelles qui déterminent pour une part si la vie corporelle peut subsister. Un corps ne peut pas exister sans d'autres corps, et le binôme impliqué par « soi et l'Autre » ne rend pas justice à la pluralité des corps qui constituent le peuple. Comment comprendre ce peuple incarné dont la vulnérabilité et le pouvoir d'agir sont conditionnés par l'environnement, la technologie, la socialité et l'accès au pouvoir ?

Certains diront que les corps actifs assemblés dans la rue constituent une multitude puissante, une déferlante qui est en elle-même un événement ou une forme d'action démocratique radicale. Je ne suis que partiellement d'accord avec cette façon de voir. Quand des gens se dressent contre le pouvoir établi, ils mettent en acte une volonté populaire, c'est clair. Encore faut-il savoir qui se dresse et où – et qui ne se dresse pas. Car il y a bien des masses réunies dont je ne me sens pas solidaire (sans leur dénier le droit de se réunir) : les meetings racistes ou fascistes, les mouvements antiparlementaires violents. Ce qui m'intéresse, c'est moins la vitalité des multitudes ou l'émergence d'une force reposant sur l'action collective que la lutte engagée pour améliorer efficacement les conditions d'une vie vivable face à la précarité croissante. Le but final de la politique n'est pas simplement de se dresser tous ensemble pour donner un nouveau sens à « peuple », même si parfois c'est un geste important pour faire aboutir un changement démocratique radical. Il faut qu'un tel groupe tienne ensemble par une exigence, par un sens de l'injustice d'une vie invivable, par l'affirmation commune qu'un changement est possible et que ce changement doit avoir pour moteur la résistance aux inégalités, à la précarité qui s'accroît massivement ici et ailleurs, au contrôle sécuritaire qui menace le processus démocratique et les mouvements de masse.

D'un côté, il y a des corps qui se réunissent dans la rue, ou sur Internet ou par des réseaux de solidarité moins visibles, comme c'est le cas en particulier pour les prisons. Leurs revendications politiques prennent des formes qui peuvent ou non apparaître dans l'espace public. De l'autre, il y a ces mobilisations qui émergent publiquement et dont les revendications se font par la parole, l'action, le geste, le mouvement, par les bras entrelacés, par le refus de bouger, par toutes sortes de moyens corporels pour bloquer la police et l'appareil d'État. Un mouvement donné peut aller de l'un à l'autre, entrer et sortir de la zone d'exposition maximale en fonction de sa stratégie et de la menace policière. Dans tous ces cas, on peut dire que ces corps forment ensemble des réseaux de résistance, sans oublier que les corps ne sont pas seulement des agents actifs de résistance mais qu'ils ont aussi un besoin fondamental d'être soutenus. Penser la politique, en ce sens, c'est penser à la fois la difficile nécessité de demander du soutien pour les corps vulnérables, et la mobilisation des corps en commun dans les pratiques de résistance.

Quand de tels mouvements fonctionnent, ils fournissent un soutien *provisoire* pour épauler la demande de formes de soutien *durables*, celles qui rendent la vie vivable. Cette exigence est à la fois énoncée et agie, exemplifiée et communiquée. Les corps se rassemblent précisément pour

montrer qu'ils sont des corps, et pour que l'on sache politiquement ce que signifie persister en tant que corps dans ce monde, quelles conditions sont nécessaires pour que les corps puissent survivre, pour qu'ils puissent mener leur vie de corps – la seule que nous ayons – d'une façon finalement vivable.

Si nous occupons les rues, ce n'est donc pas uniquement ou essentiellement en tant que sujets porteurs de droits abstraits. Quand nous soutenons des droits comme la liberté de nous réunir, de nous constituer en peuple, nous les affirmons par nos pratiques de corps. Ils peuvent bien être énoncés, mais l'« énoncé » (*statement*) est déjà là dans l'assemblée, signifié par la multiplicité des corps réunis, avant que personne n'ait dit quoi que ce soit.

Nous descendons dans la rue parce que nous avons besoin d'y marcher, d'y bouger, nous avons besoin de la rue parce que, même en chaise roulante, nous pouvons évoluer dans cet espace sans être bloqués, sans harcèlement ni rétention administrative, sans peur d'être blessé ou tué. Si nous sommes dans la rue, c'est parce que nous sommes des corps qui ont besoin de soutien pour continuer à exister, pour vivre une vie digne de ce nom. La mobilité est un droit du corps, et c'est aussi une condition préalable pour l'exercice d'autres droits, dont le droit de réunion lui-même. La réunion est à la fois la condition de toute réclamation en commun et un droit spécifique dont l'assemblée pose la demande. Cette circularité est moins une contradiction que la condition fondatrice d'une pluralité politique, d'un peuple.

Si les corps étaient par définition actifs – toujours autoconstituants, jamais constitués –, alors nous n'aurions pas à lutter pour les conditions qui donnent au corps sa libre activité au nom de la justice sociale et économique. Cette lutte a lieu car les corps sont contraints et contraignables. La vulnérabilité des corps est mise en évidence dans ces réunions publiques qui cherchent à lutter contre la précarité galopante. Il est important de comprendre la relation entre la vulnérabilité et ces formes d'activité qui marquent notre survie, notre épanouissement, notre résistance politique. De fait, même au moment où nous faisons activement notre apparition dans la rue, nous sommes vulnérables, exposés à toutes sortes d'agressions. C'est surtout vrai pour ceux qui manifestent sans permis, ceux qui s'opposent sans armes à la police, à l'armée ou à d'autres forces de sécurité, ceux qui sont transgenres dans un environnement transphobique, ceux qui n'ont pas de papiers dans les pays qui criminalisent ceux qui cherchent à en devenir citoyens. Mais celui qui est privé de protection n'est pas pour autant réduit à l'état de « vie nue ». Au

contraire, être privé de protection est une forme d'exposition politique, c'est être à la fois concrètement vulnérable et même cassable, mais potentiellement et activement rebelle et même révolutionnaire. Les corps réunis qui se désignent et se constituent en « nous, le peuple » ébranlent ces abstractions qui feraient une fois de plus oublier les exigences du corps. Se rendre visible, c'est être à la fois exposé et rebelle – nous sommes façonnés précisément sur cette disjonction et, en nous façonnant, nous exposons les corps pour lesquels nous exprimons notre exigence. Nous le faisons avec et pour les autres, sans qu'il y ait forcément entre nous harmonie et amour. C'est juste une façon de construire un nouveau corps politique.

*Traduit de l'anglais (États-Unis) par Eric Hazan et Charlotte Nordmann*

---

* En français dans le texte.

** L'illocution est une notion linguistique due à Austin. Un acte illocutoire est un acte de parole qui produit une action *en le disant*.

**1.** Déclaration universelle des Droits de l'homme, 1948, art. 20, 23.

**2.** L'Organisation internationale du travail expose clairement que la liberté de réunion est essentielle pour les négociations collectives et la participation aux organisations internationales. Voir D. Tajgman and K. Curtis, *Freedom of Association : A User's Guide, Standards, Principles, and Procedures of the International Labour Organization*, Genève, International Labour Information, 2000, p. 6.

**3.** Voir mon « Performativity's Social Magic », in *Bourdieu : A Critical Reader*, Richard Shusterman (dir.), Londres, Basil Blackwell, 1999.

**4.** J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, J.O. Urmson et M. Sbisa (eds), Harvard University Press, 1962, Lecture IX. Trad. fr. *Quand dire c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970.

**5.** Voir Jacques Derrida, « Declarations of Independence », traduit par T. Keenan and T. Pepper, New Political Science 15 (Summer 1986), 3-19. Voir également Margaret Canovan, The People, Cambridge, Polity, 2005 ; Étienne Balibar, Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple, Paris, La Découverte, 2001 ; Jason Frank, Constituent Moments : Enacting the People in Postrevolutionary America, Durham, Duke University Press, 2010.

**6.** Voir mon « Introduction : Precarious Life, Grievable Life » in *Frames of War : When is Life Grievable ?*, Londres, Verso, 2009.

**7.** Voir Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*, Routledge, 1991, et *The Companion Species Manifesto*, Prickly Paradigm Press, 2003.

# RENDRE SENSIBLE

**Georges Didi-Huberman**

## *Peuples représentables, peuples imaginaires ?*

La représentation du peuple se heurte à une double difficulté, si ce n'est une double aporie, qui vient de notre impossibilité à subsumer chacun des deux termes, *représentation* et *peuple*, dans l'unité d'un concept. Hannah Arendt disait qu'on ne parviendra jamais à penser la dimension politique tant qu'on s'obstinera à parler de *l'homme*, puisque la politique s'intéresse justement à quelque chose d'autre, qui est *les hommes*, dont la multiplicité se module à chaque fois différemment, qu'elle soit conflit ou communauté[1]. De même devra-t-on dire, et avec force, qu'on ne parviendra jamais à penser la dimension esthétique – ou le monde du « sensible » auquel nous réagissons à chaque instant – tant qu'on parlera de *la représentation* ou de *l'image* : il n'y a que *des images*, des images dont la multiplicité même, qu'elle soit conflit ou connivence, résiste à toute synthèse.

C'est pourquoi on peut dire que *le peuple* tout simplement, « le peuple » comme unité, identité, totalité ou généralité, cela n'existe tout simplement pas. À supposer qu'il y ait encore quelque part une population intégralement autochtone – comme on le voit, mais c'est sans doute l'un des ultimes exemples connus, dans les images documentaires de *First Contact* où sont enregistrés les premiers échanges, en 1930, entre un groupe d'aventuriers et une population de la Nouvelle-Guinée coupée du reste du monde depuis l'aube des temps[2] –, « le peuple » n'existe pas car, même dans un tel cas d'isolement, il suppose un minimum de complexité, d'impureté que représente la composition hétérogène de ces peuples multiples et différents que sont les vivants et leurs morts, les corps et leurs esprits, ceux du clan et les autres, les mâles et les femelles, les humains et leurs dieux ou bien leurs animaux… Il n'y a pas *un peuple* : il n'y a que *des peuples* coexistants, non seulement d'une population à l'autre, mais encore à l'intérieur – l'intérieur social ou mental – d'une même population aussi cohérente qu'on voudrait l'imaginer, ce qui, d'ailleurs, n'est jamais

le cas[3]. Il est toujours possible d'hypostasier « le peuple » en *identité* ou bien en *généralité* : mais la première est factice, vouée à l'exaltation des populismes en tous genres[4] ; tandis que la seconde est introuvable, telle une aporie centrale pour toutes les « sciences politiques » ou historiques.

Il n'est pas étonnant que Pierre Rosanvallon ait intitulé son enquête historique sur la représentation démocratique en France *Le Peuple introuvable*[5]. Dès le début de ce livre pointe déjà le « malaise », comme il est écrit en toutes lettres : malaise d'une démocratie – à savoir, littéralement, le « pouvoir du peuple » – tendue entre l'évidence de son horizon en tant que « bien politique » et l'inachèvement criant, souvent scandaleux, de sa réalité en tant que « déception politique[6] ». Il est fort intéressant, d'autre part, que ce malaise ou cette part d'« obscurité » inhérents à notre histoire démocratique soient alors renvoyés, comme au paradigme le plus nécessaire, mais aussi le plus épineux, à la question de la *représentation* : « C'est autour de la question de la représentation, dans ses deux acceptions de *mandat* et de *figuration*, que se nouent les difficultés[7]. » Mais il semble curieux – voire inquiétant – que Pierre Rosanvallon, dont le sujet est la démocratie, n'évoque cette dialectique de la représentation qu'à travers une référence immédiate à Carl Schmitt pour qui, en effet, devaient être distinguées la représentation politique comme *Repräsentation* ou « figuration symbolique », et la représentation politique comme *Stellvertretung* ou « mandat[8] ».

On sait que Carl Schmitt ne pouvait, dans sa nostalgie du pouvoir monarchique, que jouer la figuration symbolique contre le mandat démocratique. Dans sa *Verfassungslehre* de 1928 – l'un de ses ouvrages fondamentaux –, Carl Schmitt n'a pas omis de préciser que la représentation « n'est pas possible avec n'importe quel genre d'être, et cela présuppose un genre spécial [exceptionnel] d'être *(eine besondere Art Sein)*. Quelque chose de mort, de moindre valeur ou sans valeur, de vil *(etwas Totes, etwas Minderwertiges oder Wertloses, etwas Niedriges)*, ne peut pas être représenté. Il lui manque ce genre supérieur d'être *(gesteigerte Art Sein)* qui est susceptible d'être élevé à l'être public, d'avoir une existence *(Existenz)*. Des mots comme grandeur, éminence, majesté, gloire, dignité et honneur cherchent à rendre cette spécialité [ou exceptionnalité] *(Besonderheit)* d'un être élevé et susceptible de représentation[9] ».

On ne voit pas, dans une telle optique, comment « le peuple » ou « les peuples » seraient en quelque façon *représentables*. Carl Schmitt, on le sait, a voulu unifier la notion de peuple dans sa négativité et son

impuissance mêmes : le peuple, pour lui, *n'est pas*. Il n'est pas ceci (pas une magistrature ou une administration, par exemple), il n'est pas cela (pas un acteur politique au sens plein, par exemple) ; tout ce qu'il sait faire, selon lui, c'est acclamer la *représentation du pouvoir* qui lui est présentée comme *Führertum*, comme « guidance » suprême[10]. Pierre Rosanvallon se tient évidemment aux antipodes de la détestation affichée par Carl Schmitt envers l'« évidence démocratique[11] ». Mais il se retrouve comme prisonnier du modèle disjonctif établi par l'auteur de la *Théologie politique* entre *Stellvertretung* et *Repräsentation* : il en inverse sans doute la hiérarchie – le mandat primant désormais sur le symbole –, mais c'est pour jouer une fois encore la représentation des peuples contre eux-mêmes. Comme si, *figurés*, les peuples nécessairement devenaient *imaginaires* ; comme si, voués à l'image, ils devenaient forcément illusoires.

Trois « peuples imaginaires » apparaissent ainsi aux yeux de Pierre Rosanvallon : le *peuple-opinion*, quand l'opinion publique est définie comme cette « façon inorganique dont un peuple fait savoir ce qu'il veut et ce qu'il pense » (selon Hegel) ou comme la « forme moderne de l'acclamation » (selon Carl Schmitt, encore une fois[12]) ; le *peuple-nation* dont s'obsède la « célébration populiste » jusqu'à en faire un opérateur d'exclusion, du barbare à l'immigré[13] ; et enfin le *peuple-émotion* où s'exprime, « sur un mode pathétique, la quête d'identité des masses modernes. Pauvres en contenu, ces communautés d'émotion ne tissent aucun lien solide. Elles ne font que réaliser une fusion passagère et n'impliquent pas d'obligations entre les hommes. Elles n'engagent également aucun avenir. Loin d'incarner une promesse de changement ou une puissance d'action, comme jadis le peuple-événement de la Révolution, le peuple-émotion ne s'inscrit pas dans une histoire. Il n'est que l'ombre fugace d'un manque et d'une difficulté[14] ».

Sans doute Pierre Rosanvallon vise-t-il ici, avant toute chose, les « stades », les « écrans de télévision » et les « colonnes des magazines[15] ». Mais son expression même, « peuple-émotion », engagée qu'elle se trouve dans un diagnostic aussi sévère, n'est pas sans conséquences sur les deux notions ajointées par lui, celle de *peuple* et celle d'*émotion*, par le biais de cette troisième qu'est, justement, la *représentation*. On comprend bien que la représentation puisse véhiculer les émotions factices des écrans de télévision et des colonnes de magazines ; elle peut même, sans aucun doute, véhiculer les grandes « guidances » totalitaires auxquelles Carl Schmitt souscrivait en 1933. Mais la représentation, c'est comme le peuple, justement : c'est quelque chose de multiple, d'hétérogène et de

complexe. La représentation – nous le savons un peu plus précisément depuis Nietzsche et Warburg – est porteuse d'effets structuraux antagoniques ou paradoxaux, ce qu'on pourrait nommer des « syncopes » au niveau de leur fonctionnement sémiotique, ou bien des « déchirures » symptomales à un niveau plus métapsychologique ou anthropologique[16]. Les *peuples* et leurs *émotions* nous demandent donc bien plus que cette critique condescendante qui vaut révocation : une révocation philosophiquement convenue – platonicienne en son fond – du monde sensible en général, de ses *motions* propres donc de ses éventuelles *ressources*.

## *Se frotter les yeux devant les images dialectiques*

Il faudrait donc reprendre avec un peu moins de hauteur – voire de mépris – ce que Hegel nommait chez le peuple cette « façon inorganique de faire savoir ce qu'il veut et ce qu'il pense », ou bien ce que Carl Schmitt concédait aux masses sous l'espèce de l'« acclamation » (évidemment Carl Schmitt aura beaucoup moins parlé de la protestation des peuples, de leurs douleurs, de leurs imprécations, de leurs « manifestations » ou de leurs appels à l'émancipation). Si le *peuple-émotion* est un *peuple imaginaire*, comme l'affirme Pierre Rosanvallon, cela ne veut pas dire pour autant qu'il serait « pauvre en contenu », « sans aucun lien solide », voué à la « fusion passagère » et « n'engageant aucun avenir [ni aucune] puissance d'action ». Cela ne veut pas dire qu'il « ne s'inscrit pas dans l'histoire » – et la plus simple raison en est que *les émotions elles-mêmes, comme les images, sont des inscriptions de l'histoire*, ses cristaux de lisibilité *(Lesbarkeit)*, pour reprendre ici une notion commune à toute une constellation de penseurs ayant reconsidéré, dans les années vingt et trente du xx^e^ siècle, c'est-à-dire dans un contexte de luttes contre le fascisme, les rapports fondamentaux entre historicité et visibilité des corps (je pense bien sûr à Walter Benjamin, Aby Warburg, Carl Einstein, Ernst Bloch, Siegfried Kracauer, voire Theodor Adorno[17]).

Car les émotions elles-mêmes – comme les images, selon le concept magistral qu'en a forgé Benjamin – sont *dialectiques*. Cela veut dire, pour commencer, qu'elles entretiennent un rapport très particulier avec les représentations : rapport d'inhérence et de disjonction à la fois, rapport d'expression et de conflit à la fois. Au même moment où Aby Warburg commençait d'observer les jeux de « polarisations » et de « dépolarisations » des « formules du *pathos* » dans la longue durée des

images[18], Sigmund Freud insistait, dans la *Traumdeutung*, sur un point capital, déjà reconnu par lui dans l'observation des symptômes hystériques : qu'il y ait de l'inconscient implique qu'il existe une dialectique complexe – ici expression et là conflit, ici congruence et là discordance – entre les *affects* et les *représentations*[19]. S'il est vrai que l'histoire des sociétés ne va pas, elle non plus, sans inconscient, alors il faut se rendre à l'évidence formulée par Walter Benjamin dans son *Livre des passages* : « Dans l'image dialectique, l'Autrefois […] ne peut se révéler comme tel qu'à une époque bien déterminée : celle où l'humanité, se frottant les yeux, perçoit précisément comme telle cette image de rêve *(Traumbild)*. C'est à cet instant que l'historien assume, pour cette image, la tâche de l'interprétation des rêves[20] *(die Aufgabe der Traumdeutung)*. »

Quand l'humanité ne se frotte pas les yeux – quand ses images, ses émotions et ses actes politiques ne se voient divisés par rien –, alors les images ne sont pas dialectiques, les émotions sont « pauvres en contenu » et les actes politiques eux-mêmes « n'engagent aucun avenir ». Ce qui fait les peuples « introuvables » est donc à chercher dans la crise de leur figuration aussi bien que dans celle de leur mandat. C'est ce que Walter Benjamin avait compris en toute clarté dans son essai de 1935 sur « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique » : « La crise des démocraties, écrivait-il, peut se comprendre comme une crise des conditions d'exposition de l'homme politique[21]. » Là où « le champion, la vedette et le dictateur sortent vainqueurs[22] » dans les stades ou sur les écrans du cinéma commercial, il faudra donc *dialectiser le visible* : fabriquer d'autres images, d'autres montages, les regarder autrement, y introduire la division et le mouvement associés, l'émotion et la pensée conjuguées. Se frotter les yeux, en somme : frotter la représentation avec l'affect, l'idéal avec le refoulé, le sublimé avec le symptomal.

Une *représentation des peuples* redevient possible à partir du moment où l'on accepte d'introduire la division dialectique dans la *représentation des pouvoirs*. Il ne suffit pas, comme le fait Pierre Rosanvallon, de retracer l'histoire du mandat politique à partir des prémisses démocratiques de Tocqueville ; il ne suffit pas plus, comme le fait Giorgio Agamben, de repenser l'archéologie du « règne » et de la « gloire » à partir des prémisses théologiques des Pères de l'Église, puis des prémisses antidémocratiques de Carl Schmitt. Dialectiser, pour Walter Benjamin, cela consistait au contraire à faire apparaître, dans chaque fragment de l'histoire, cette « image » qui « passe en un éclair », qui « surgit et s'évanouit à l'instant même où elle s'offre à la connaissance[23] » mais qui,

dans sa fragilité même, engage la mémoire et le désir des peuples, c'est-à-dire la configuration d'un avenir émancipé. Façon d'admettre que, dans un tel domaine, l'historien doit savoir accorder son regard aux moindres « passagère-tés » ou fragilités qui, à rebrousse-poil du « sens de l'histoire » – auquel notre « actualité » veut tant croire –, surgissent comme si elles venaient de très loin et s'évanouissent bientôt, comme des signaux porteurs d'une historicité impensée jusque-là.

Ces signaux ou « images dialectiques » sont fragiles, bien sûr. Telle est aussi la fragilité des émotions collectives, telle est cependant leur grande ressource dialectique : « Au soir du premier jour de combat [lors de la révolution de juillet 1830], rappelle Benjamin, on vit en plusieurs endroits de Paris, au même moment et sans concertation, des gens tirer sur les horloges[24]. » N'était-ce pas là une manière, très « affective » sans doute, de faire exploser le « temps homogène et vide » et de lui substituer, par ce signal interposé, un modèle d'« historiographie matérialiste » caractérisé par le démontage et le remontage de toute temporalité[25] ? Telle est, en tout cas, la fragilité des peuples eux-mêmes : la destruction de quelques horloges publiques et la mort des quelque huit cents insurgés de Juillet n'auront pas empêché la récupération bourgeoise et monarchiste du mouvement. Mais Walter Benjamin – qui écrivait ces lignes à l'instant du plus grand danger pour lui, soit en 1940 – aura voulu faire lever cette sorte d'« image de rêve » où toutes les horloges seraient fusillées, pour se frotter les yeux devant elle, et pour reformuler dans ce geste même du *réveil* la tâche de l'historien qui nous échoit aujourd'hui encore, en des phrases que, depuis longtemps, je ne me lasse pas de recopier :

> Faire œuvre d'historien ne signifie pas savoir « comment les choses se sont réellement passées ». Cela signifie s'emparer d'un souvenir *(sich einer Erinnerung bemächtigen)*, tel qu'il surgit à l'instant du danger *(wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt)*. Il s'agit pour le matérialisme historique de retenir une image du passé *(ein Bild der Vergangenheit)* qui s'offre inopinément au sujet historique à l'instant du danger. Ce danger menace aussi bien les contenus de la tradition que ses destinataires. Il est le même pour les uns et pour les autres, et consiste pour eux à se faire l'instrument de la classe dominante. À chaque époque, il faut chercher à arracher de nouveau la tradition au conformisme qui est sur le point de la subjuguer[26].

Cette insistance sur la « tradition » – distinguée de tout « conformisme » culturel – ne doit pas nous surprendre dans un contexte pourtant dominé par le danger immédiat et l'urgence à y répondre politiquement. Benjamin partageait avec Freud et Warburg la conscience aiguë de l'*efficacité anthropologique des survivances* ; il partageait avec Bataille ou Eisenstein la perception enjouée d'une *efficacité politique des survivances*, que ce fût en se frottant les yeux devant les carcasses animales aux abattoirs de la Villette ou devant les squelettes en mouvement d'une procession mexicaine, et comme, plus tard, des cinéastes tels que Jean Rouch, Pier Paolo Pasolini ou Glauber Rocha devaient le montrer en toute clarté. Mais cette perception historique – et transhistorique tout aussi bien, puisqu'elle accorde une place décisive aux longues durées et aux *missing links*, aux hétérochronies et aux retours du refoulé – n'allait pas sans la *division* dont toute représentation des peuples se soutient. Là où Carl Schmitt ne s'était intéressé qu'à la *tradition du pouvoir*, Benjamin oppose ici, fermement, la *tradition des opprimés* : « La tradition des opprimés nous enseigne que l'"état d'exception" dans lequel nous vivons est la règle. Nous devons parvenir à une conception de l'histoire qui rende compte de cette situation[27]. »

On comprend mieux que Walter Benjamin ait, en même temps, situé la tâche de l'historien – et sans doute de l'artiste tout aussi bien – à travers sa volonté de *faire figurer les peuples*, c'est-à-dire de donner une digne représentation aux « sans-noms » de l'histoire : « Il est plus difficile d'honorer la mémoire des sans-noms *(das Gedächtnis der Namenlosen)* que celle des gens reconnus [*passage biffé :* fêtés, les poètes et les penseurs ne faisant pas exception]. À la mémoire des sans-noms est dédiée la construction historique[28]. » Cette tâche est tout à la fois *philologique* – ou « micrologique », comme aimait dire Benjamin – et *philosophique* : elle exige d'explorer des archives où les « conformistes » de l'histoire ne mettent jamais leur nez (ou leurs yeux) ; elle exige en même temps une « armature théorique » *(theoretische Armatur)* et un « principe constructif » *(konstruktiv Prinzip)* dont l'histoire positiviste est complètement privée[29].

Or, cette « armature théorique » suppose de ne pas inféoder les images aux idées ni les idées aux faits. Lorsque Benjamin, par exemple, parle de la « tradition des opprimés » *(Tradition der Unterdrückten)*, il emploie sans doute un vocabulaire marxiste directement référé à la lutte des classes ; mais il sait tout aussi bien que le mot *Unterdrückung* fait partie du vocabulaire conceptuel de la psychanalyse freudienne. Traduit en français

par « répression », il désigne un genre de processus psychiques dont le refoulement *(Verdrängung)* apparaît comme une espèce particulière : la répression peut être consciente, tandis que le refoulement est toujours inconscient ; la répression peut s'appliquer aux affects, tandis que le refoulement n'opère que sur des représentations[30]. Il reviendrait donc à l'historien de rendre les peuples « représentables » en faisant figurer cela même qui se trouve « réprimé » dans leurs représentations traditionnelles ou, pour mieux dire, conformistes. Or, ce qui est « réprimé » dans de telles représentations concerne non seulement leur statut d'invisibilité sociale – ce que Hannah Arendt, par exemple, a voulu étudier, dans *La Tradition cachée*, à travers la figure du paria[31] –, mais encore ce que Hegel avait nommé la « façon inorganique dont un peuple fait savoir ce qu'il veut et ce qu'il pense » en exprimant des affects par gestes du corps et par motions de l'âme interposées.

## *Soulever le couvercle, rendre visibles les hétérotopies*

Les meilleurs historiens sont ceux qui contribuent le plus efficacement à soulever le couvercle – le couvercle de la répression, de l'*Unterdrückung* des peuples. Il n'entre pas dans mon propos, bien sûr, de constituer un chapelet des chefs-d'œuvre de la discipline historique, depuis Burckhardt et Michelet jusqu'à la production contemporaine. Mais je voudrais brièvement rappeler trois œuvres grâce auxquelles, de façon exemplaire me semble-t-il, le couvercle non seulement s'est soulevé mais a volé en éclats. La première est celle de Michel de Certeau : parti d'une *histoire des solitudes* – les solitudes mystiques, notamment –, Michel de Certeau a touché cet « absent de l'histoire » conventionnelle jusqu'à explorer les actes de *résistance sociale* inhérents à certains « arts de vivre » chez les gens les plus « ordinaires[32] ».

Michel Foucault, lui, est parti comme on le sait d'une *histoire des déviances* et de leurs traitements institutionnels : psychiques avec l'asile, somatiques avec la clinique, pénales avec la prison, sexuelles enfin, voire littéraires[33] (dans l'œuvre de Raymond Roussel, par exemple). Or, lui aussi a fini, au gré de ses enquêtes archivistiques (c'est-à-dire philologiques) armées d'un « principe constructif » et critique (c'est-à-dire philosophique), par distinguer certains lieux où une telle « tradition des opprimés » pût se reconnaître, se rassembler, s'organiser, faire front. Ces lieux, il les a nommés des *hétérotopies*. Non que de tels lieux puissent exister comme les écrins fonctionnels d'une liberté toute garantie :

> Je ne crois pas à l'existence de quelque chose qui serait fonctionnellement – par sa vraie nature – radicalement libérateur. La liberté est une pratique. Il peut donc toujours exister, en fait, un certain de nombre de projets qui visent à modifier certaines contraintes, à les rendre plus souples, ou même à les briser, mais aucun de ces projets ne peut, simplement par sa nature, garantir que les gens seront automatiquement libres, la liberté des hommes n'est jamais assurée par les institutions et les lois qui ont pour fonction de la garantir. […] Si l'on trouvait un lieu – et peut-être en existe-t-il – où la liberté s'exerce effectivement, on découvrirait que cela n'est pas grâce à la nature des objets, mais, une fois encore, grâce à la pratique de la liberté. Ce qui ne veut pas dire qu'après tout on peut aussi bien laisser les gens dans des taudis, en pensant qu'ils n'auront qu'à exercer leurs droits. […] Il n'y a pas, par définition, de machines de liberté. […] Il n'y a que des relations réciproques, et des décalages perpétuels entre elles[34].

Les hétérotopies définissent l'espace même de ces possibles décalages – là où le couvercle tremble, se déplace un peu et laisse passer une brûlante vapeur de liberté. Les utopies fonctionnent parfaitement, mais de façon irréelle – et consolante, ajoute ailleurs Foucault –, tandis que les hétérotopies fonctionnent de façon bien réelle, même si cela se paye par un fonctionnement bancal, bricolé, imparfait, jamais complet. Les hétérotopies mettent en œuvre, dit Foucault, « une espèce de contestation à la fois mythique et réelle de l'espace où nous vivons[35] ». Elles ont « le pouvoir de juxtaposer en un seul lieu réel plusieurs espaces, plusieurs emplacements qui sont en eux-mêmes incompatibles », voire plusieurs temporalités hétérogènes[36] (on dira en ce sens que les archives, les musées ou les bibliothèques sont, aux yeux de Michel Foucault, des hétérotopies cachées sous leurs propres lambris institutionnels). Elles apparaissent, à ce titre, comme une « grande réserve d'imagination[37] » dont il ne tient qu'à nous de faire librement usage.

C'est à cette école de liberté qu'Arlette Farge aura également puisé de livre en livre, avec élégance et obstination. Les archives auront été pour elle l'occasion presque inespérée – mais bientôt inépuisable – de soulever un couvercle que les archivistes eux-mêmes croyaient sans doute inamovible[38]. Elle a fait sienne une sensation, qui est aussi un principe

méthodologique, bien décrite autrefois par Aby Warburg au moment de ses explorations inlassables dans les *ricordanze* de l'archive florentine de la Renaissance : « Les voix des défunts retentissent encore dans des centaines de documents d'archives déchiffrés, et dans des milliers d'autres qui ne le sont pas encore ; la piété de l'historien peut restituer le timbre de ces voix inaudibles *(historische Pietät vermag der unhörbaren Stimmen wieder Klangfarbe zu verleihen)*, s'il ne recule pas devant l'effort de reconstituer le lien naturel entre la parole et l'image[39] *(die natürliche Zusammengehörigkeit von Wort und Bild)*. »

C'est armée d'une telle intuition méthodique qu'une histoire des peuples pourrait commencer ou recommencer. Arlette Farge a reconduit un geste de Karl Marx – celui de sa défense juridique des voleurs de bois en 1842 – en travaillant d'abord sur les vols de nourriture dans Paris au XVIIIe siècle[40] ; elle a reconduit l'injonction benjaminienne concernant la « tradition des opprimés » en dédiant une grande partie de son œuvre aux peuples de la rue parisienne, mais aussi aux dimensions hétérogènes que sont, d'un côté l'« opinion publique » et, d'un autre côté, l'« écriture de soi » – ou « sur soi[41] » – ; elle a accompagné et prolongé de travail de Michel Foucault en interrogeant la « vie fragile » des pauvres, des marginaux, des opprimés[42]. Ce faisant, elle a soulevé le couvercle des discours tenus en général – c'est-à-dire en surplomb – sur la vie sociale, et elle a permis que surgisse, dans la *représentation* des peuples, leurs *symptômes* et leurs *affects* qu'elle a si bien décrits dans son livre *Effusion et tourment*, dont le préambule osait cette gageure :

> C'est le souffle des corps anonymes et peu aisés du XVIIIe siècle qui sera retranscrit ici, eux qui pensent et s'ébrouent, se charment, se perturbent et se font violence. Il existe dans les corps les plus démunis (comme dans ceux des autres) la volonté et le rêve de multiples échappées, l'invention de gestes créés ou ébauchés pour les réussir et des mots pour les nommer, donc se les approprier. La sourde puissance physique et corporelle de l'anonyme, agie par l'espoir du futur et se souvenant aisément de ce qui fut, rencontre le pouvoir, lui répond et parle avec lui pour s'y intégrer ou le modifier. […]
>
> Là frissonne quelque chose. Les corps bourdonnent et élaborent leurs destins. Hommes et femmes, êtres de chair, sont « affectivement au monde ». Ils luttent constamment contre leur propre corps et sont en inévitable symbiose avec

> lui, afin d'éloigner non seulement le froid, la faim et la fatigue, mais encore l'injustice, la haine et la violence. Agis par l'histoire et agissant sur elle, ils sont des êtres ordinaires. […] Loin d'ici la volonté de définir (comme il fut souvent fait) les plus faibles uniquement par les besoins et désirs primaires de leur corps, qu'on dit par ailleurs inculte. Au contraire, tenter l'approche historique et politique de cette « partie matérielle des êtres animés » [définition usuelle du corps] confirme au corps son infinie noblesse, sa capacité rationnelle et passionnelle à créer *avec* l'histoire et *malgré* elle, puisqu'il est siège et partie prenante des sensations, des sentiments et des perceptions. Ductile, il s'inclut au monde tant que cela lui est possible. Cela coûte des rires et des cris, des gestes et des amours, du sang et des chagrins, de la fatigue aussi. Le corps, son histoire et l'histoire ne font qu'un[43].

Dire, d'abord, que les corps – les corps singuliers, multiples, et non « le corps » en général – sont « agis par l'histoire et agiss[e]nt sur elle », c'est adopter une *position historique* qui avait été inaugurée par Jacob Burkhardt, défendue par Nietzsche et vérifiée par Warburg, tout aussi bien que par Marc Bloch et quelques grands ethnologues ou sociologues : une position selon laquelle l'histoire ne se raconte pas seulement à travers une suite d'*actions* humaines, mais aussi à travers toute la constellation des *passions* et des émotions éprouvées par les peuples. Dire, ensuite, que les corps sont « affectivement au monde », c'est assumer une *position philosophique* informée par la phénoménologie du sensible que l'on trouve, exemplairement, chez Erwin Straus, Jean-Paul Sartre ou Maurice Merleau-Ponty : c'est ouvrir l'histoire à toute une anthropologie des corps affectés, des corps affectifs[44]. Dire, enfin, que « là frissonne quelque chose », c'est s'engager dans une *position littéraire*, puisque aussi bien écrire l'histoire, c'est d'abord écrire : ce qui engage l'historien dans des choix formels, stylistiques, narratifs, poétiques même, des choix qui déterminent le contenu autant que le style de sa production de connaissances.

Ces trois prises de position agissent indissociablement dans chaque tentative pour donner des peuples une digne représentation historique. On les retrouve, par exemple, dans les ouvrages de Jacques Rancière où la *position historique* s'est traduite par un travail sur les archives des peuples – une modestie très rare dans les usages de la communauté philosophique à laquelle Rancière appartient d'abord –, et dont

témoignent, par exemple, le recueil composé en collaboration avec Alain Faure sur *La Parole ouvrière* ainsi que le grand livre d'archives intitulé *La Nuit des prolétaires*[45]. Or, ce choix de méthode engage bien une *position littéraire* caractérisée par le souci du détail matériel, le respect des documents et leur montage concomitant : Rancière, pour ce faire, aura puisé aux sources du réalisme français du XIXe siècle, depuis les « micrologies » de Gustave Flaubert (cet exact contemporain de Karl Marx) jusqu'aux *Carnets d'enquêtes* d'Émile Zola, ou depuis les textes de Michelet jusqu'aux récits parisiens de Rainer Maria Rilke[46]. Il n'aura manqué, à toute cette traversée dans l'immanence historique, que l'audace d'une opération supplémentaire, celle justement qu'un Walter Benjamin ou qu'un Georges Bataille avaient su mettre en œuvre – mémoire proustienne, rencontre surréaliste et métapsychologie freudienne aidant – dans chaque document historique en y décelant une mise en acte symptomale exigeant de l'historien cette « tâche de l'interprétation des rêves » dont parle le *Livre des passages*[47].

Jacques Rancière n'en a pas moins soulevé quelques lourds « couvercles » du conformisme historiciste, guidé en cela par une *position philosophique* qui doit beaucoup à la lecture de Karl Marx, sans aucun doute, mais aussi, de façon plus silencieuse – et peut-être par l'entremise de cet autre grand philosophe du politique, en France, qu'est Claude Lefort[48] –, par tout ce qui, dans l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty, aura pu rendre évidents les points de contact entre la *dialectique*, d'où procéderait une philosophie de l'histoire, et le *sensible* où se fonde toute phénoménologie des corps[49]. Penser les rapports entre politique et esthétique sous l'angle d'un « partage du sensible[50] », comme le fait Jacques Rancière, n'est-ce pas, en effet, retrouver les fonctionnements dialectiques à l'œuvre dans ce « domaine du sensible » que tant d'esthètes voudraient vierge de toute conflictualité, de toute négativité ? Ne faut-il pas, symétriquement, reconnaître en toute *manifestation* politique – qu'on entende ce mot le plus concrètement ou le plus philosophiquement qu'on voudra – la rencontre même d'un rapport dialectique et d'un rapport sensible, comme le rappellent bien ces lignes de Rancière sur la distinction entre la *politique* et la *police* :

> « Circulez ! il n'y a rien à voir. » La police dit qu'il n'y a rien à voir sur une chaussée, rien à faire qu'à y circuler. Elle dit que l'espace de la circulation n'est que l'espace de la circulation. La politique consiste à transformer cet espace de

> circulation en espace de manifestation d'un sujet : le peuple, les travailleurs, les citoyens. Elle consiste à refigurer l'espace, ce qu'il y a à y faire, à y voir, à y nommer. Elle est le litige institué sur le partage du sensible […]. L'essence de la politique est le dissensus. Le dissensus n'est pas la confrontation des intérêts ou des opinions. Il est la manifestation d'un écart du sensible à lui-même. La manifestation politique fait voir ce qui n'avait pas de raisons d'être vu, elle loge un monde dans un autre, par exemple le monde où l'usine est un lieu public dans celui où elle est un lieu privé, le monde où les travailleurs parlent, et parlent de la communauté, dans celui où ils crient pour exprimer leur seule douleur[51].

Manifestation, donc : c'est ce qui se passe quand des citoyens se déclarent opprimés en osant déclarer leur impouvoir, leur douleur et leurs émotions concomitantes. C'est ce qui se passe quand un événement *sensible* touche la communauté dans son histoire, c'est-à-dire dans la *dialectique* de son devenir. Alors l'*affectif* et l'*effectif* s'y déploient de concert. Là où Alain Badiou a voulu postuler un sens de l'histoire dans lequel cette concomitance serait « saturée, terminée », et devrait laisser place à une « conception non expressive de la dialectique philosophique[52] », nous pouvons, au contraire, observer partout la survivance et l'efficience des « formules de *pathos* » les plus anciennes : lamentations qui s'élèvent et deviennent imprécations, imprécations jetées qui deviennent actions. Il n'y a pas de « politique de la vérité », comme dit Badiou – qui la qualifie de « réelle et logique » pour mieux disqualifier, de façon toute platonicienne, ce qui serait de l'ordre de l'imaginaire ou de l'émotionnel[53] –, sans *vérité du sensible*. À l'heure même où j'écris ces lignes (juin 2012), tout ce qu'Eisenstein avait mis en images dans la scène des lamentations du *Cuirassé Potemkine* trouve une nouvelle valeur d'urgence dans la concomitance des *larmes* versées à toutes les funérailles des victimes du régime syrien de Bachar el-Assad, des *cris* jetés à la face de la police et des *armes* qu'il devient nécessaire de se procurer pour donner un avenir – maintenant qu'il est impossible de dialoguer – à une telle protestation.

## *S'approcher, documenter, rendre sensible*

Approcher la politique à travers les multiples occasions d'un « litige institué sur le partage du sensible », comme le veut Jacques Rancière,

n'est-ce pas finir par « esthétiser la politique » – la pire chose aux yeux de Walter Benjamin (parce que c'est ce que faisaient, en grande pompe, les régimes fascistes de son époque), en tout cas une chose que l'on a pu, ici ou là, reprocher à l'auteur du *Partage du sensible* ? La réponse à cette question est très simple : c'est que l'esthétique elle-même désigne un champ de conflits, une division dont bien d'autres mots sont traversés, par exemple lorsqu'on veut entendre dans le mot *people* (les célèbres, les surreprésentés en valeur de singe) tout ce dont les *peuples*, justement, sont exclus ; ou lorsqu'on veut entendre dans le mot *image* (support de la célébrité, de la surreprésentation en monnaie de singe) tout ce que les *images* savent justement contester. Quel est donc le sens du mot *esthétique* lorsque Jacques Rancière n'hésite pas à écrire que « l'émancipation ouvrière était d'abord une révolution esthétique : l'écart pris par rapport à l'univers sensible "imposé" par une condition[54] » ?

Nous voici bien loin de l'esthétique quand elle se donne pour objets les « critères de l'art » ou de la beauté – ce que Carl Einstein fustigeait comme de ridicules « concours de beauté » – chers aux institutions académiques. L'esthétique dont nous parlons désormais est un savoir qui se donne pour objets les *événements du sensible*, peu importe qu'ils soient « artistiques » ou non. Or, pour les décrire au mieux, il nous faut non seulement cette *critique* philosophique développée, entre autres, par Jacques Rancière, mais encore une véritable *anthropologie* qui gagnerait à être informée par les « techniques du corps » (selon la leçon de Marcel Mauss), les « formules du *pathos* » (selon la leçon d'Aby Warburg) ou les « moments *thymiques* » (selon la leçon des descriptions phénoménologiques, celles de Ludwig Binswanger par exemple). Mais, pour décrire, il faut d'abord savoir écrire, c'est-à-dire prendre position – littérairement, esthétiquement, éthiquement – dans la langue, ce vaste champ de conflits où se rencontrent les usages les plus réducteurs et les plus ouverts, les pires mots d'ordre et les meilleurs questionnements. Une anthropologie des événements sensibles commence à partir du moment où l'on accepte de *s'approcher*, par le regard, par l'écoute et par l'écriture, quitte à renoncer aux prétentions apodictiques de la métaphysique d'école :

> La métaphysique classique a pu passer par une spécialité où la littérature n'avait que faire, parce qu'elle a fonctionné sur un fond de rationalisme incontesté et qu'elle était persuadée de pouvoir faire comprendre le monde et la vie humaine par un agencement de concepts. […] Tout change lorsqu'une philosophie phénoménologique ou existentielle se donne pour

> tâche, non pas d'expliquer le monde ou d'en découvrir les « conditions de possibilité », mais de formuler une expérience du monde, un contact avec le monde qui précède toute pensée *sur* le monde. […] Dès lors la tâche de la littérature et celle de la philosophie ne peuvent plus être séparées. Quand il s'agit de faire parler l'expérience du monde et de montrer comment la conscience s'échappe dans le monde, on ne peut plus se flatter de parvenir à une transparence parfaite de l'expression. L'expression philosophique assume les mêmes ambiguïtés que l'expression littéraire, si le monde est fait de telle sorte qu'il ne puisse être exprimé que dans des « histoires » et comme montré du doigt[55].

Je ne sais si Jacques Rancière, pour parler comme je le fais de cette « dialectique du sensible », accepterait une telle entremise philosophique (l'entremise d'un point de vue phénoménologique au sens de Merleau-Ponty, voire anthropologique au sens de Mauss revisité par Georges Bataille). Mais il est clair que, jusque dans son récent ouvrage *Aisthesis*, Rancière procède souvent par « scènes » qui sont autant d'« histoires » singulières ou d'objets « montrés du doigt » selon le geste, caractéristique, d'une *approche* descriptive autant que problématisée[56]. Si le dernier chapitre de ce livre est consacré à James Agee et à son extraordinaire enquête dans l'Alabama misérable des années trente[57], c'est évidemment que la position philosophique revendiquée ici est inséparable d'une position littéraire destinée à s'approcher des phénomènes sensibles (comme un philologue ou un historien pourraient le faire devant un document, comme un ethnologue pourrait le faire devant un geste rituel) autant qu'à en discerner les lignes de force ou les lignes de front (comme un philosophe dialecticien pourrait le faire devant une situation quelconque).

Cette position littéraire a une longue histoire désormais, Walter Benjamin et Ernst Bloch ayant su mieux que quiconque, dans les années trente, en comprendre toute la portée politique autant que poétique : depuis *Le Paysan de Paris* de Louis Aragon et *Nadja* d'André Breton jusqu'à *Berlin Alexanderplatz* d'Alfred Döblin, depuis les montages brechtiens jusqu'à l'écriture scénaristique de Moholy-Nagy, depuis Blaise Cendrars, Ilya Ehrenbourg ou Vladimir Maïakovski – je pense par exemple aux extraordinaires « poèmes-reportages » de 1925-1929[58] –, c'est toute une constellation littéraire qui, par-delà l'écriture romanesque du XIXe siècle,

aura voulu adopter le principe du *montage documentaire* que l'on retrouve plus tard dans les œuvres de W. G. Sebald, de Charles Reznikoff ou, plus près de nous, de Jean-Christophe Bailly[59].

Or, ce principe de montage – ou de remontage – documentaire est inséparable d'une histoire culturelle profondément marquée, avant le cinéma, par un certain usage de la photographie[60]. C'est ainsi que la *dialectique* rencontre le *sensible*, et que la politique s'incarne dans les ressources nouvelles, y compris visuelles, de la poésie. En 1924, par exemple, Blaise Cendrars publia un livre intitulé *Kodak* ; la firme américaine ayant, entre-temps, fait valoir ses droits, Cendrars dut ramener son titre, pour l'édition de ses poésies complètes en 1944, au seul intitulé de *Documentaires*[61]. En 1928, il entrait dans la poétique même du trajet rêveur et amoureux de *Nadja* que le texte en fût scandé par les photographies urbaines de Jacques-André Boiffard et de Man Ray[62]. Il fallait aussi que l'entreprise de démontage théorique menée par Georges Bataille dans la revue *Documents*, en 1929-1930, fût, non pas illustrée, mais bien portée et sollicitée par l'iconographie documentaire du même Boiffard, d'Eli Lotar et de bien d'autres encore[63]. Dans les mêmes années, les images *sensibles* de Germaine Krull venaient encore solliciter la pensée *dialectique* de Walter Benjamin sur les passages parisiens[64] (on retrouve certaines de ces images dans les archives d'un autre grand dialecticien, Theodor Adorno). Lorsque, en 1933, Ilya Ehrenbourg publia à Moscou son livre *Mon Paris*, il se fit d'abord photographier de profil par El Lissitzky – qui était aussi le maquettiste du livre – avec son Leica de face, manière de dire que le Leica, bientôt photographié en gros plan, était peut-être l'auteur principal de ce livre composé d'une admirable suite d'images montrant les divers peuples de Paris[65]. Et enfin – pour interrompre cette liste qui pourrait être bien plus longue –, comment comprendre le *Journal de travail* ou l'*ABC de la guerre* de Bertolt Brecht sans leurs montages photographiques, ou bien l'enquête de James Agee sans les images implacables de Walker Evans[66] ?

Implacables images, en effet[67]. Mais pas « insensibles » pour autant, loin de là, elles qui ne nous laissent pas, nous non plus, insensibles pour autant. Personne, certes, ne pleure dans ces images de misère où partout rôde l'attente d'un travail, la faim, la mort aussi. Une épouse semble presque tenir sa lèvre inférieure serrée entre les dents, comme pour ne pas avoir à pleurer, justement ; un enfant, hagard, accroupi à terre, incapable de jouer, regarde dans le vide ; à bien y regarder, cet autre bébé ne pleure-t-il pas dans les bras de sa mère ? Aussi y a-t-il, dans ces images, toute la

déréliction possible et, en même temps, toute la dignité qui demeure dans le lien établi avec le photographe. Comme chez August Sander, rien n'a été pris à la sauvette, tout résulte d'une *considération* partagée, d'un respect mutuel qui a pris le temps de s'instaurer. Et c'est ainsi que Walker Evans nous aura « rendu sensible » quelque chose de crucial – et non pas seulement d'apparent – dans la condition des peuples américains de la Grande Dépression, quelque chose qui demeure inséparable du récit qu'en aura donné James Agee.

Que veut dire alors, en un tel contexte, le geste de *rendre sensible* ? Cela ne veut pas dire, n'en déplaise aux étroites versions du platonisme ou du rationalisme contemporains, rendre inintelligible. Si Walter Benjamin a construit toute son approche de la « lisibilité de l'histoire » autour de la notion d'*image dialectique* – et non, par exemple, sur celles d'« idée dialectique » voire d'« idée de la dialectique » –, c'est bien que l'intelligibilité historique et anthropologique ne va pas sans une dialectique des images, des apparences, des apparitions, des gestes, des regards… tout ce que l'on pourrait appeler des *événements sensibles*. Quant à la *puissance de lisibilité* dont ces événements sont porteurs, elle n'est efficace que parce qu'il entre dans l'efficacité même des images de rendre accessibles, de faire lever, non pas seulement les aspects des choses ou des états de faits, mais bien leurs « points sensibles », comme on le dit si bien pour signifier où cela fonctionne à l'excès, où cela cloche éventuellement, là où tout se divise dans le déploiement dialectique des mémoires, des désirs, des conflits.

*Walker Evans*, Alabama, *1936. D'après J. Agee et W. Evans*, Let Us Now Praise Famous Men, *Boston, Houghton Mifflin Company, 1941*.

Rendre sensible, c'est donc aussi rendre accessible cette *dialectique du symptôme* dont l'histoire est toute traversée, le plus souvent à l'insu des observateurs patentés (je veux dire, par exemple, que James Agee et Walker Evans auront mis sous nos yeux certains aspects de la crise économique que ne voyaient sans doute pas aussi précisément les économistes ou les historiens de cette époque). Ce pourrait être là une façon de comprendre ce que disait Maurice Blanchot lorsqu'il évoquait la « présence du peuple […] non comme l'ensemble des forces sociales, prêtes à des décisions politiques particulières, mais dans sa […] *déclaration d'impuissance*[68] » : en sorte que « rendre sensible » voudrait dire, à strictement parler, rendre sensibles les failles, les lieux ou les moments à travers lesquels, se déclarant comme « impuissance », les peuples affirment à la fois ce qui leur manque et ce qu'ils désirent. Les images de Walker Evans (arides et cependant si émouvantes) comme les descriptions de James Agee (littérales et cependant si poétiques) apparaissent ainsi comme le *rendre-sensible* et la *déclaration d'impouvoir* [69] de ces peuples aux prises avec une situation historique et politique qui

les expose à disparaître.

Rendre sensible, ce serait donc rendre accessible par les sens, et rendre même accessible ce que nos sens, de même que nos intelligences, ne savent pas toujours percevoir comme « faisant sens » : quelque chose qui n'apparaît que comme faille dans le sens, indice ou symptôme. Mais, dans un troisième sens, « rendre sensible » veut dire aussi que nous-mêmes, devant ces failles ou ces symptômes, devenons tout à coup « sensibles » à quelque chose de la vie des peuples – à quelque chose de l'histoire – qui nous échappait jusque-là mais qui nous « regarde » directement. Nous voici donc « rendus sensibles » ou sensitifs à quelque chose de nouveau dans l'histoire des peuples que nous désirons, par conséquent, connaître, comprendre et accompagner. Voici nos sens, mais aussi nos productions signifiantes sur le monde historique, *émus* par ce « rendre-sensible » : émus dans le double sens d'une mise en émotion et d'une mise en mouvement de la pensée.

Devant la « déclaration d'impouvoir » des peuples – telle qu'elle peut nous être rendue sensible dans le montage des textes de James Agee et des images de Walker Evans –, nous voici donc aux prises avec tout un monde d'*émotions dialectiques*, comme s'il fallait à la lisibilité de l'histoire cette particulière disposition affective qui nous saisit devant les images dialectiques : la *formule* avec le *pathos* qui la divise pourtant, l'intelligible avec le sensible qui le bouleverse pourtant.

**1.** H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* (1950-1959), trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 1995 (éd. 2001), p. 39-43.

**2.** B. Connolly et R. Anderson, *First Contact*, 1982. Cf. F. Niney, *L'Épreuve du réel à l'écran. Essai sur le principe de réalité documentaire*, Bruxelles, De Boeck Université, 2000, p. 283.

**3.** J'ai déjà tenté de justifier ce pluriel dans *Peuples exposés, peuples figurants. L'œil de l'histoire, 4*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2012.

**4.** Cf. le numéro spécial de la revue *Critique*, LXVIII, 2012, n° 776-777 (« Populismes »).

**5.** P. Rosanvallon, *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998 (éd. 2002).

**6.** *Ibid*., p. 11.

**7.** *Ibid*., p. 13.

**8.** *Ibid*., p. 13, avec un renvoi à l'article d'O. Beaud, « *Repräsentation* et *Stellvertretung* : sur une distinction de Carl Schmitt », *Droits. Revue française de théorie juridique*, n° 6, 1987, p. 11-20.

**9.** C. Schmitt, *Théorie de la Constitution* (1928), trad. L. Deroche, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 347 (trad. légèrement modifiée).

**10.** *Ibid*., p. 218, 381, 419-420, etc. *Id.*, *État, mouvement, peuple. L'organisation triadique de l'unité politique* (1933), trad. A. Pilleul, Paris, Éditions Kimé, 1997, p. 48-63. J'ai discuté l'usage de ces textes de Carl Schmitt par Giorgio Agamben (*Le Règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement. Homo sacer, II, 2* [2007], trad. J. Gayraud et M. Rueff, Paris, Le Seuil, 2008) dans *Survivance des lucioles*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2009, p. 77-97.

**11.** Cf. C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie* (1924-1931), trad. J.-L. Schlegel, Paris, Le Seuil, 1988.

**12.** P. Rosanvallon, *Le Peuple introuvable*, *op. cit*., p. 440-441.

**13.** *Ibid*., p. 445-446.

**14.** *Ibid*., p. 447-448.

**15.** *Ibid*., p. 447.

**16.** Pour les « syncopes », cf. L. Marin, « Ruptures, interruptions, syncopes dans la représentation de peinture » (1992), *De la représentation*, éd. D. Arasse, A. Cantillon, G. Careri, D. Cohn, P.-A. Fabre et F. Marin, Paris, Le Seuil-Gallimard, 1994, p. 364-376. Pour les « déchirures », cf. G. Didi-Huberman, *Devant l'image. Question posée aux fins d'une histoire de l'art*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, p. 169-269 (« L'image comme déchirure »).

**17.** Cf. G. Didi-Huberman, *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2000. Et le récent numéro de la revue en ligne *Trivium*, n° 10, 2012 (« Lisibilité/*Lesbarkeit* »), dirigé par M. Pic et E. Alloa.

**18.** Cf. G. Didi-Huberman, *L'Image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002, p. 115-270.

**19.** S. Freud, *L'Interprétation du rêve* (1900), trad. J. Altounian, P. Cotet, R. Lainé, A. Rauzy et F. Robert, Paris, Presses universitaires de France, 2003 (éd. 2010), p. 509-511.

**20.** W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e^ siècle. Le Livre des passages* (1927-1940), trad. J. Lacoste, Paris, Éditions du Cerf, 1989, p. 481 (N 4,1).

**21.** *Id*., « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique [première version] » (1935), trad. R. Rochlitz, *Œuvres, III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 93.

**22.** *Ibid*., p. 94.

**23.** *Id*., « Sur le concept d'histoire » (1940), trad. M. de Gandillac revue par P. Rusch, *Œuvres, III*, *op. cit*., p. 430.

**24.** *Ibid*., p. 440.

**25.** *Ibid*., p. 441.

**26.** *Ibid*., p. 431.

**27.** *Ibid*., p. 433.

**28.** *Id.*, « Paralipomènes et variantes des “Thèses sur le concept d’histoire” » (1940), trad. J.-M. Monnoyer, *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 356.

**29.** *Id.*, « Sur le concept d’histoire », art. cit., p. 441.

**30.** Cf. S. Freud, *Métapsychologie* (1915), trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 45-63.

**31.** Cf. H. Arendt, *La Tradition cachée. Le Juif comme paria* (1944-1948), trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Christian Bourgois, 1987 (éd. 1997).

**32.** M. de Certeau, *La Solitude, une vérité oubliée de la communication* (avec F. Roustang *et al.*), Paris, Desclée de Brouwer, 1967. *Id.*, *L’Absent de l’histoire*, Tours, Mame, 1973. *Id.*, *L’Invention du quotidien*, Paris, Union générale d’Éditions, 1980 (nouvelle éd., Paris, Gallimard, 1990-1994).

**33.** M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris, Plon, 1961 (rééd. Paris, Gallimard, 1972). *Id.*, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, Presses universitaires de France, 1963. *Id.*, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963. *Id.*, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975. *Id.*, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1976-1984.

**34.** *Id.*, « Espace, savoir et pouvoir » (1982), *Dits et écrits 1954-1988, IV. 1980-1988*, éd. D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, p. 275-277.

**35.** *Id.*, « Des espaces autres » (1984), *ibid.*, p. 756.

**36.** *Ibid.*, p. 758-759.

**37.** *Ibid.*, p. 762.

**38.** A. Farge, *Le Goût de l’archive*, Paris, Le Seuil, 1989.

**39.** A. Warburg, « L’art du portrait et la bourgeoisie florentine. Domenico Ghirlandaio à Santa Trinita. Les portraits de Laurent de Médicis et de son entourage » (1902), trad. S. Muller, *Essais florentins*, Paris, Klincksieck, 1990, p. 106.

**40.** A. Farge, *Le Vol d’aliments à Paris au XVIII$^{e}$ siècle : délinquance et criminalité*, Paris, Plon, 1974.

**41.** *Id.*, *Dire et mal dire : l’opinion publique au XVIII$^{e}$ siècle*, Paris, Le Seuil, 1992. *Id.*, *Le Bracelet et le parchemin : l’écrit sur soi au XVIII$^{e}$ siècle*, Paris, Bayard, 2003. *Id.*, « Walter Benjamin et le dérangement des habitudes historiennes », *Cahiers d’anthropologie sociale*, n° 4, 2008 (« Walter Benjamin : la tradition des vaincus »), p. 27-32.

**42.** *Id.*, *Vivre dans la rue à Paris au XVIII$^{e}$ siècle*, Paris, Gallimard-Julliard, 1979 (rééd. Paris, Gallimard, 1992). *Id.*, *Le Désordre des familles : lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIII$^{e}$ siècle*, Paris, Gallimard-Julliard, 1982 (avec M. Foucault). *Id.*, *La Vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIII$^{e}$ siècle*, Paris, Hachette, 1986 (rééd. Paris, Le Seuil, 1992).

**43.** *Id.*, *Effusion et tourment, le récit des corps. Histoire du peuple au XVIII$^{e}$ siècle*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 9-10. Cf., plus récemment, *id.*, *Essai pour une histoire des voix au dix-huitième siècle*, Paris, Bayard, 2009. Un prolongement de ces problématiques se trouve dans l’ouvrage réuni par le Collectif Maurice Florence, *Archives de l’infamie*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2009.

**44.** Arlette Farge renvoie ici au livre de D. Le Breton, *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Armand Colin-Masson, 1998 (rééd. Paris, Payot & Rivages, 2004).

**45.** A. Faure et J. Rancière, *La Parole ouvrière*, Paris, Union générale d’Éditions, 1976 (rééd. Paris, La Fabrique, 2007). J. Rancière, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981 (rééd. Paris, Hachette Littératures, 2009). Cf. également *id.*, *Les Scènes du peuple (Les Révoltes logiques, 1975-1985)*, Lyon, Horlieu Éditions, 2003.

**46.** Cf. É. Zola, *Carnets d’enquêtes. Une ethnographie inédite de la France* (1871-1890), éd. H. Mitterand, Paris, Plon, 1986. J. Rancière, *Courts Voyages au pays du peuple*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 89-135.

**47.** W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX$^{e}$ siècle*, *op. cit.*, p. 481 (N 4,1).

**48.** Cf. C. Lefort, « La politique et la pensée de la politique » (1963), *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, p. 45-104. *Id.*, *Les Formes de l’histoire. Essais d’anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978 (éd. 2000). *Id.*, *Essais sur le politique.*

*XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Le Seuil, 1986 (éd. 2001).

**49.** Cf. M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955 (éd. 2000), p. 17-45 (« La crise de l'entendement »). *Id.*, « Partout et nulle part » (1956), *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 194-200 (« Existence et dialectique »). *Id.*, *Le Visible et l'invisible* (1959-1961), éd. C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964 (éd. 1983), p. 75-141 (« Interrogation et dialectique »). Pour une réhabilitation philosophique récente du sensible, cf. le beau livre d'E. Coccia, *La Vie sensible*, trad. M. Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2010.

**50.** J. Rancière, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000.

**51.** *Id.*, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998 (rééd. Paris, Gallimard, 2004), p. 242 et 244.

**52.** A. Badiou, « La politique : une dialectique non expressive » (2005), *La Relation énigmatique entre philosophie et politique*, Meaux, Éditions Germina, 2011, p. 70-71.

**53.** *Ibid.*, p. 71.

**54.** J. Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983 (rééd. Paris, Flammarion, 2007), p. vi (préface de 2006).

**55.** M. Merleau-Ponty, « Le roman de la métaphysique » (1945), *Sens et non-sens*, Paris, Éditions Nagel, 1948 (rééd. Paris, Gallimard, 1996), p. 35-37.

**56.** J. Rancière, *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art*, Paris, Éditions Galilée, 2011.

**57.** *Ibid.*, p. 287-307. Cf. J. Agee et W. Evans, *Louons maintenant les grands hommes. Alabama : trois familles de métayers en 1936* (1941), trad. J. Queval, Paris, Plon, 1972 (éd. 2002).

**58.** Cf. V. Maïakovski, *L'Universel Reportage* (1913-1929), trad. H. Deluy, Tours, Farrago, 2001.

**59.** Cf. notamment C. Reznikoff, *Témoignage. Les États-Unis (1885-1915), récitatif* (1965), trad. M. Cholodenko, Paris, P.O.L, 2012. W. G. Sebald, *Austerlitz* (2001), trad. P. Charbonneau, Arles, Actes Sud, 2002. J.-C. Bailly, *Le Dépaysement. Voyages en France*, Paris, Le Seuil, 2011. Cf. les études de M. Pic, « Du montage de témoignages dans la littérature : *Holocauste* de Charles Reznikoff », *Critique*, n° 736, 2008, p. 878-888. *Id.*, « Élégies documentaires », *Europe*, à paraître.

**60.** Cf. G. Didi-Huberman, *Atlas ou le gai savoir inquiet. L'œil de l'histoire, 3*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2011.

**61.** B. Cendrars, *Kodak (documentaire)*, Paris, Stock, 1924. *Id.*, *Poésies complètes*, Paris, Denoël, 1944, p. 151-189 (« Documentaires »). Cf. D. Grojnowski, *Photographie et langage. Fictions, illustrations, informations, visions, théories*, Paris, Librairie José Corti, 2002, p. 45-66.

**62.** A. Breton, *Nadja* (1928), *Œuvres complètes, I*, éd. M. Bonnet, Paris, Gallimard, 1988, p. 643-753.

**63.** Cf. G. Didi-Huberman, *La Ressemblance informe, ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Paris, Macula, 1995.

**64.** Cf. U. Marx, G. Schwarz, M. Schwarz et E. Wizisla, *Walter Benjamin : archives. Images, textes et signes* (2006), trad. P. Ivernel, dir. F. Perrier, Paris, Klincksieck, 2011, p. 272-293.

**65.** I. Ehrenbourg, *[Mon Paris]*, Moscou, Izogiz, 1933 (rééd. anastatique, Paris, Éditions 7L, 2005).

**66.** Cf. O. Lugon, *Le Style documentaire. D'August Sander à Walker Evans, 1920-1945*, Paris, Macula, 2001 (éd. 2011). G. Didi-Huberman, *Quand les images prennent position. L'œil de l'histoire, 1*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2009.

**67.** J. Agee et W. Evans, *Louons maintenant les grands hommes*, *op. cit*. (cahier photographique non paginé).

**68.** M. Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 54.

**69.** Je transforme ici l'expression de Maurice Blanchot en raison de la distinction, qui me semble nécessaire (on la trouvera, notamment, dans les commentaires de Nietzsche par Gilles Deleuze), entre *puissance* et *pouvoir*. On dira donc qu'une « déclaration d'impouvoir » n'est justement pas privée de sa *puissance de déclaration*.

# LE PEUPLE ET LE TIERS-PEUPLE

**Sadri Khiari**

Vous n'avez rien à faire ce samedi ? Allez donc faire un tour à Saint-Denis – ligne 13 ou RER C – et interrogez les passants. Repérez un Français noir ou arabe et demandez-lui : « À quel peuple appartenez-vous ? » S'il vous répond : « J'appartiens au peuple français », vous saurez que c'est un lèche-bottes. S'il vous répond sincèrement, il vous dira : « J'appartiens au peuple noir – ou arabe ou berbère, malien, marocain, musulman, sénégalais, algérien, africain… » Repérez par la suite un Français dit de souche et posez-lui la même question. Il ne vous dira pas : « J'appartiens au peuple blanc ou européen ou chrétien » ; il vous répondra : « Je fais partie du peuple français. » Ces distinctions pourraient être sans grandes incidences s'il s'agissait simplement pour les uns et les autres de définir l'une des identifications qui leur sont chères, comme par exemple deux Français dont l'un serait fier d'être originaire de Dunkerque et l'autre de Marseille. Mais se revendiquer d'un peuple, c'est bien plus que cela. C'est établir le groupe auquel on appartient dans la société et affirmer son rapport privilégié à l'État ou, pour être plus précis, à l'État-nation. Que deux fractions importantes de la même population française, l'une largement majoritaire – reconnue par l'État et se reconnaissant en lui – et l'autre minoritaire – non reconnue par l'État et ne se reconnaissant pas en lui-, aient des réponses opposées, cela pose un problème stratégique majeur à l'une comme à l'autre.

## *Contre qui se constitue le peuple ?*

À la question « qu'est-ce que le peuple ? », il faut naturellement répondre par une autre question : contre qui se constitue le peuple ? Le plus souvent on se demande quelles sont les caractéristiques immanentes au peuple, les éléments « matériels », les récits ou les mythes qui fondent chez les individus la conscience d'appartenir à un même peuple. On procède comme on le fait également – et à tort – pour la nation. Or, ces éléments réputés constituer le peuple ne se rassemblent, ne se coagulent et ne se

pensent comme un tout articulé, cohérent, insécable, tous ces éléments ne se métamorphosent en puissance potentielle de mobilisation collective, ne font sens politiquement qu'à partir du moment où se dessine un *extérieur* au peuple, potentiellement hostile au peuple. Autrement dit, si les éléments qui constituent en quelque sorte l'infrastructure du peuple ne sont ni contingents ni arbitraires, ils ne suffisent pas en eux-mêmes à constituer le peuple. Ces éléments constituent seulement la condition de possibilité de l'émergence de l'entité peuple. Pour que celle-ci se cristallise effectivement, il faut qu'existe cet extérieur hostile, qu'il s'agisse de l'aristocratie féodale, du peuple d'à côté, du peuple qui opprime ou d'une fraction du peuple considérée comme nocive. Le peuple, ce sont des rapports de forces, c'est une histoire, c'est une histoire de rapports de forces. C'est l'histoire à travers laquelle la notion de peuple s'est imposée à l'échelle universelle. C'est l'histoire de la modernité coloniale et capitaliste. Dire cela, c'est affirmer deux choses : d'une part, que la notion de peuple permet d'exprimer une forme politique qui a colonisé l'ensemble des relations sociales à l'échelle planétaire ; d'autre part, qu'elle a une multitude de significations qui reflètent les contextes particuliers dans lesquels elle est mobilisée.

L'univers de sens dans lequel la notion de peuple se déploie et prend des significations particulières est généralement construit sur l'articulation, jamais identique, entre trois autres notions : la nation, la citoyenneté/souveraineté[1], les classes que nous dirons subalternes. Ce que l'on peut retenir de la pluralité des formes d'articulation entre ces notions, c'est leur plasticité, leur perméabilité les unes par rapport aux autres, leur capacité à se métamorphoser l'une en l'autre voire à se confondre. Chaque terme de ce triptyque peut être absorbé par un autre ou disparaître complètement. Je donnerai comme illustration extrême la situation de mouvements de libération nationale ou des guerres dites nationales, au cours desquels la citoyenneté se confond complètement avec la souveraineté populaire, laquelle se noie à son tour dans la souveraineté nationale. Dans ce cas, l'« union nationale » interclassiste assimile, au moins dans la représentation qu'elle se fait d'elle-même, toutes les composantes de la population dans un peuple-nation indissociable. *A contrario*, l'aiguisement de la lutte des classes ou une situation révolutionnaire tendent à assimiler le peuple aux couches subalternes. Dans cette situation, la souveraineté nationale se dissout tendanciellement dans la souveraineté populaire. On peut citer également l'exemple des mouvements de libération qui recouvrent peu ou prou des formes de luttes

de classes. Le peuple-nation s'identifie alors avec les catégories subalternes de la population, tandis que les classes dominantes sont assimilées à l'étranger, extériorisées par rapport au peuple-nation. Pour compléter cette description, on peut évoquer les cas où le peuple, tout en se donnant les mêmes fondements que la nation, s'autodéfinit comme « moins » que la nation, généralement en ce que, tout en étant attaché à certains pouvoirs autonomes, notamment sur le plan culturel, il n'aspire pas (ou renonce) à se doter d'un État qui lui soit propre (on peut évoquer, à ce propos, les nombreux « peuples minoritaires » dans les États européens).

La notion de peuple peut donc être liée à des positions particulières dans l'ordre socio-économique. Mais celles-ci ne suffisent guère à donner sens à la notion de peuple, au cœur de laquelle il y a la répartition des pouvoirs politiques et des honneurs, c'est-à-dire des distinctions statutaires dans l'ordre moderne de l'État. Il apparaît ainsi que la notion de peuple est d'abord une notion politique. Elle a donc nécessairement une dimension stratégique. Le pouvoir est toujours à conquérir ou à conserver contre un ennemi ou un concurrent, réel ou supposé, du peuple.

## *Le peuple avec et contre la race*

Cette manière d'approcher le peuple reste cependant bien incomplète si l'on omet d'ajouter au triptyque déjà évoqué un quatrième terme sans lequel la compréhension des rapports de pouvoir en France serait boiteuse. Je veux parler de la race. J'affirme en effet que la notion de peuple, dans son acception moderne, s'est construite en lien étroit avec la production sociale des races par la colonisation. Dans l'histoire de la modernité, certains peuples se sont d'ailleurs affirmés *explicitement* comme raciaux, et ce jusqu'à très récemment (dans l'Amérique ségrégationniste, dans l'Allemagne hitlérienne, en Afrique du Sud, etc.). La dimension raciale de la notion de peuple a cependant été généralement masquée par l'universalisme et l'égalitarisme bourgeois dominant. Dans la notion humaniste, abstraite, du peuple, il n'est en effet pas question de races : l'humanité est une, distribuée en peuples-nations et non en races.

Pour éviter les accusations irréfléchies, je préfère cependant préciser ce que j'entends par « race » ou plus exactement par « races sociales », puisque la race n'est autre que la relation de domination et de résistance à l'oppression qui existe entre groupes humains racialisés. Parfois, pour

mieux comprendre les choses, il suffit de changer les mots. Je propose ainsi de substituer systématiquement au mot « discriminations » son contraire, « privilèges ». Depuis quelques années, il est généralement admis qu'en France, il existe des discriminations liées à la couleur de peau, à l'origine ou à la culture. La loi parle de les combattre, de multiples institutions publiques et privées tentent de les évaluer, d'en comprendre les logiques directes et indirectes, de concevoir des mécanismes antidotes. On reconnaît également qu'elles concernent à peu près tous les domaines de la vie sociale : les relations économiques, aussi bien dans le secteur privé que dans la sphère publique, les configurations urbaines, la justice, l'enseignement, l'accès au logement, à la culture, aux loisirs, la représentation dans les différents moyens de communication, la participation politique, la présence dans les institutions, etc. On convient de même qu'en sont particulièrement victimes les populations issues de l'immigration des dernières décennies, originaires du Maghreb et de l'Afrique noire, et celles qui sont originaires des « territoires d'outremer ». On consent enfin à dire qu'elles sont massives et qu'elles se prolongent de génération en génération. Prenons maintenant un tableau ou un quelconque diagramme conçu pour établir ces discriminations et *renversons-le sur lui-même*. Nous avions par exemple les données suivantes : « Entre 25 et 50 ans, pour l'ensemble des Français, le chômage est de 20 %. Il est de 30 % pour les citoyens français nés de parents maghrébins, africains et ultramarins » (les chiffres utilisés ici sont totalement arbitraires et la situation décrite est très simplifiée. Mais c'est juste pour illustrer mon propos). Renversons donc le tableau. Nous avons désormais ceci : « Entre 25 et 50 ans, pour l'ensemble des Français, le chômage est de 20 %. Il est de 10 % pour les citoyens français nés de parents français dits de souche, blancs, européens, chrétiens. » Ce tableau ne serait plus un tableau concernant les discriminations mais un tableau sur les *privilèges*. Si l'on procède de la même manière dans les autres domaines de la vie sociale, nous aurons une image claire de ce qu'est une société raciale : une société caractérisée par des privilèges accordés à une catégorie de la population définie par un statut reconnu officiellement ou non : être blanc, chrétien, européen. Et j'ajouterais que, ce privilège concernant également l'accès au pouvoir d'État, celui-ci joue le rôle de verrou qui permet la perpétuation du système racial. Par races sociales, il faut donc entendre l'existence d'une hiérarchie conflictuelle des pouvoirs entre groupes sociaux que distingue un statut, dit ou non dit, qui ordonne les êtres humains selon des critères de couleurs ou de cultures, construits dans le mouvement de colonisation européenne du monde et qui se perpétue aujourd'hui dans les

formes impériales contemporaines.

En France, sans doute parce que l'idéologie nationale y est construite autour de la mission universaliste – et civilisatrice – du peuple français, l'occultation des hiérarchies raciales est particulièrement manifeste. À l'époque de l'empire, les lois de la République établissaient une distinction statutaire entre les « vrais » Français, dotés de la citoyenneté, et les sujets « indigènes » des colonies mais l'État colonial, lui-même, préférait dissimuler la densité raciale de la notion de peuple français. En dehors de groupuscules d'extrême droite, le même déni demeure, aussi bien à droite qu'au sein de l'écrasante majorité de la gauche. Si j'écris « le peuple français est le peuple français blanc », je me verrai, en effet, accusé d'utiliser le même langage que les identitaires suprématistes blancs. Je ne peux pourtant pas faire autre chose que de l'écrire : *le peuple français est le peuple français blanc* ! Et j'ajouterai, pour être plus précis : européen et chrétien d'origine. Les autres, ceux qui n'ont pas eu la chance de naître blancs, européens et chrétiens, font et ne font pas partie du peuple : ils sont le *tiers-peuple*. Ce n'est pas dire ce que dirait un militant néonazi, mais dire ce que pensent plus ou moins clairement tous les Français. C'est dire, surtout, la réalité des rapports de pouvoir et des rapports aux institutions de pouvoir de la majorité blanche, européenne et chrétienne face à la minorité issue de l'immigration non-européenne.

Encore un mot. Le « pacte républicain » qui concentre l'idéologie et les institutions constitutives du peuple français, charpenté autour de la citoyenneté démocratique, d'un certain compromis social redistributif et de la prééminence nationale, s'est érigé au croisement de nombreux enjeux : les conflits sociaux et politiques internes à la France, la compétition avec les autres États impériaux et l'expansion coloniale. Le peuple français, l'État français, la nation française en sont les produits, c'est-à-dire qu'ils sont modelés par les rapports de pouvoir nés de la colonisation. Or, aujourd'hui, différents facteurs mettent à mal cet échafaudage : la mondialisation libérale et financière, l'institutionnalisation de l'Union européenne, la perte d'influence de l'impérialisme français et la présence croissante d'une population non blanche, originaire des colonies. Depuis quelques années, l'une des raisons, et non des moindres, des politiques racialistes de l'État, qu'il soit dirigé par la droite ou par le PS, est de raffermir la dimension raciale du pacte républicain pour compenser les effets délétères de ces facteurs qui le minent et sur lesquels il n'a que très peu de prise. Au nom de l'incompatibilité des « valeurs » de la République et/ou de l'« identité nationale », avec les « cultures » et les croyances des

Français issus de l'immigration coloniale, au nom de la « nécessité » de contrôler ou d'interrompre les flux migratoires, de préserver l'emploi « français », de lutter contre le terrorisme ou l'insécurité, la notion de peuple s'est resserrée autour des prétendus « Français de souche », blancs, européens, chrétiens. Autrement dit, cette politique ambitionne de reconstruire la notion bien mal en point de peuple français là où c'est le plus facile : contre les non-blancs. Si certains courants plus nationalistes mettent particulièrement l'accent sur la « souche », d'autres, plus libéraux ou plus mondialistes, privilégient, toujours contre les non-blancs, la référence à une « identité » blanche européenne, fondement de ce qui serait un peuple européen[2].

Face à la crise du pacte républicain, mais aussi face à l'offensive racialiste des forces politiquement majoritaires, la gauche radicale peine, quant à elle, à trouver son chemin.

## *L'inflexion nationale de la gauche radicale*

À l'exception peut-être des écologistes et de certaines sensibilités de l'extrême gauche, un certain discours « souverainiste » s'exprime désormais dans tous les partis. Au sein des principales forces présentes sur l'échiquier électoral (UMP et alliés, PS et alliés, FN), cette rhétorique s'accorde paradoxalement avec la défense des principaux mécanismes de la mondialisation libérale. Elle ne se résume cependant pas à son caractère démagogique électoraliste ; elle a également une fonction plus profonde, en l'occurrence raciale, dépourvue d'ambiguïté dans son approche des banlieues et de l'immigration.

La majorité des forces organisées de la gauche radicale n'échappe pas, elle-même, au renouveau du paradigme nationaliste, articulé autour des notions de peuple et de souveraineté populaire. L'expression la plus manifeste de cette inclination est sans aucun doute le regroupement de la « gauche de la gauche » autour du Front de gauche et de Jean-Luc Mélenchon, dissident du Parti socialiste et allié au Parti communiste français, qui développe un discours antilibéral et nationaliste autour du thème de la « souveraineté populaire ». À la dernière élection présidentielle, Jean-Luc Mélenchon, a obtenu 11 % des voix grâce à une campagne qu'on pourrait résumer en deux formules : « Vive le peuple français » et « Le peuple veut le pouvoir ». Lors de sa campagne électorale, il a mis ainsi l'accent sur la souveraineté dont le peuple français était dépossédé par les logiques libérales de la mondialisation, les

institutions financières internationales et la Banque centrale européenne. S'il a évité soigneusement de substituer à la notion de souveraineté populaire celle de souveraineté nationale, il s'est attaché cependant à mettre en avant les principaux symboles du nationalisme français (drapeau tricolore, *Marseillaise*, mythe de la France comme nation des droits de l'homme et de l'universel…), se référant en outre constamment à la notion de « patrie ». Plus encore, il a marqué sa volonté de réaffirmer l'indépendance nationale de la France qui, pour lui, se confond largement avec la restauration de son rôle de puissance à l'échelle internationale, avec la force expansionniste de son économie, l'exploitation de l'immensité de son espace maritime et de sa présence (coloniale !) aux quatre coins du monde, les outils de son influence culturelle comme les institutions de la francophonie, sa puissance militaire, et son réseau d'alliances dont le renouvellement en direction des « puissances émergentes » devrait permettre de battre en brèche sa subordination actuelle aux États-Unis[3]. Jean-Luc Mélenchon a certes repris à son compte certaines revendications sociales qui soulignent son engagement à gauche ; il s'est opposé à l'anarchie libérale et à une mondialisation financière incontrôlable aux effets désastreux sur les classes populaires ; il a dénoncé également l'expansionnisme et l'arrogance des États-Unis. Son projet s'inscrit cependant dans la perspective nationale-impérialiste de constituer un nouveau pôle international au sein duquel la France jouerait le premier rôle. Elle pourrait alors retrouver sa splendeur perdue. C'est dire le caractère équivoque de la notion de peuple telle qu'elle figure dans le discours de la gauche mélenchoniste. La citoyenneté et la souveraineté populaire s'y articulent fortement avec la souveraineté nationale, elle-même condition et finalité d'une politique de puissance. Le peuple n'apparaît donc pas comme synonyme de classes subalternes mais comme la forme à travers laquelle les classes subalternes sont solidarisées de la République impériale, à travers la réhabilitation du vieux pacte républicain – tel qu'il est idéalisé en tout cas, c'est-à-dire associant élargissement des droits démocratiques, mécanismes de redistribution sociale et nationalisme.

La politique de Mélenchon envers les populations issues de l'immigration et des quartiers populaires trouve là sa cohérence. Alors que les formations politiques acquises au néolibéralisme, incapables de préserver les dispositifs sociaux, tentent de renforcer la dimension raciale de l'ancien pacte républicain, la stratégie de Mélenchon s'inscrit dans la logique inverse consistant à privilégier ses dimensions citoyennes, redistributrices

et nationales plutôt que ses logiques raciales. Ainsi, même s'il ne se départit pas d'une certaine prudence, pour ménager sans doute son électorat blanc, il se permet de défendre les droits démocratiques et sociaux de l'immigration et des habitants des quartiers populaires, et en cela il se distingue de la droite et du Parti socialiste. Dans le même temps, il n'est pas question pour lui de tolérer la moindre remise en cause de la « République une et indivisible » et de ses « principes », fondements incontournables, selon lui, de la souveraineté du peuple et de la matrice nationale française.

Aux Français noirs, arabes et musulmans, Mélenchon ne peut donc proposer que l'assimilation au sein du « peuple un et indivisible », des institutions qui le constituent, de sa culture dominante, de son histoire « nationale » et de ses normes. Ainsi, pour ne citer que cet exemple, il n'hésite pas à nier toute pertinence à la notion d'islamophobie et à relayer la campagne en défense de la laïcité, c'est-à-dire un instrument de relégation des populations musulmanes et de stigmatisation d'une religion, jugée envahissante et menaçante vis-à-vis de la norme française, blanche, chrétienne et européenne. Or, une telle démarche assimilationniste, qu'elle s'exerce à l'encontre des musulmans ou des autres groupes issus de l'immigration coloniale, signifie concrètement leur exclusion hors du peuple. Autrement dit, bien qu'elle ait pour ambition de représenter l'ensemble des populations défavorisées en France, la notion de peuple dans l'acception dominante au sein du Front de gauche contribue de fait à préserver le statut de non-citoyen des Noirs, des Arabes et des musulmans, c'est-à-dire la relégation hors du champ politique d'une large frange des classes sociales les plus défavorisées. Un exemple éloquent : les commentaires acerbes du leader du Front de gauche à propos d'une récente révolte dans la banlieue d'Amiens où sont particulièrement présentes les populations issues de l'immigration. Le motif de la révolte, déclenchée par un banal contrôle routier, était le harcèlement policier dont sont en permanence victimes les habitants des quartiers populaires, plus particulièrement s'ils ne sont pas blancs. Comme souvent dans ce genre de circonstances, une école et des voitures ont été incendiées tandis que seize policiers ont été blessés à l'issu de violents affrontements. Sans trouver la moindre justification à la colère des émeutiers, Jean-Luc Mélenchon les a tout bonnement qualifiés de « crétins », de « bouffons » et de « larbins du capitalisme ». Lors d'un débat qui a eu lieu aux « Estivales citoyennes 2012 du Front de gauche », Félix Boggio Éwanjé-Épée et Stella Magliani-Belkacem ont mis le doigt sur le problème : « Qu'est-ce qu'il y a derrière

les termes extrêmement violents et disqualifiants de Jean-Luc Mélenchon ? Ce qu'il y a derrière ces insultes, c'est l'idée que ces jeunes ne sont pas du "peuple" que son projet rassemble, que cette révolte n'est pas légitime. C'est déjà s'inscrire en faux par rapport aux exigences portées par ces révoltes[4]. »

Du point de vue d'une politique de gauche attachée à rassembler « ceux-d'en-bas », la référence à un peuple homogène ou potentiellement homogène est de toute évidence une impasse. Alors que pour les populations issues de l'immigration, l'assimilation nationale au sein d'un même « peuple français » n'est pas à l'ordre du jour, la prégnance de l'idée nationale, racialement connotée, demeure extrêmement forte au sein des classes subalternes « de souche ». Refuser d'en tenir compte, comme le font les militants de gauche qui considèrent que tout se résout dans la question socio-économique et que les méchantes idéologies – « communautaristes » et nationales-racistes – s'évaporeront dans la dynamique des luttes sociales, n'est guère sérieux. Cette démarche bute sur les raisons qui incitent tant de travailleurs et de chômeurs à voter contre leurs « intérêts objectifs », ces raisons qui ont tant à voir avec les notions de respect, d'honneur, de dignité, de reconnaissance sociale.

## *Comment être français sans l'être ?*

Du point de vue des « colonisés de l'intérieur », la difficulté stratégique n'est pas moins aiguë. Elle se posait déjà dans l'Amérique ségrégationniste. Aux leaders noirs intégrationnistes, Malcolm X rétorquait : « Mais mon vieux, comment pouvez-vous vous prendre pour un Américain, alors que jamais vous n'avez été traité en Américain dans ce pays ? […] Supposons que dix hommes soient à table, en train de dîner, et que j'entre et aille m'asseoir à leur table. Ils mangent ; mais devant moi il y a une assiette vide. Le fait que nous soyons tous assis à la même table suffit-il à faire de nous tous des dîneurs ? Je ne dîne pas tant qu'on ne me laisse pas prendre ma part du repas. Il ne suffit pas d'être assis à la même table que les dîneurs pour dîner[5]. » C'est exactement ce qu'exprimaient, à leur manière, les révoltés de novembre 2005 en déchirant ostensiblement devant les caméras de télévision leurs cartes d'identité françaises. Cette métaphore, Malcolm a eu de nombreuses occasions de la répéter. On la retrouve dans les discours qu'il prononçait comme porte-parole de la *Nation of Islam*, quand il défendait une perspective séparatiste, mais il continuera à l'employer par la suite bien qu'il ait renoncé au séparatisme.

Dès lors, non sans ambiguïté, il utilisera le terme d'Afro-Américains pour désigner les Noirs états-uniens, non pour signifier que désormais Noirs et Blancs feraient partie d'un même peuple, d'une même nation, mais au contraire pour marquer la différence et affirmer la nécessité que les Noirs disposent pour eux-mêmes de formes d'autorités autonomes tout en participant, avec les Blancs, d'une même souveraineté populaire. Malcolm est mort sans avoir résolu les questions que soulevait une telle démarche[6].

Les mêmes interrogations se posent en France. Quand on est une minorité raciale, comment concevoir une politique pour soi dans un espace institutionnel commun à toute la population[7] ? Cette question stratégique est d'autant plus compliquée qu'elle se pose différemment si l'on se place du point de vue des Blancs majoritaires ou du point de vue des néo-indigènes. Elle ne pourra trouver une réponse commune à toute la population française que comme aboutissement d'un processus décolonial qui impliquera, pour une longue période transitoire, un compromis dynamique et conflictuel entre le peuple et *les* peuples de France, fondé sur une recomposition de la communauté politique prenant en compte et institutionnalisant les multiples références nationales, culturelles ou identitaires.

Une politique alternative de gauche ne saurait se contenter d'une politique de l'immigration non-répressive ni de prendre des mesures contre les discriminations raciales. Tout cela est bien sûr impératif comme est nécessaire la rupture avec l'engagement de l'État français dans les politiques impériales. Mais, si elle veut être efficace, la gauche devra également admettre qu'elle ne fera pas l'économie d'une autre politique de « l'identité nationale ». J'utilise à dessein ce terme qui a été instrumentalisé par la droite sarkozyste pour justifier sa politique raciste. Car en vérité, la réponse qu'il lui a été faite était bien insuffisante. Il ne suffisait pas, en effet, d'en dévoiler les finalités ni d'en dénoncer les mystifications. Il fallait au contraire s'en saisir pour réinterroger d'un point de vue décolonial la question nationale[8], introduire le pluriel de la notion de peuple, associer, au sein d'une définition renouvelée de la souveraineté populaire, la redistribution des pouvoirs économiques et sociaux à la redistribution des pouvoirs culturels et symboliques. Affirmer qu'en France toutes les cultures ont aujourd'hui le droit de s'épanouir ne fait guère de sens si, à l'instar de la « culture française » dominante, ces autres cultures ne « pénètrent » pas l'État, si n'émergent pas également des formes légales d'« autodétermination » assurant aux minorités l'autorité nécessaire pour développer leurs cultures et leurs visions du monde. Le

principe de droits culturels collectifs, partiellement reconnu aujourd'hui pour les minorités régionales, pourrait l'être aussi pour les minorités sans territoire. Prétendre, par ailleurs, qu'en France toutes les confessions ont les mêmes droits est une supercherie qu'il est urgent pour la gauche de dénoncer ; non pas pour « radicaliser » la laïcité mais pour considérer enfin les croyances religieuses comme des besoins sociaux légitimes.

Une autre grande question est assurément celle de « l'histoire de France » et de sa fonction nationalisante et racialisante. Il ne s'agit pas de laisser à l'histoire des minorités une petite place dans les manuels scolaires, ni de « réconcilier les mémoires » (comment réconcilier la mémoire des colons et celle des colonisés ?), ni, non plus, d'abandonner l'histoire aux historiens, c'est-à-dire de l'extraire de la politique. Mais de rendre aux histoires multiples des populations françaises toute leur place dans l'État et dans la société.

Ce ne sont là que quelques pistes qui demandent à être creusées, élargies, précisées, de manière à concevoir, dans le domaine de l'« identité », ce qui pourrait être dit en termes de compromis dynamique, susceptible d'ouvrir l'horizon de la décolonisation.

Pour la gauche, la question n'est pas de se rénover ni d'être plus radicale dans une matrice finalement inchangée, mais d'engager en son propre sein une véritable révolution culturelle. Je ne doute pas de la générosité de certaines de ses composantes, mais en politique la générosité n'est jamais très loin du paternalisme ni ce dernier de la domination. Il lui faudra donc rompre avec l'illusion de sa propre universalité comme il lui faudra apprendre qu'elle n'est pas l'expression d'un même peuple des opprimés mais une expression, parmi d'autres, d'un privilège blanc qu'elle doit apprendre à combattre si elle aspire à rendre concevable une alliance politique entre les classes populaires blanches et les classes populaires issues de l'immigration, autour d'un projet susceptible d'asseoir la souveraineté effective d'un peuple à la fois un et multiple.

**1.** Il me semble que l'on peut affirmer que dans la démocratie américaine, la citoyenneté est surtout individualisée alors que dans la république française, elle est plus collective, identifiée à la souveraineté populaire.

**2.** J'ai tenté d'étayer cette hypothèse dans « La Contrerévolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy », La Fabrique, Paris, 2009.

**3.** Voir notamment J.-L. Mélenchon, « Une défense souveraine et altermondialiste », *Revue Défense nationale*, n° 749, avril 2012.

**4.** Félix Boggio Éwanjé-Épée et Stella Magliani-Belkacem, « Les luttes de l'immigration postcoloniale dans la "révolution citoyenne" », http://www.contretemps.eu/fr/interventions/luttes-immigration-postcolonialedans-%C2 %ABr %C3 %A9volution-citoyenne %C2 %BB. Les déclarations de Jean-Luc Mélenchon ont également suscité l'excellente réaction de quelques militants du Front de gauche, membres d'un des courants issus du Nouveau Parti anticapitaliste : Cédric Durand, Razmig Keucheyan, Julien Rivoire, Flavia Verri, « Jean-Luc Mélenchon, vous avez tort sur les émeutes d'Amiens-Nord », http://www.rue89.com/rue89-politique/2012/08/31/jean-luc-melenchon-vous-avez-tort-sur-lesemeutes-damiens-nord-234968

**5.** Malcolm X, *Le Pouvoir noir*, Éditions La Découverte, p. 208.

**6.** Ces questions sont abordées dans mon dernier essai : *Malcolm X. Stratège de la dignité noire*, Amsterdam, Paris, 2013.

**7.** Voir S. Khiari, « Nous avons besoin d'une stratégie décoloniale », in *Races et capitalisme*, coordonné par Félix Boggio Éwanjé-Épée et Stella Magliani-Belkacem, Éditions Syllepse, Paris, 2012.

**8.** J'ai entamé une réflexion sur la question dans *Pour une politique de la racaille*, Éditions Textuel, Paris, 2006.

# L’INTROUVABLE POPULISME

**Jacques Rancière**

Il ne se passe pas de jour où l’on n’entende en Europe dénoncer les risques du populisme. Il n’est pas pour autant facile de saisir ce que le mot veut exactement dire. Il a servi, dans l’Amérique latine des années 1930 et 1940, à désigner un certain mode de gouvernement, instituant entre un peuple et son chef un rapport d’incarnation directe, passant par-dessus les formes de la représentation parlementaire. Ce mode de gouvernement dont Vargas au Brésil et Perón en Argentine furent les archétypes a été rebaptisé « socialisme du vingt-et-unième siècle » par Hugo Chavez. Mais ce qu’on désigne aujourd’hui sous le nom de populisme en Europe est autre chose. Ce n’est pas un mode de gouvernement. C’est au contraire une certaine attitude de rejet par rapport aux pratiques gouvernementales régnantes. Qu’est-ce qu’un populiste, tel que le définissent aujourd’hui nos élites gouvernementales et leurs idéologues ? À travers tous les flottements du mot, le discours dominant semble le caractériser par trois traits essentiels : un style d’interlocution qui s’adresse directement au peuple par-delà ses représentants et ses notables ; l’affirmation que gouvernements et élites dirigeantes se soucient de leurs propres intérêts plus que de la chose publique ; une rhétorique identitaire qui exprime la crainte et le rejet des étrangers.

Il est clair pourtant qu’aucune nécessité ne lie ces trois traits. Qu’il existe une entité appelée peuple qui est la source du pouvoir et l’interlocuteur prioritaire du discours politique, c’est ce qu’affirment nos constitutions et c’est la conviction que les orateurs républicains et socialistes d’antan développaient sans arrière-pensée. Il ne s’y lie aucune forme de sentiment raciste ou xénophobe. Que nos politiciens pensent à leur carrière plus qu’à l’avenir de leurs concitoyens et que nos gouvernants vivent en symbiose avec les représentants des grands intérêts financiers, il n’est besoin d’aucun démagogue pour le proclamer. La même presse qui dénonce les dérives « populistes » nous en fournit, jour après jour, les témoignages les plus détaillés. De leur côté, les chefs d’État et de gouvernement parfois taxés de populisme, comme Berlusconi ou Sarkozy, se gardent bien de

propager l'idée « populiste » que les élites sont corrompues. Le terme « populisme » ne sert pas à caractériser une force politique définie. Au contraire il tire son profit des amalgames qu'il permet entre des forces politiques qui vont de l'extrême droite à la gauche radicale. Il ne désigne pas une idéologie ni même un style politique cohérent. Il sert simplement à dessiner l'image d'un certain peuple.

Car « le peuple » n'existe pas. Ce qui existe ce sont des figures diverses, voire antagoniques du peuple, des figures construites en privilégiant certains modes de rassemblement, certains traits distinctifs, certaines capacités ou incapacités : peuple ethnique défini par la communauté de la terre ou du sang ; peuple-troupeau veillé par les bons pasteurs ; peuple démocratique mettant en œuvre la compétence de ceux qui n'ont aucune compétence particulière ; peuple ignorant que les oligarques tiennent à distance, etc. La notion de populisme construit, elle, un peuple caractérisé par l'alliage redoutable d'une capacité – la puissance brute du grand nombre – et d'une incapacité – l'ignorance attribuée à ce même grand nombre. Le troisième trait, le racisme, est essentiel pour cette construction. Il s'agit de montrer à des démocrates, toujours suspects d'« angélisme », ce qu'est en vérité le peuple profond : une meute habitée par une pulsion primaire de rejet qui vise en même temps les gouvernants qu'elle déclare traîtres, faute de comprendre la complexité des mécanismes politiques, et les étrangers qu'elle redoute par attachement atavique à un cadre de vie menacé par l'évolution démographique, économique et sociale. La notion de populisme effectue à moindres frais cette synthèse entre un peuple hostile aux gouvernants et un peuple ennemi des « autres » en général. Pour cela elle doit remettre en scène une image du peuple élaborée à la fin du XIXe siècle par des penseurs comme Hippolyte Taine et Gustave Le Bon, effrayés par la Commune de Paris et la montée du mouvement ouvrier : celle des foules ignorantes impressionnées par les mots sonores des « meneurs » et menées aux violences extrêmes par la circulation de rumeurs incontrôlées et de frayeurs contagieuses.

Ces déchaînements épidémiques de foules aveugles entraînées par des leaders charismatiques étaient évidemment fort loin de la réalité du mouvement ouvrier qu'ils visaient à stigmatiser. Mais ils ne sont pas davantage appropriés pour décrire la réalité du racisme dans nos sociétés. Quels que soient les griefs exprimés tous les jours à l'égard de ceux qu'on appelle immigrés et notamment des « jeunes des banlieues », ils ne se traduisent pas en manifestations populaires de masse. Ce qui mérite le nom de racisme aujourd'hui dans notre pays est essentiellement la conjonction de deux choses. Ce sont d'abord des formes de discrimination à

l’embauche ou au logement qui s’exercent parfaitement dans des bureaux aseptisés, hors de toute pression de masse. C’est ensuite toute une panoplie de mesures d’État : restrictions à l’entrée du territoire, refus de donner des papiers à des gens qui travaillent, cotisent et paient des impôts en France depuis des années, restriction du droit du sol, double peine, lois contre le foulard et la burqa, taux imposés de reconduites à la frontière ou de démantèlements de campements de nomades. Certaines bonnes âmes de gauche se plaisent à voir dans ces mesures une concession malheureuse faite par nos gouvernants à l’extrême droite « populiste » pour des raisons « électoralistes » . Mais aucune d’entre elles n’a été prise sous la pression de mouvements de masse. Elles entrent dans une stratégie propre à l’État, propre à l’équilibre que nos États s’emploient à assurer entre la libre circulation des capitaux et les entraves à la circulation des populations. Elles ont en effet pour but essentiel de précariser une partie de la population quant à ses droits de travailleurs ou de citoyens, de constituer une population de travailleurs qui peuvent toujours être renvoyés chez eux et de Français qui ne sont pas assurés de le rester.

Ces mesures sont appuyées par une campagne idéologique, justifiant cette diminution de droits par l’évidence d’une non-appartenance aux traits caractérisant l’identité nationale. Mais ce ne sont pas les « populistes » du Front national qui ont déclenché cette campagne. Ce sont des intellectuels, de gauche dit-on, qui ont trouvé l’argument imparable : ces gens-là ne sont pas vraiment français puisqu’ils ne sont pas laïques. La laïcité qui définissait naguère les règles de conduite de l’État est ainsi devenue une qualité que les individus possèdent ou dont ils sont dépourvus en raison de leur appartenance à une communauté. Le récent « dérapage » de Marine Le Pen, à propos de ces musulmans en prière occupant nos rues comme les Allemands entre 1940 et 1944, est à cet égard instructif. Il ne fait en effet que condenser en une image concrète une séquence discursive (musulman = islamiste = nazi) qui traîne un peu partout dans la prose dite républicaine. L’extrême droite dite « populiste » n’exprime pas une passion xénophobe spécifique émanant des profondeurs du corps populaire ; elle est un satellite qui monnaie à son profit les stratégies d’État et les campagnes intellectuelles distinguées. Nos États fondent aujourd’hui leur légitimité sur leur capacité à assurer la sécurité. Mais cette légitimation a pour corrélat l’obligation de montrer à tout instant le monstre qui nous menace, d’entretenir le sentiment permanent d’une insécurité qui mêle les risques de la crise et du chômage à ceux du verglas ou de la formamide pour faire culminer le tout dans la menace suprême de l’islamiste terroriste. L’extrême droite se contente de mettre les couleurs

de la chair et du sang sur le portrait standard dessiné par les mesures ministérielles et par la prose des idéologues.

Ainsi ni les « populistes » ni le peuple mis en scène par les dénonciations rituelles du populisme ne répondent-ils vraiment à leur définition. Mais peu importe à ceux qui en agitent le fantôme. Au-delà des polémiques sur les immigrés, le communautarisme ou l'islam, l'essentiel, pour eux, est d'amalgamer l'idée même du peuple démocratique à l'image de la foule dangereuse. Il est d'en tirer la conclusion que nous devons nous en remettre à ceux qui nous gouvernent et que toute contestation de leur légitimité et de leur intégrité est la porte ouverte aux totalitarismes. « Mieux vaut une république bananière qu'une France fasciste », disait un des plus sinistres slogans anti-lepénistes d'avril 2002. Le battage actuel sur les dangers mortels du populisme vise à fonder en théorie l'idée que nous n'avons pas d'autre choix.

Article publié dans *Libération* le 3 janvier 2011, remanié pour la présente édition.

# Chez le même éditeur

Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross, Slavoj Žižek, *Démocratie, dans quel état ?*

Tariq Ali, *Bush à Babylone. La recolonisation de l'Irak*.

Tariq Ali, *Obama s'en va-t-en guerre*

Zahra Ali (dir.), *Féminismes islamiques*.

Sophie Aouillé, Pierre Bruno, Franck Chaumon, Guy Lérès, Michel Plon, Erik Porge, *Manifeste pour la psychanalyse*.

Bernard Aspe, *L'instant d'après. Projectiles pour une politique à l'état naissant*.

Alain Badiou, *Petit panthéon portatif*.

Alain Badiou, *L'aventure de la philosophie française*.

Alain Badiou & Eric Hazan, *L'antisémitisme partout. Aujourd'hui en France*.

Jean-Christophe Bailly, Jean-Marie Gleize, Christophe Hanna, Hugues Jallon, Manuel Joseph, Jacques-Henri Michot, Yves Pagès, Véronique Pittolo, Nathalie Quintane, *« Toi aussi, tu as des armes. » Poésie & politique*.

Moustapha Barghouti, *Rester sur la montagne. Entretiens sur la Palestine avec Eric Hazan*.

Omar Barghouti, *Boycott, désinvestissement, sanctions. BDS contre l'aprtheid et l'occupation de la Palestine*.

Zygmunt Bauman, *Modernité et holocauste*.

Jean Baumgarten, *Un léger incident ferroviaire. Récit autobiographique*.

Walter Benjamin, *Essais sur Brecht*.

Daniel Bensaïd, *Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit*

*des pauvres*.

Daniel Bensaïd, *Tout est encore possible. Entretiens avec Fred Hilgemann*.

Ian H. Birchall, *Sartre et l'extrême gauche française. Cinquante ans de relations tumultueuses*.

Auguste Blanqui, *Maintenant, il faut des armes. Textes présentés par Dominique Le Nuz*.

Félix Boggio Éwangé-Épée & Stella Magliani-Belkacem, *Les féministes blanches et l'empire*.

Matthieu Bonduelle, William Bourdon, Antoine Comte, Paul Machto, Stella Magliani-Belkacem & Félix Boggio Éwangé-Épée, Gilles Manceron, Karine Parrot, Géraud de la Pradelle, Gilles Sainati, Carlo Santulli, Evelyne Sire-Marin, *Contre l'arbitraire du pouvoir. 12 propositions*.

Marie-Hélène Bourcier, *Sexpolitique. Queer Zones 2*.

Bruno Bosteels, *Alain Badiou, une trajectoire polémique*.

Alain Brossat, *Pour en finir avec la prison*.

Pilar Calveiro, *Pouvoir et disparition. Les camps de concentration en Argentine*.

Grégoire Chamayou, *Les Chasses à l'homme*.

Ismahane Chouder, Malika Latrèche, Pierre Tevanian, *Les filles voilées parlent*.

Cimade, *Votre voisin n'a pas de papiers. Paroles d'étrangers*.

Comité invisible, *L'insurrection qui vient*.

Christine Delphy, *Classer, dominer. Qui sont les « autres »* ?

Alain Deneault, *Offshore. Paradis fiscaux et souveraineté criminelle*.

Raymond Depardon, *Images politiques*.

Yann Diener, *On agite un enfant. L'État, les psychothérapeutes et les psychotropes*.

Jean-Pierre Faye, Michèle Cohen-Halimi, *L'histoire cachée du nihilisme. Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*.

Norman G. Finkelstein, *L'industrie de l'holocauste. Réflexions sur l'exploitation de la souffrance des Juifs*.

Joëlle Fontaine, *De la résistance à la guerre civile en Grèce. 1941-1946*.

Charles Fourier, *Vers une enfance majeure*. Textes présentés par René Schérer.

Isabelle Garo, *L'idéologie ou la pensée embarquée*.

Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*. Textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan.

Amira Hass, *Boire la mer à Gaza, chroniques 1993-1996*.

Eric Hazan, *Chronique de la guerre civile*.

Eric Hazan, *Notes sur l'occupation. Naplouse, Kalkilyia, Hébron*.

Eric Hazan, *Paris sous tension*.

Eric Hazan, *Une histoire de la Révolution française*.

Eric Hazan & Eyal Sivan, *Un État commun entre le Jourdain et la mer*

Henri Heine, *Lutèce. Lettres sur la vie politique, artistique et sociale de la France. Présentation de Patricia Baudoin*.

Victor Hugo, *Histoire d'un crime*. Préface de Jean-Marc Hovasse, notes et notice de Guy Rosa.

Sadri Khiari, *La contre-révolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy*.

Georges Labica, *Robespierre. Une politique de la philosophie*. Préface de Thierry Labica.

Yitzhak Laor, *Le nouveau philosémitisme européen et le « camp de la paix » en Israël*.

Lénine, *L'État et la révolution*.

Mathieu Léonard, *L'émancipation des travailleurs. Une histoire de la Première Internationale*.

Gideon Levy, *Gaza. Articles pour Haaretz, 2006-2009*.

Laurent Lévy, *"La gauche", les Noirs et les Arabes*.

Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*.

Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*.

Pierre Macherey, *La parole universitaire*.

Gilles Magniont & Yann Fastier, *Avec la langue. Chroniques du « Matricule des anges »*.

Karl Marx, *Sur la question juive*. Présenté par Daniel Bensaïd.

Karl Marx & Friedrich Engels, *Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune. Précédé de « Politique de Marx » par Daniel Bensaïd*.

Albert Mathiez, *La réaction thermidorienne*. Présentation de Yannick Bosc et Florence Gauthier.

Louis Ménard, *Prologue d'une révolution (fév.-juin 1848)*. Présenté par Maurizio Gribaudi.

Elfriede Müller & Alexander Ruoff, *Le polar français. Crime et histoire*.

Ilan Pappé, *La guerre de 1948 en Palestine. Aux origines du conflit israélo-arabe*.

François Pardigon, *Épisodes des journées de juin 1848*.

Jacques Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*.

Jacques Rancière, *Le destin des images*.

Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*.

Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé*.

Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions 1977-2009*.

Jacques Rancière, *Les écarts du cinéma*.

Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*.

Textes rassemblés par J. Rancière & A. Faure, *La parole ouvrière 1830-1851*.

Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*.

Tanya Reinhart, *Détruire la Palestine, ou comment terminer la guerre de 1948*.

Tanya Reinhart, *L'héritage de Sharon. Détruire la Palestine, suite*.

Mathieu Rigouste, *La domination policière. Une violence industrielle*.

Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté. Discours choisis*.

Julie Roux, *Inévitablement (après l'école)*.

Christian Ruby, *L'interruption. Jacques Rancière et le politique*.

Gilles Sainati & Ulrich Schalchli, *La décadence sécuritaire*

André Schiffrin, *L'édition sans éditeurs*.

André Schiffrin, *Le contrôle de la parole. L'édition sans éditeurs, suite*.

André Schiffrin, *L'argent et les mots*.

Ella Shohat, *Le sionisme du point de vue de ses victimes juives. Les juifs orientaux en Israël*.

Jean Stern, *Les patrons de la presse nationale. Tous mauvais*.

Syndicat de la magistrature, *Les mauvais jours finiront. 40 ans de combats pour la justice et les libertés*.

Marcello Tarì, *Autonomie ! Italie, les années 1970*.

N'gugi wa Thiong'o, *Décoloniser l'esprit*.

E.P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*.

Tiqqun, *Théorie du Bloom*.

Tiqqun, *Contributions à la guerre en cours*.

Tiqqun, *Tout a failli, vive le communisme !*

Alberto Toscano, *Le fanatisme. Modes d'emploi*.

Enzo Traverso, *La violence nazie, une généalogie européenne*.

Enzo Traverso, *Le passé : modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*.

Louis-René Villermé, *La mortalité dans les divers quartiers de Paris*.

Sophie Wahnich, *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*.

Michel Warschawski (dir.), *La révolution sioniste est morte. Voix israéliennes contre l'occupation, 1967-2007*.

Michel Warschawski, *Programmer le désastre. La politique israélienne à*

*l’œuvre*.

Eyal Weizman, *À travers les murs. L’architecture de la nouvelle guerre urbaine*.

Slavoj Žižek, *Mao. De la pratique et de la contradiction*.

Collectif, *Le livre : que faire ?*