

PRÁTICAS DA
HISTÓRIA

JOURNAL ON THEORY, HISTORIOGRAPHY,
AND USES OF THE PAST

Vol 1 (1) - 2015



**L'excès des mots: pratiques de
desidentification et logiques
heterogènes de la culture**

Entretien avec **Jacques Rancière** réalisé
par **Maria-Benedita Basto** et **José Neves**

Práticas da História 1, n.º 1 (2015): 185-214

www.praticadashistoria.pt

L'excès des mots: pratiques de desidentification et logiques heterogènes de la culture

Entretien avec

Jacques Rancière réalisé

par **Maria-Benedita Basto** et **José Neves***

Réalisé à Lisbonne à l'occasion du lancement de la traduction portugaise de *Les Mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir* (*As palavras da História. Ensaio de poética do saber*, Unipop, 2014), cet entretien avec Jacques Rancière interroge l'auteur sur les manières dont ce livre s'inscrit dans une trajectoire intellectuelle dans laquelle la compréhension des écarts produits par les pratiques d'émancipation s'est doublée d'un repérage des écarts avec les schémas disciplinaires de l'histoire et de la philosophie. En ce sens, l'usage subversive des mots que Rancière repère à différents moments historiques (les hérétiques du XIIIe, la Révolution Française, les expérimentations poétiques ouvrières du XIXe siècle), déstabilise la hiérarchie entre faits et mots des historiens qu'on retrouve notamment dans les distinctions entre niveaux économiques, sociaux, politiques et idéologiques propres à l'histoire ouvrière d'inspiration marxiste. Se trouve d'un même coup problématisée la manière dont l'histoire des Annales ou l'histoire des mentalités résorbent les discours des parleurs illégitimes en les associant aux expressions d'une culture populaire. Au lieu de considérer les cultures et les identités populaires ou ouvrières comme une sorte de réservoir qui

* **Jacques Rancière** est professeur émérite à l'Université de Paris VIII (Saint-Denis).

Maria-Benedita Basto est maîtresse de conférences à Paris Sorbonne-Paris IV et membre du CRIMIC [mbbasto@yahoo.com].

José Neves est professeur auxiliaire à *Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa* [jose.neves@fesh.unl.pt].

alimente les formes de subversion, Rancière s'intéresse aux rencontres qui s'opèrent non pas à l'intérieur, mais entre des formes de vie, des manières de parler qui sont hétérogènes et qui marquent des écarts intérieurs, constitutifs pour lui du politique. On comprend alors que pour Rancière la philosophie ne sert pas à dégager une forme de rationalité mais il s'en sert en tant que cadre descriptif et prescriptif par rapport auquel la subversion des paroles agissantes se pose en écart. Ainsi, on peut repérer la force politique de l'appropriation des mots justement par le dérèglement d'un certain partage du sensible, constitué par des correspondances parfaites entre des manières d'être, des manières de faire et de dire. Sa réflexion autour des usages des mots et les subversions des formes de vie amènent Rancière à renverser l'opposition entre la fiction comme domaine de l'imaginaire et les sciences comme sphère du réel, ce qui le rapproche notamment d'une écriture thompsonienne de l'histoire. Rancière a trouvé chez lui ce travail sur le commerce des mots qui ouvre comme un espace illimité, un espace commun ouvert à n'importe qui: c'est bien cela la démocratie. Rencontre de logiques hétérogènes, pratiques de désidentification, un jeu incessant d'écarts que la circulation incontrôlée des mots rend possible.

*

Maria-Benedita Basto et José Neves: *Jacques Rancière, vous êtes philosophe. Pourtant votre thèse de Doctorat d'état (La Nuit des prolétaires) est le résultat d'une recherche dans le domaine de l'Histoire. Quelles sont les raisons de ce rapprochement entre la philosophie et l'histoire?*

Pour répondre à votre question, j'ai eu d'abord du mal dans ma vie à décider si je ferais de la philosophie ou plutôt si je m'intéresserai à la littérature. Mais, ce qui est certain c'est que, lorsque je me suis décidé pour la philosophie, j'ai aussitôt après préparé un mémoire sur l'idée critique chez le jeune Marx, la pensée du jeune Marx comme adieu à la philosophie, c'est à dire, un mémoire sur le thème qu'il faut réaliser la

philosophie en la supprimant. J'ai commencé ma carrière philosophique par un travail qui était aussi bien un adieu à la philosophie...

Après ça, bien sûr, j'ai été althussérien à un moment où j'étais convaincu qu'il fallait de la philosophie pour réfléchir sur les pratiques des autres sciences. Mais ensuite je n'ai jamais cherché à allier la philosophie à l'histoire, comme une espèce d'alliance entre les disciplines. Je ne suis pas allé chercher dans l'histoire des réponses à des questions qui étaient des questions philosophiques. Je suis venu à l'histoire, d'abord, par un détour qu'on peut dire politique: il y a eu le mouvement de mai 1968 en France, l'apparition d'un écart entre ce qui se passait, les mouvements réels, les aspirations réelles des mouvements sociaux et puis, tout ce qui en était dit dans la tradition marxiste.

Je ne suis pas passé de la philosophie à l'histoire mais j'ai constaté, à un moment donné, l'écart qu'il y avait entre la théorisation marxiste de ce que c'était un mouvement ouvrier, populaire, révolutionnaire et la réalité des mouvements subversifs. Et c'est à partir de là que j'ai entrepris une recherche dans le domaine de l'histoire, en entendant l'histoire comme une espèce de répertoire, de recueil de toutes les expériences de subversion. En gros, mon idée au départ était assez simple, il y a cet écart qu'on a constaté entre la théorie marxiste et la réalité des mouvements de mai 1968 et je me suis dit je vais tenter de faire l'archéologie de cet écart...

J'avais l'idée de faire une recherche sur les formes de la pensée et de l'action ouvrières en France au moment précis où Marx avait commencé à parler, à parler sur la révolution. C'était ça mon idée au départ et puis, ça s'est transformé ... Pourquoi? Parce que les matériaux sur lesquels je suis tombé n'étaient pas, bien sûr, conformes à la théorie marxiste mais ils ne l'étaient pas non plus à ce que je venais y chercher. Parce qu'à l'époque, on cherchait à retrouver une espèce d'authentique mouvement ouvrier, populaire, on cherchait à retrouver une pratique, une pensée ouvrière qui aurait été fondée, enracinée dans la culture populaire, les sociabilités populaires, etc. C'est ce qu'on cherchait à retrouver, et moi, comme historien amateur, je cherchais à retrouver une espèce d'identité ouvrière, une espèce de vraie tradition, de vraie parole ouvrière.

Au fond, je partais d'un point de vue qui était, on peut dire, identitaire et puis, les matériaux que j'ai trouvés étaient quelque chose de complètement différent. Ce n'étaient pas des ouvriers qui promouvaient une culture ouvrière, populaire, ou une parole spécifiquement ouvrière, au contraire, c'était essentiellement des ouvriers qui cherchaient à sortir d'une certaine identité ouvrière. Là où je cherchais un processus de formation d'une identité, j'ai trouvé, à l'envers, des processus de désidentification, c'est à dire, des gens qui parlaient non pas une langue propre des ouvriers, mais au contraire, qui cherchaient à emprunter la langue des autres, soit pour en faire l'argumentaire, par exemple, d'une grève, soit pour s'incorporer les mots, les personnages, les situations de la poésie romantique, ou des grands romans de l'époque romantique. Je suis tombé sur un matériau qui était complètement à l'opposé de ce que je cherchais. Je me suis trouvé devant, d'une part, une dramaturgie de la subversion, qui était complètement différente de ce que j'attendais, mais aussi, du même coup, je me suis trouvé, en tant qu'historien amateur évidemment en rupture avec la pratique des historiens – parce que la pratique des historiens c'est d'abord «les mots ce n'est que des mots», ce qui compte c'est les faits –, et en plus on attend des ouvriers qui sont des hommes qui travaillent avec leurs mains, qu'ils fassent des choses, qu'ils aient une culture du métier et éventuellement en plus une culture de combat. Or moi, j'étais en train de travailler sur ce tissu de paroles à travers lesquelles des ouvriers s'appropriaient, en quelque sorte, un monde vécu qui n'était pas le leur, à travers une langue qui n'était pas la leur... Bon, voilà, ça me mettait forcément en écart avec la requête des historiens, qui est qu'il doit y avoir d'abord de la matière, des faits, des actes, des gestes, et que les paroles ce n'est jamais qu'une expression, une traduction de cette réalité. Je me suis ainsi véritablement retrouvé aux prises avec un écart, un écart avec ce que je cherchais comme historien amateur, et avec aussi ce que faisaient les historiens. Et d'une certaine façon, si je suis revenu ensuite sur le terrain de la philosophie c'est pour essayer de penser cet écart. Je ne suis pas revenu sur le terrain de la philosophie pour chercher une philosophie qui serait la réflexion savante des pratiques

que j'avais étudiées, mais j'ai cherché dans la philosophie quelque chose comme les formules philosophiques correspondantes à cette espèce de dramaturgie de l'identité et de la subversion des identités que j'avais perçue. Donc, au fond, je me suis intéressé à la philosophie là où la philosophie se pratique elle-même comme une espèce de dramaturgie de l'expérience sensible, ou des possibilités de l'expérience sensible. Par exemple, j'avais étudié pendant assez longtemps des textes des ouvriers où il est question du temps, de la prison du temps. Je suis revenu à la philosophie par le biais, par exemple, de ce petit passage de la *République* que je cite souvent, où Platon explique comment si on est ouvrier, il faut toujours rester à l'atelier parce que le travail n'attend pas...

Je me suis d'abord déplacé sur le terrain historique, pour y chercher la réponse à des questions politiques plutôt que philosophiques. Sur ce terrain historique je me suis trouvé en écart avec les historiens, en conséquence, il me fallait ainsi penser aussi cet écart avec la pratique et les concepts des historiens. D'une certaine façon, j'ai essayé de le faire en travaillant les textes de la philosophie qui disent ce que les gens peuvent penser, ce qu'ils peuvent percevoir ou éprouver, en fonction du lieu où ils sont, de la place qu'ils occupent, de la fonction qu'ils occupent. Voilà, c'était un peu mon rapport entre philosophie et histoire. Mais ça veut dire que, de toute façon, j'ai toujours eu un pied dedans et un pied dehors de la philosophie. Et qu'en particulier je n'ai jamais considéré la philosophie, ou au moins depuis très longtemps, comme une espèce de réflexion sur les autres pratiques. Je me suis intéressé à la philosophie là où la philosophie raconte, décrit, prescrit et pas du tout là où elle prétend donner la rationalité des autres pratiques...

ENTRE *LA NUIT DES PROLÉTAIRES* ET *LES MOTS DE L'HISTOIRE*

MBB et JN: *On pourrait peut-être rebondir sur ce que vous venez de dire et vous poser la question de savoir de quoi s'est fait le passage entre La Nuit des prolétaires et Les Mots de l'histoire. Nous aimerions savoir un peu plus sur cette re-*

lation, plus au moins immédiate ou plus au moins logique, entre ces deux ouvrages publiés à dix ans de distance et dans des contextes assez différents...

Disons d'abord qu'il y a eu cet effort pour essayer, à un moment donné, de penser l'écart entre le type d'histoire que j'avais fait et le type d'histoire que faisaient les historiens, bien sûr, de différentes manières: il y avait la tradition héritée du marxisme où il y avait l'histoire ouvrière, par exemple, qui était faite par strates – l'économique, et puis le social, et puis le politique, et puis l'idéologique, là haut... – et moi, au contraire, je faisais une histoire où il n'y avait absolument pas de différences entre des niveaux. Je faisais une histoire où les paroles n'étaient plus l'expression de choses, de phénomènes, de processus qui se passaient en dessous, où les paroles n'étaient plus comme des formes de prises de conscience d'une situation, mais où les paroles véritablement œuvraient par elles-mêmes. Il y avait toute une dramaturgie qu'on appelait à l'époque la prise de parole, ou aussi une dramaturgie de l'usage des mots, de l'appropriation des mots des autres; donc, voilà, je suis d'abord parti avec cette idée que ce serait intéressant de travailler un peu sur la manière dont j'avais établi le rapport entre les mots et la matière historique. J'avais commencé un séminaire que j'avais appelé «Les Mots de l'histoire» où j'ai essayé de réfléchir sur les formes d'appropriation de la parole, les formes de récit qui étaient au cœur de l'émancipation ouvrière. Et puis, au milieu de tout ça, il y avait en France, à l'époque, et pas seulement en France, à l'approche de 1989, à l'approche du deuxième centenaire de la Révolution Française, tout un mouvement idéologique qui était un mouvement de liquidation de la Révolution.

Il faut comprendre qu'il s'est passé en France une chose assez bizarre... c'est qu'en 1981, on a élu un gouvernement socialiste, mais qu'au fond, ce triomphe d'un gouvernement socialiste – un président, un gouvernement socialiste –, le triomphe du socialisme en France a été en fait la liquidation, d'abord, de toute l'époque gauchiste, mais aussi, de tout ce qui était l'héritage révolutionnaire, progressiste, etc. Donc, depuis la fin des années 70, en France, il y a eu quelque chose que j'ai

proposé d'appeler comme une contre-révolution intellectuelle, et un des éléments de cette contre-révolution intellectuelle c'était une polémique très forte contre la Révolution française. Il y a eu ce livre de François Furet qui s'appelait *Penser la Révolution* et, penser la révolution, en un sens, cela voulait dire la supprimer. La supprimer, c'était dire que la révolution était déjà faite avant 89, et que, par conséquent, tout ce qui avait été "la Révolution" au sens historique du terme, n'avait été que quelque chose comme une gigantesque erreur, une gigantesque illusion produite par toute une rhétorique, produite justement par des mots. En même temps il y avait aussi l'importation d'autres formes de remise en cause de la Révolution française venant de la tradition anglo-saxonne, notamment un ouvrage d'Alfred Cobban [*The Social Interpretation of the French Revolution*], critiquant l'historiographie révolutionnaire, disant que les révolutionnaires se seraient trompés sur le sens des mots et que, par conséquent, lorsque les révolutionnaires avaient cru abolir les droits féodaux, ça n'avait pas de sens car ils avaient déjà disparu, que la notion de féodalité n'avait plus de réalité. Il y avait toute une critique contre la tradition révolutionnaire qui répondait à un objectif politique de liquidation qui était très important à l'époque.

Mais, bon, moi, j'ai pris l'affaire à partir de mon propre problème: toute cette polémique consistait finalement à dire qu'il y a eu la Révolution, c'est à dire, les illusions, les bêtises, la Terreur et tout ça, parce qu'il y a eu plein de mots que les gens ont utilisés sans les comprendre. C'étaient des mots en trop, des mots qui n'avaient pas de sens. Pour moi, à ce moment-là, l'étude de cette historiographie contre-révolutionnaire était importante parce qu'il y avait ces discours qui disaient «il y a eu la révolution française comme succession d'événements parce qu'il y a eu des gens qui se sont trompés sur le sens des mots, parce qu'ils ont utilisé des mots qui n'avaient pas de sens». Et moi j'ai renversé l'argument et j'ai dit que, finalement, il y a de l'histoire parce que, justement, il y a des mots qui n'ont pas de sens déterminé. Il y a de l'histoire quand le cours normal des choses se trouve comme perturbé, comme dévié par le fait qu'il y a une efficacité propre d'un certain nombre de mots, les mots comme Liberté, comme Fraternité,

comme Égalité, mais aussi des mots comme Peuple, comme Féodalité, comme Tyrannie, tous ces mots là... J'ai renversé l'argument en disant que c'est parce qu'il y a des mots trop larges et des mots qui circulent sans contrôle qu'il arrive des événements historiques. J'ai renversé l'argument et, à partir de là, s'est construit l'argument de *Les Mots de l'histoire*. Ce livre tourne ainsi autour de deux questions : premièrement, «Que font les mots?» c'est-à-dire, travailler vraiment sur l'efficace des mots, et puis, deuxièmement, «Qui peut dire quoi?». Au fond, ce qui m'a intéressé ça a été, au cœur même de l'histoire, cette dénonciation permanente par les historiens des mots en trop et aussi des parleurs illégitimes. J'ai construit mon argument autour de ça et du même coup, en élargissant complètement la scène, par exemple, les arguments de Cobban ou de Furet sur les mots erronés, ou sur les mots en trop, je les ai sortis de leur contexte pour les confronter à d'autres séquences où il était aussi en question le pouvoir des mots ainsi que le droit de les utiliser. J'ai mis les arguments de Cobban et de Furet, par exemple, en relation avec la philosophie, une certaine philosophie, avec Hobbes dénonçant les mots dangereux, comme ce mot de Tyran qui finalement armait des gens illégitimes contre les souverains légitimes. Ou je les ai mis en rapport avec un célèbre passage de Tacite commenté par Erich Auerbach où il y a l'histoire d'une espèce de chef de claque de théâtre qui harangue les troupes romaines et qui provoque une révolte justement avec des mots qui n'ont pas lieu d'être et qui, en plus, était quelqu'un qui n'avait pas à parler, qui n'avait aucune légitimité.

J'ai ainsi reconstruit tout l'argument autour d'une scène des mots, et de cette double question: Que font exactement les mots? Qui peut dire quoi? Qui peut s'emparer des mots?... Et bien sûr, tout cela c'était dans le prolongement de *La Nuit des prolétaires*. *La Nuit des prolétaires* c'était sur des prolétaires qui s'emparaient des mots qui n'étaient pas pour eux; ils s'emparaient des mots, par exemple, de la poésie de Victor Hugo, ou s'emparaient des mots des héros romantiques, et se les appropriaient pour changer leur propre vécu, changer leur propre manière d'être.

C'est à partir de là que j'ai construit un peu cette dramaturgie montrant le paradoxe de l'histoire comme discipline. Le paradoxe de

l'histoire moderne comme discipline c'est le fait qu'elle existe précisément parce qu'il y a ces mots en trop qui font qu'il se passe des choses et, qu'en même temps, l'histoire essaie tout le temps de les liquider parce que, si on veut être une science, en principe, on ne doit plus être de la littérature. Par conséquent, la science de l'histoire a toujours essayé, comme discipline, depuis plus d'un siècle, de devenir une science, en niant son caractère littéraire, son caractère de récit, son caractère de fiction. J'ai étudié les opérations que l'histoire devait utiliser à cette fin. Je suis parti d'un petit texte, d'un petit passage d'un historien, d'un littérateur historien justement, qui est Michelet, historien de la Révolution Française, réécrivant l'événement d'une fête révolutionnaire, la Fête de la Fédération. Cette fête cela voulait dire que les gens arrivaient de partout, des provinces, à Paris, et aussi qu'il y avait des fêtes dans toutes les provinces pour marquer l'union du pays, et l'union du pays, cela signifiait qu'il y avait partout des discours, partout des orateurs populaires qui composaient leurs discours en reprenant des modèles rhétoriques, etc. Or ce qui est intéressant, c'est la dramaturgie que Michelet fait avec cela: il met les discours en scène, il décrit les lieux, il se montre tenant en main les manuscrits des procès-verbaux de la fête, les manuscrits de ces discours, mais, en même temps, il ne dit rien de ce qu'il y avait là dedans. Il reconstruit la fête comme une espèce d'émanation de la terre, des corps, de la saison. La fête devient une espèce d'expression d'une situation, d'un territoire. Et j'ai essayé de montrer que cela était, au fond, en quelque sorte, le modèle pour l'histoire des Annales: cette façon dont le discours de ces parleurs illégitimes se trouve comme résorbé dans une espèce de parole muette qui est accordée aux choses elles-mêmes, à la terre, au paysage, à la saison, au climat, etc.

Voilà ce que je peux dire, avec le recul, sur le chemin entre «*La Nuit des prolétaires*» et puis «*Les Mots de l'histoire*».

MBB et JN: *Nous aimerions revenir sur la controverse suscitée par le bicentenaire de la Révolution. Vous avez évoqué la critique à des auteurs comme François Furet et, à la fin de votre*

réponse, vous avez aussi mentionné la critique adressée dans votre livre à la façon d'écrire l'histoire des Annales, chez Braudel, par exemple. La question est alors la suivante: est-ce qu'il vous paraît pertinent d'affirmer que votre livre a voulu traverser diagonalement le débat entre, d'un côté, l'école révisionniste, qu'on peut identifier avec Furet, et de l'autre côté, un ensemble formé par les Annales, le marxisme, l'histoire sociale, etc.? C'est à dire, est-ce que votre livre, sans prendre parti dans ce débat, ne le traverse-t-il pas diagonalement, ne traverse-t-il pas finalement cet ensemble d'oppositions qui ont marqué le débat historiographique de la fin des années 80?

D'une certaine façon, je dirais qu'il n'y a pas eu vraiment de débat... parce qu'il y avait une victoire par KO des révisionnistes. Il y a eu bien sûr des textes écrits par les marxistes pour le bicentenaire, mais ils étaient quasiment disqualifiés d'avance. En ce sens, on n'était pas vraiment dans un débat, mais dans une offensive. Voilà, il faut bien voir que l'offensive contre la Révolution française, en France, suivait la grande offensive dite de la nouvelle philosophie, la liquidation du marxisme, de la lutte des classes, de l'idée de révolution. Après ça, il y a eu la liquidation de la Révolution française, puis, il y a eu la remise en cause de la lutte anticoloniale, de la résistance. Tous les éléments qui constituaient en quelque sorte la vision révolutionnaire ou même simplement progressiste du monde ont été, l'un après l'autre, attaqués.

Il n'y avait pas à prendre part ou même à prendre une diagonale par rapport à un débat parce qu'il n'y avait de débat. On a encore exhibé quelques marxistes pour les fêtes du bicentenaire, mais les fêtes du bicentenaire en France ont eu lieu alors que l'héritage révolutionnaire avait été déclaré forclos. L'idée assimilant la révolution à la Terreur, était finalement devenue dominante. Je ne me situais donc pas par rapport à un débat, je me situais par rapport à une offensive et entre deux choses: d'une part, une certaine offensive théorique-politique, et puis, d'autre part, un problème qui était plus large, qui était le problème du rapport des historiens aux mots. Voilà, après ça,

effectivement, j'ai essayé d'élargir un petit peu, en particulier sur la question de l'histoire des mentalités puisqu'une partie du livre y est consacrée, aussi à un certain nombre de figures de cette histoire, notamment le rapport très paradoxal de l'histoire des mentalités, telle que les historiens des Annales ou issus des Annales pouvaient la faire, au phénomène de l'hérésie : il se trouve que la matière de l'histoire des mentalités a souvent été fournie aux historiens par les procès de l'Inquisition. L'Inquisition a donné lieu à quelques procès célèbres, les hérétiques ont été exécutés, mais sont restés des matériaux énormes. Ces matériaux ont beaucoup servi à certains historiens comme Carlo Ginzburg ou Emmanuel Le Roy Ladurie et ce qui m'a intéressé, justement, c'était de retrouver à propos de l'hérésie le même schéma qui était appliqué à la Révolution. Qu'est-ce que l'hérésie? L'hérésie c'est des gens qui s'occupent de choses dont ils n'auraient pas dû s'occuper: des questions de l'origine et de la fin du monde, des questions du salut. Il se trouve que dans les campagnes retirées, les montagnes retirées, il y a des gens qui, tout d'un coup se regroupent, un groupe hérétique, qui déclare que le monde n'a jamais commencé, et qui remet en cause toute la religion. Tout ce passe comme s'il y avait des mots, des idées qui s'emparaient en quelque sorte des gens qui étaient comme à distance de leur condition normale, à la façon dont, plus tard, au XIXème siècle, c'est arrivé aussi pour les ouvriers, aussi pour les femmes. Ce qui m'intéresse c'est la façon dont cette subversion de la parole, les historiens l'ont constamment retournée. Ils l'ont retournée pour dire que finalement ces subversions de la parole, en réalité étaient des expressions d'une espèce de culture populaire, de culture artisanale, de culture villageoise, de culture paysanne, etc. Je ne me suis pas intéressé, à l'époque, à prendre parti pour ou contre les révolutionnaires – bien sûr j'aime plus les révolutionnaires que les contre-révolutionnaires –, mais j'ai essayé plutôt de généraliser cette question, la question de la façon dont on traite les mots, parce qu'il y a une articulation entre l'historique, le politique, le théorique dans la façon dont on traite les mots.

MBB et JN: *Si on reprend justement l'histoire des mentalités, pouvez-vous aller plus loin sur son rôle dans l'idée même de peuple, dans les discours sur le peuple?*

Il y a deux choses. Il y a une chose qui est un peu circonstancielle: vers le milieu des années 70, en France, on a vu apparaître toute une espèce de célébrations de la culture populaire, des fêtes populaires, des traditions populaires, toute une espèce d'exaltation d'un peuple, mais justement d'un peuple qui était un peuple régulier, un peuple qui avait ses métiers, qui avait ses fêtes, qui avait ses lieux, qui avait ses commémorations, qui avait éventuellement ses formes de subversion, mais des formes de subversion un peu comme le Carnaval, à savoir, un jour de subversion et puis, après, ça rentre dans l'ordre.

Voilà, il y a eu ce phénomène intéressant: d'une part, il y a eu ce moment, où l'on célébrait partout les artisans, les traditions populaires, les traditions villageoises. Il y a eu un livre sur un paysan breton qui a eu un succès énorme, ça a été un best-seller en France, en 1970, il s'appelait *Le cheval d'orgueil*, l'histoire d'un paysan breton – y a eu plusieurs comme ça mais celui-là a été le plus célèbre. En un sens, c'était la célébration d'une espèce de vrai peuple, vraiment originel, vraiment enraciné dans la terre, dans l'histoire, dans la tradition donc, le contraire de ce que moi, j'observais, en étudiant les manuscrits du menuisier Gauny qui justement se faisait poète, philosophe, s'appropriait la culture des autres. Voilà, il y a ce premier niveau, en quelque sorte, de célébration du vrai peuple, vraiment enraciné et puis, il y a le relais qui lui a été donné par les historiens des mentalités. À la même époque de ce livre sur le paysan breton, est paru le livre d'Emmanuel Le Roy Ladurie sur *Montaillou, village occitan*. Tout ce livre est fondé sur les archives de l'Inquisition. Il y a eu un procès qui a été fait à ces hérétiques d'un petit village du sud de la France, et ce qui est intéressant c'est de voir ce que fait Le Roy Ladurie avec ça. Il utilise les archives de l'hérésie pour reconstituer la culture villageoise, les sociabilités villageoises, et on arrive à cette situation paradoxale, que les archives de la subversion radicale deviennent le matériau à partir de quoi on fait une histoire d'une espèce de tradition paysanne éternelle, au fond, la con-

clusion c'est qu'en réalité, ce que l'hérésie exprimait, c'était une espèce de vieille religion paysanne, païenne-paysanne.

Voilà, il y a eu ce moment de l'histoire des mentalités, ce rapport entre le contexte politique proche et puis tout un régime d'interprétation qui cherche à trouver derrière les mots une espèce d'enracinement dans les mœurs, dans le village, dans la terre, dans les gestes du travail, dans tout ce qui est les régularités absolues des travaux et des jours; donc, au fond, ce qui m'intéressait c'est la façon dont les mêmes procédures d'interprétation fonctionnent aussi bien pour interpréter l'hérésie au XIIIème siècle que pour dénoncer la révolution au XVIII siècle, ou bien pour relativiser le mouvement ouvrier ou la parole ouvrière au XIXème et puis, bien sûr, ça va jusqu'à aujourd'hui. D'une certaine façon, c'est des modes d'interprétation qui n'en finissent pas de se reproduire. Finalement on peut dire toujours que s'il y a des mots, des paroles, des phrases que des gens du peuple ont repris, à partir de quoi ils ont opéré des subversions inouïes, en réalité, ou bien ce n'était rien, c'était vraiment une imposture, ou bien c'était l'expression d'une espèce de culture immémoriale. Il y a toujours, par rapport à ce que j'ai appelé la parole en excès, deux stratégies : il y a une stratégie qui consiste à balayer tout ça, à dire que tout ça n'est jamais que le résultat d'une imposture ou d'impostures diverses ; et il y en a une autre qui consiste, au contraire, à enraciner tout ça, et à renvoyer tout ce qui est subversion, dans l'ordre des régularités.

MBB et JN: *Nous sommes d'accord avec cette idée que la culture, l'histoire culturelle ou, plus précisément, l'histoire des mentalités peuvent développer cet effet d'une dépolitisation et annuler la possibilité de la subversion par des paroles. Mais la question qu'on aimerait vous poser est de savoir si l'on peut, en même temps, trouver dans l'histoire des mentalités des mérites, une vertu. Par exemple, prenons le concept de culture politique, qui est un concept utilisé par les historiens, par la science politique, par la sociologie, etc. Quand on pense à ce concept, on peut trouver une tentative d'enraciner la politi-*

que dans la culture et de cette façon, d'annuler la politique... mais, en même temps, et d'une façon contradictoire, on peut aussi trouver dans ce concept la possibilité de parler, de trouver, d'identifier de la politique dans des lieux qui ne sont pas ses lieux classiques. Ne croyez-vous pas que, quand on parle de l'histoire sociale, on peut trouver une histoire sociale plus proche de l'histoire des mentalités dans le sens que vous critiquez, bien sûr, mais, au même temps, une histoire capable de faire des liaisons, par exemple, avec un travail comme La Nuit des prolétaires ?

Bon, je ne sais pas très bien. Disons que le sentiment que j'ai toujours eu c'est que le concept de culture tel que les historiens, les sociologues et notamment les politologues l'utilisent, c'est toujours comme une espèce de bouche-trou, c'est à dire, il y a un ordre normal, pourrait-on dire, des choses, et puis, il y a toute une série de formes de subversions, d'écarts, d'écarts de sortes complètement différentes: cela peut être des écarts tels que des barricades, ça peut être des insurrections, ça peut être des espèces d'insurrections au niveau individuel, d'individus qui décident en quelque sorte de sortir de leur mode de vie, qui décident que finalement ils peuvent avoir accès à tout ce à quoi des humains ont accès. C'est encore le sens d'un phénomène qui traverse aussi la littérature romanesque du XIX^{ème} siècle, le rôle de ces femmes qui décident d'avoir une vie où elles aient accès au savoir, accès à la passion, accès à l'idéal. Il y a une série de figures fictionnelles de ce genre qui répondent un peu aussi aux figures de l'émancipation ouvrière: au fond, il s'agit toujours, d'échanger une culture contre une autre. C'est pour ça que, lorsqu'on dit que la culture peut fonder des pratiques de la subversion, qu'elle peut montrer qu'il y a de la subversion même en dehors de la politique... oui, d'accord, mais je dirais qu'au fond c'est jamais la culture ou, alors, la culture, ça veut dire toujours le choc entre des cultures. Mais un choc entre des cultures qui n'est pas le choc que l'on décrit souvent, par exemple, entre culture bourgeoise et culture populaire, culture bourgeoise et culture ouvrière; non, c'est au fond comme une espèce de choc entre des formes de vie. Ce qui m'intéresse c'est

que dans tous les phénomènes de subversion, de subversion politique, sociale, littéraire, idéologique, c'est toujours en quelque sorte une forme de vie possible qui s'oppose à une autre forme de vie possible. Ce n'est pas une communauté qui utilise une espèce d'outil culturel pour produire des actes nouveaux, c'est plutôt toujours une espèce de rencontre qui s'opère entre des formes de vie, des manières de parler qui sont hétérogènes, justement, les unes par rapport aux autres. Et, au fond, dans l'idée même de culture politique, il faut penser que le concept même de politique, tel que j'ai essayé de le comprendre, est toujours le concept d'un écart intérieur. Comme j'essaie de le dire: il y a de la politique parce que l'ordre naturel de la domination est perturbé; il y a de la politique par l'idée qu'il existe quelque chose comme le peuple avec des gens qui sont tous égaux, qui ont tous la capacité de participer à la chose commune. Ce qu'on appelle politique c'est toujours comme une contradiction entre deux logiques, une logique selon laquelle la politique est la chose de tous et l'expression d'un pouvoir qui est le pouvoir de tous, et puis, la logique selon laquelle la politique a son personnel spécifique, ses rituels, ses formes institutionnelles. Le concept de culture est toujours le concept d'une rencontre entre des éléments qui sont hétérogènes. La notion de partage du sensible que j'ai mise en circulation, essaie justement de rompre avec cette logique toujours un peu homogénéisante de l'idéologique ou de la culture. Dans «partage du sensible» j'essaie de dire que dans «partage» il faut comprendre, à la fois, le fait qu'il y a un monde commun mais aussi que dans ce monde commun il y a des lignes de partage, des gens qu'on assigne à cette tâche ou à cette autre, qu'on déclare capables ou incapables de faire ceci ou cela. Lorsque j'ai étudié l'émancipation ouvrière, il y avait des gens qui travaillent, sont ouvriers toute la journée à l'atelier; on peut dire qu'ils ont leur culture à eux, leur forme de vie dictée par leur occupation. Et puis voilà qu'ils décident de s'emparer d'une culture, d'une forme de vie, d'une forme de langage, qui ne sont pas pour eux. Un partage du sensible c'est un système de rapports entre des manières d'être, des manières de faire, des manières de dire, de penser, de voir. C'est quelque chose qui est toujours mobile, on appartient à une

certaine condition sociale, à un certain métier, on est localisé quelque part, on devrait parler comme ça, penser comme ça, faire comme ça et puis, il y a des ruptures qui s'instaurent entre le faire, le dire, le voir... et voilà, c'est ça qui pour moi est important.

LES MOTS ET LE PARTAGE DU SENSIBLE

MBB et JN: *Puisqu'on vient justement de s'engager sur un autre ensemble de questions qui vous amènent à parler du partage du sensible et que vous l'avez évoqué à partir d'un certain statut de la parole, pouvez-vous continuer un peu plus dans ce sens?*

Bon, je vais essayer de redéfinir ce que j'entends par partage du sensible. Ce qui est important justement dans l'idée de partage du sensible c'est que cela désigne à la fois un élément, une situation, qui est entièrement matérielle et en même temps un statut qui est complètement symbolique. Nous avons évoqué tout à l'heure les textes de Platon, qui affirment que le travail n'attend pas, l'ouvrier doit être tout le temps à l'atelier, à l'atelier cela veut dire qu'il doit tout le temps mettre en œuvre ses capacités qui sont les capacités de quelqu'un qui est fait pour la cordonnerie, la menuiserie; en conséquence, il doit avoir quelque chose comme une existence muette, ou une existence où la parole ne soit jamais qu'une espèce de bruit qui accompagne le bruit des outils. Cela veut dire, bien sûr qu'il est illégitime pour lui d'aller bavarder sur l'Agora, illégitime d'aller parler à l'Assemblée du peuple, de se présenter comme un législateur. Un partage du sensible c'est un système de connexions entre une manière d'être et puis, tout ce qui est censé aller avec, toute une série de manières de faire, de manières de dire et ainsi de suite. Et, par rapport à ça, la parole est quelque chose de fondamental parce qu'au fond, et très brutalement, on pourrait dire que la question centrale de la parole dans le partage du sensible c'est de décider qu'est-ce que peut faire quelqu'un qui fait du bruit avec sa bouche. Il y a, tout au début de la *Politique* d'Aristote, cette distinction

célèbre: Aristote dit que les hommes sont des animaux politiques parce qu'ils ont le *logos*, ils ont le discours, alors que les animaux, ils n'ont que la voix. Donc, apparemment, c'est une opposition entre l'homme et l'animal: l'homme aurait le discours et l'animal aurait seulement la voix pour exprimer la douleur, le plaisir ou la faim, mais pas le discours. Et ce qui est intéressant, bien sûr, c'est que cette division entre l'homme et l'animal n'a pas cessé de fonctionner à l'intérieur même des humains, pour dire qu'il y a des gens, et pas très nombreux, qui, avec leur bouche font des discours et, puis, il y a une majorité de gens qui, avec leur bouche font du bruit. J'ai commenté cette célèbre scène des plébéiens sur l'Aventin, et les sénateurs qui disent «On ne peut pas discuter avec eux puisqu'ils ne parlent pas, ils font du bruit avec leurs bouches» et cette dramaturgie, où il y a un sénateur qui va sur l'Aventin et qui dit «Mais si, si, je vous assure, ils parlent», et on lui répond «Tu perds la tête, avec leurs bouches il ne peut pas y avoir de parole»... Ça c'est un texte de 1829 paru dans la *Revue de Paris*, c'est un texte un peu inaugural aussi pour l'émancipation ouvrière : il y a des gens qui, à un moment donné font savoir, en parlant, qu'ils parlent; on leur dit tout le temps qu'ils font du bruit, qu'ils font du remue ménage, qu'ils sont violents, qu'ils donnent des coups, des coups avec leurs marteaux, des coups avec leurs mains, ils font du bruit, et puis... ils disent non, non, on parle!

C'est en ce sens un élément très important parce qu'on retrouve toujours la question «Qui parle et qui fait seulement du bruit?» C'est un élément, que je crois important, car la subversion est toujours liée au fait de prouver qu'on ne fait pas simplement du bruit mais qu'on parle effectivement. Et puis, un autre élément du problème c'est le fait que c'est possible de faire cette démonstration, parce qu'on peut s'emparer de ces paroles, de ces mots que l'écriture fait circuler en liberté, et cela revient au thème dont je parlais tout à l'heure, le rôle toujours dénoncé dans les formes de subversion, d'insurrection, de ces mots qui viennent d'ailleurs, de la rhétorique, de la rhétorique antique, de la Bible... C'est un peu ça dont je parle aussi dans *Les Mots de l'histoire* : Hobbes dénonce ces révolutionnaires anglais qui vont couper la tête de leur

roi à cause de tous ces prédicateurs qui ont dénoncé, en s'inspirant de la Bible, ce tyran babylonien qui opprime le peuple. À l'époque de la Révolution française, on dénonce ces révolutionnaires qui se sont drapés dans des habits antiques, qui tiennent des discours empruntés à la rhétorique apprise sur les bancs des collèges des jésuites. Donc, ce qui est important c'est ça, toujours ce rôle central des mots dans le partage du sensible, cet espèce de moment décisif où l'on décide qu'on parle, et puis, le rôle que joue là dedans ce qu'on pourrait appeler des blocs de paroles qui circulent en liberté, dont n'importe qui peut s'emparer. Bien sûr, ça renvoie au célèbre texte de Platon dans *Le Phèdre*, disant le danger de la parole qui n'est pas guidée par son maître, le danger de la parole qui n'est pas orientée depuis son départ jusqu'à son trajet. Et on peut rajouter que les effets de subversion tiennent toujours à ce fait : qu'il y a de la parole qui circule toute seule, que les gens peuvent s'approprier, reprendre pour eux mêmes, pour décrire la situation, pour se nommer, pour se constituer en sujets.

MBB et JN: *Quel lien établissez-vous entre Les Mots de l'histoire et la suite de votre travail sur la politique de la littérature, sur la question de la fiction comme forme de rationalité ou sur le rapport entre le temps et la causalité ? Pouvez-vous nous parler un peu de ces différents chemins qui s'entrecroisent à la suite de Les Mots de l'histoire, et bien sûr, si vous voulez, pouvez-vous nous dévoiler aussi un peu les questions qui sont au cœur de votre dernier livre...*

À l'époque de *Les Mots de l'histoire*, ce qui m'importait c'était véritablement le rapport même entre la parole et l'histoire, la façon dont il y a de l'histoire parce que il y a de la parole qui agit, qui ne se contente pas d'exprimer, de refléter, qui agit, et donc, je m'étais occupé du traitement que les historiens font de cette parole, de la manière dont ils essaient de la territorialiser. Il se trouve que j'ai été amené par là à travailler sur la littérature et sur la manière dont la littérature participe à cette problématique du rapport entre l'emprunt des mots et la subversion des formes d'existence. J'ai déjà fait allusion, tout à l'heure,

aux figures romanesques du XIX^{ème} siècle, il y a dans *Madame Bovary* de Flaubert, un de mes exemples canoniques, il y a une fin de chapitre où l'on explique que Madame Bovary essaie de comprendre le sens qui peuvent avoir dans la vie les mots qu'elle a lus dans les livres. Ces mots sont, je crois, Ivresse, Félicité et Passion. Bon, qu'est-ce que c'est? Ce sont des mots qui ont été écrits dans des livres qui ne sont pas destinés à des filles de paysans, et il y a une fille de paysan qui se dit... après tout, pourquoi est-ce que moi, je n'aurais pas le droit de vérifier dans ma vie le sens de ces mots? Et toute l'histoire de *Madame Bovary* c'est l'histoire d'une femme qui essaie de vivre au niveau de ce que portent des mots qui ne sont pas des mots écrits pour des femmes de sa condition. Et, au fond, j'ai essayé d'insister sur cette symétrie entre la femme de la fiction romanesque qui essaie de s'emparer de quelques mots qui disent le bonheur fou, et puis, par ailleurs, les révolutionnaires qui s'emparent des mots de la rhétorique antique, ou bien les ouvriers qui s'emparent de la religion nouvelle, Saint Simonienne ou autre. Il y a cet aspect là qui m'a toujours intéressé, qui était d'une part la manière dont la littérature décrit des vies qui se dévouent à vérifier des mots; et puis, il y a un autre aspect qui m'a intéressé, prenant les choses à l'envers, c'est ce qui arrive dans la littérature à partir du moment où il y a cette espèce de subversion, d'hommes et de femmes du peuple qui décident de vivre des formes de vie qui ne sont pas les formes de vie pour lesquelles ils étaient nés, ou auxquelles ils ou elles étaient destinés. J'ai essayé de repenser ce qu'on appelle modernisme ou modernité en littérature, à partir de cette question : qu'est-ce qui arrive aux formes de fiction à partir du moment où n'importe qui se déclare capable de vivre n'importe quelle vie... Bon, c'est ça qui est présent en particulier dans mon dernier livre qui est sorti il y a deux mois en France et qui s'appelle *Le Fil perdu*. C'est ce moment où cette subversion dans la répartition normale des formes d'existence produit des subversions dans le modèle de la fiction représentative, au fond le modèle aristotélien. Aristote, dans la *Poétique*, oppose la fiction à l'histoire: la fiction dit comment les choses peuvent arriver, elle construit des systèmes de causalité nécessaires, ou vraisemblables, et Aristote oppose cela à

l'histoire, l'histoire au sens de la vie empirique où les choses arrivent les unes après les autres. Bien sûr, la distinction entre les choses qui arrivent enchaînées et puis les choses qui arrivent les unes après les autres c'est la distinction entre deux formes de vie et deux catégories d'humains. Dans cette logique là il y a des humains qui vivent dans le monde de l'action et puis, il y a des humains qui vivent dans le monde de la succession où il y a une chose qui arrive et puis une autre, il y a une journée, et puis le lendemain, et puis on retrouve le travail et puis on fait le ménage, et puis, à ce moment, en quelque sorte il y a une espèce de subversion d'en bas, de subversion des formes de vie, et ce qui est intéressant c'est que ça correspond justement à une remise en cause de cette logique des enchaînements nécessaires ou vraisemblables. C'est ça que j'ai étudié notamment à travers Flaubert, Conrad et Virginia Woolf : il y a un moment, justement, où le temps qui était jusque là dénoncé, méprisé comme le temps de la succession, comme le temps des jours qui viennent les uns après les autres, devient le temps privilégié de la fiction romanesque parce que c'est aussi le temps qui est partagé par tout le monde, le temps des événements sensibles qui arrivent, les uns après les autres. J'ai étudié comment, par exemple, dans *Madame Bovary*, à la subversion de la fille du paysan qui veut vivre la grande passion idéale, correspond aussi cette subversion où, tout d'un coup, le récit n'est tellement plus fait par des actions qui s'enchaînent, mais par une succession de micro-événements sensibles qui viennent les uns après les autres. J'ai étudié cela notamment en référence au texte de Virginia Woolf qui s'appelle *Modern Fiction*, qui est justement une critique de l'intrigue traditionnelle. Virginia Woolf oppose à la tyrannie de l'intrigue traditionnelle la description de cette pluie d'atomes, de cette interpénétration d'atomes de temps dont sont constitués effectivement les vies.

Voilà, j'ai essayé de montrer la relation entre les remises en cause du partage hiérarchique des formes de vie et la destruction d'un certain modèle romanesque, la façon dont ce qui était le domaine méprisé de l'histoire au sens des choses qui viennent les unes après les autres, devient, tout d'un coup, la vraie matière de la fiction. Ce qui veut dire,

en même temps, aussi, et c'est toujours ce que j'essaie de faire, penser justement la fiction comme une forme de rationalité. Ce que j'essaie toujours de dire c'est que la fiction, ce n'est pas le rêve, l'imaginaire, opposé à la réalité, aux choses sérieuses, à la science, à la politique, non. Les sciences sociales, la politique sont faites aussi de fictions, ce qui ne veut pas dire qu'elles ne sont pas réelles, mais cela veut dire qu'elles sont construites par des systèmes, où on dit : voilà ce qui est, voilà les événements, on vous présente les événements, on enchaîne des événements, où on dit comment ils s'enchaînent, comment ils se produisent les uns les autres. Voilà le prolongement actuel de cette recherche.

[La première partie de l'entretien s'achève ici. Elle a été réalisée à partir d'un ensemble de questions élaborées par Maria-Benedita Basto et José Neves. Les questions qui suivent ont été posées par le public. Elles sont suivies d'un autre ensemble de questions de la responsabilité de M.-B. Basto et J. Neves.]

L'ÉVÈNEMENT, LE CINÉMA ET L'HISTOIRE

Public: *Malheureusement, je ne connais pas suffisamment votre travail pour pouvoir vraiment poser une question, mais j'ai beaucoup aimé vous entendre et je veux acheter votre livre après cette séance. Mais j'aimerais quand même vous demander comment vous liez votre scène de l'événement à toute une série d'autres auteurs qui ont aussi pensé l'événement. Car, à part votre pensée et celle de ces autres penseurs... il n'y a pas beaucoup de choses qui nous animent en ce moment et il faudrait pourtant être capable de penser quelque chose de différent et cette différence me paraît être du côté de l'événement qu'il faut la comprendre, même si c'est des micros événements.*

Bon, je pense que sur la question de l'événement j'ai en commun, au moins avec Deleuze et avec Badiou, d'appartenir à une forme de pensée qui a renversé la logique habituelle, selon laquelle l'événement ce

n'est pas important, c'est le contingent. Ils ont essayé, j'essaie de mon côté, peut-être d'une manière très différente, de penser qu'il n'y a pas l'événement au sens du superficiel, de ce qui arrive, de ce qui est contingent et puis les grandes structures, les grandes stratégies, les grandes régularités, le long terme, et ainsi de suite. Il y a cette chose un peu fondamentale qui est pour moi de repenser l'histoire comme histoire de traces des événements. De ne pas dire, comme les historiens de la Révolution française dont je parlais qu'il y a une centralisation opérée par la Royauté, une rationalisation opérée par la Royauté depuis au moins Charles V, depuis au moins le XIV^{ème} ou le XV^{ème} siècle et que la Révolution ne fait que continuer cette longue durée. J'essaie de dire non et de penser en sens contraire. Il y a des événements qui produisent des scènes différentes, des manières différentes d'être ensemble, des manières différentes de percevoir, des manières différentes de penser, de penser le possible. Ce qui est important, je pense, dans l'idée de l'événement, c'est le basculement du rapport entre le possible et l'impossible, et, au fond, on revient à l'affaire d'Aristote: la tradition veut qu'on construise des enchaînements selon le nécessaire et le vraisemblable, mais souvent le prétendu nécessaire n'est que le vraisemblable, à savoir, ce qui a pu arriver, une manière plausible de lier des événements. Pour ma part j'ai essayé de penser comment des mondes se constituent à partir d'un certain nombre d'événements, en pensant l'événement comme une rupture mais aussi en pensant l'événement comme une rencontre entre des ordres hétérogènes. Il y a un moment, ça renvoie à ce que je dis au sujet de la parole, où les gens s'emparent de paroles qui ne sont pas faites pour eux, où, avec ces paroles, ils vont dans la rue non plus pour faire leurs affaires, vendre leurs produits, rencontrer leurs copains, mais pour jouer le rôle du peuple. Pour moi, l'événement est toujours comme une modification d'un paysage sensible, et au fond, modifier un paysage sensible c'est modifier tout un système de rapports entre ce qu'on peut voir, comment on peut le penser, comment on peut le dire, c'est constituer tout un univers du possible. Bien sûr, ces univers du possible, souvent, ils sont après plus au moins effacés, mais, pour moi, s'il y a histoire c'est parce que, malgré tout,

ces univers sont créés comme ça, à un moment donné, par des logiques d'événements et ils continuent, ils créent des traditions, ils créent des mémoires, ils créent des formes de perception, ils créent des modes de penser, des modes de l'intelligibilité. L'événement peut être à la fois microscopique comme lorsque j'ai travaillé sur les archives d'un ouvrier menuisier du XIX^{ème} siècle. Il se met à raconter sa journée de travail, mais justement en la racontant, il la recrée, c'est à dire que l'horaire en principe absolument uniforme de la journée de travail, il le met en récit, et en le mettant en récit, en quelque sorte il transforme la journée elle-même. J'ai essayé de montrer comment aux origines de l'émancipation ouvrière il y a toute une série de transformations faites par des gens qui, en se mettant à fictionner d'une certaine façon leurs vécus, du même coup créent quelque chose comme un monde commun; ce monde commun, au départ, il n'est pas large, puis il s'élargit, donc, voilà pour moi, c'est un petit peu ça, une logique d'événements, c'est un peu ce qu'on a vu quand même à travers un certain nombre de mouvements récents, si on pense à ce qui s'est passé à Istanbul. Le gouvernement veut couper quelques arbres sur une place pour faire un centre commercial et une caserne. Et puis il y a des gens qui en descendant dans la rue pour dire non, non. Ça veut dire, qu'à un moment donné il y a un espace banal qui se transforme en un autre type d'espace, qu'il y a toute une série d'événements, il y a des gens qui plantent des tentes, on ne se contente plus d'un simple mode de manifester avec des banderoles et puis de rentrer chez soi, non, on s'installe dehors et il y a toute une série d'événements qui se créent, il y a un performeur qui s'installe pendant 8 heures sans bouger et tout le monde demande qu'est-ce qui se passe, et la police commence à arriver, demande ce qu'il veut, mais il ne parle pas, il ne dit rien... Et puis ils reprennent à leur compte les mots qu'on emploie pour les insulter. Je ne me rappelle plus quel est ce mot turc qu'emploie le gouvernement pour dire qu'ils font vraiment des bêtises, or ils reprennent ce mot de l'adversaire et en font leur affirmation propre. C'est une tradition subversive fréquente de reprendre les mots de l'adversaire pour les appliquer, pour dire oui, c'est ça qu'on fait effectivement. Bon, il y a des lieux qui se créent, qui sont transfor-

més, ça veut dire, du même coup aussi, qu'il y a un monde du pensable qui est bougé, les gens se découvrent capables de ce dont ils n'étaient pas capables... Voilà, c'est un petit peu ça, une logique de l'événement. Au bout de quelques semaines, malgré tout, la place est nettoyée mais ce qui n'est pas nettoyé c'est ce type de monde commun que les gens ont créé sur cette place. Voilà, c'est un peu ça la pensée de l'événement, j'essaie de le penser comme un croisement nouveau des manières d'être, de faire, de dire, de penser, de percevoir, d'être là. Voilà, ce qui me distingue peut-être de quelqu'un comme Badiou, c'est que chez Badiou il y a une espèce de transcendance de l'événement, l'événement comme une espèce de frappe de la transcendance, alors que j'essaie plutôt de penser l'événement comme un espèce de croisement de toute une série de logiques qui font que la destination normale d'un lieu, d'un temps, d'une foule, se trouve transformée.

Public: *It's a very short question. It's about your relationship with cinema. Cinema has been very important for you. You have written on Chris Marker and you have also written on Pedro Costa... so maybe you could extend a little bit on that. And on their relationship with words.*

Il y aurait beaucoup à dire sur le cinéma. L'importance du cinéma elle tient à beaucoup de choses: le fait d'abord que le cinéma est un art qui a brouillé l'hierarchie des arts, qui a brouillé l'hierarchie entre l'art et le divertissement, ça veut dire aussi que c'est un art qui a prolongé ce qu'on pourrait appeler la révolution romanesque, c'est à dire, qui a fait que tout être ou toute chose peut être intéressant; au fond, la révolution romanesque dont je parlais tout à l'heure c'est le fait que, finalement, n'importe qui peut être intéressant : il y a donc une hiérarchie des sujets, une hiérarchie des formes convenant à la hiérarchie des sujets qui est brisée par le cinéma, ce qui veut dire aussi que le cinéma est un art qui a la capacité de varier ce que des images peuvent faire.

Vous parlez de Pedro Costa: il y a une scène dans le film «Juventude em Marcha», une scène tout à fait extraordinaire, où il y a

le héros Ventura qui va visiter son copain Lento. On a l'impression d'assister à une rencontre entre deux ouvriers immigrés et l'un des deux raconte une histoire horrible, comment il a mis feu à son appartement, comment ses enfants et sa femme ont sauté par la fenêtre, se sont tués, une histoire horrible, mais, en même temps il y a une dramaturgie qui fait comprendre que c'est à la fois son histoire et pas son histoire qu'il raconte. À ce moment là on comprend que cet ouvrier n'est pas en train de raconter son histoire, c'est à dire que le film, l'image, n'est pas en train de raconter l'histoire des malheurs des immigrés... Non, tout d'un coup, il y a une transformation de ce qui est censé être l'espace de vie de ces gens en un espace théâtral, où en quelque sorte ils racontent, ils récitent le rôle, ils transforment leurs vies en la récitant, en s'appropriant un vécu qui est le vécu des autres. Il y a une espèce de théâtralisation, et ces deux corps qui, en principe sont des corps d'ouvriers, et d'ouvriers émigrés du Cap Vert, deviennent des figures mythologiques, et c'est comme si on a affaire à des ombres qui sont revenues des enfers pour juger les vivants... Il y a donc, véritablement, cette capacité qu'a l'image de, à la fois, dire et ne pas dire, cette capacité aussi de faire varier l'identité des corps, la puissance des corps.

J'avais essayé aussi d'analyser ça à travers des films de Béla Tarr. Les films de Béla Tarr sont toujours plus au moins un rapport entre deux types de mouvements: un mouvement en rond, où les gens tournent dans un univers clos, et puis des lignes droites qui viennent corriger, traverser ces mouvements en rond pour manifester une puissance imprévue de ces corps qui semblaient complètement assignés à leur mode d'être. Ça veut dire qu'au fond, l'image, le cinéma a cette capacité de construire des fables, qui sont des fables sur ce que peuvent les individus. Pour moi, c'est lié à cette tradition romanesque, justement, de révéler tout d'un coup ce que peuvent être, ce que peuvent faire, ce que peuvent dire aussi des corps qui, en principe, étaient plus ou moins assignés à la vie répétitive. Bon, je dirais que ce n'est qu'une des manières dont on peut penser le cinéma. Vous avez évoqué Marker, j'avais écrit ce texte autour du film qui s'appelle en français *Le tombeau d'Alexandre*, en anglais *The Last Bolshevik*, je ne sais pas comment il

s'appelle en portugais, qui est une manière de retraverser l'histoire du communisme avec à la fois des images qui parlent immédiatement, des images qui ne disent pas vraiment ce qu'elles disent, des images qui sont laissées à l'interprétation du spectateur. Le cinéma peut utiliser les images de mille manières. Il y a eu une époque où il a pensé construire une espèce de langage autonome spécifique qui serait le langage par excellence de la modernité, le langage du mouvement. Ce n'est pourtant pas du tout ce qu'il y a eu lieu. Ce qu'il y a eu lieu effectivement avec le cinéma c'est cette capacité de faire varier les rapports entre les images, le rapport entre les images et le temps, le rapport entre les mots et les images, pour briser le système des identités qui font que les corps sont censés de faire ceci et pas cela, dire ceci et pas cela, sentir ceci et pas cela...

MBB et JN: *Pour continuer dans le champ du cinéma et de l'image, il y a cette citation de Farocki que vous reprenez dans un texte de Figures de l'histoire, et qui dit: «La fenêtre du visible cinématographique est toujours originellement un carré qui exclut». J'aimerais vous écouter sur ce rapport entre visible et invisible dans la constitution d'un commun par l'image.*

La citation de Harun Farocki est tirée de son film *Les ouvriers quittent l'usine*; c'est un film qui est construit à partir d'un certain nombre de séquences cinématographiques qui, en gros, se passent toutes à la porte des usines, et ça commence, bien sûr, par la sortie des usines Lumière – le film célèbre de Louis Lumière [*La Sortie de l'usine Lumière à Lyon*] –, et à partir de là, Farocki nous dit que le cinéma a toujours filmé les sorties d'usines mais jamais ce qui se passe dedans. Ce qui est reprendre une célèbre critique, je ne sais plus si c'était de Benjamin reprenant Brecht ou Brecht reprenant Benjamin, une critique disant que la vue d'un bâtiment industriel ne dit rien sur les rapports sociaux qui se jouent à l'intérieur. Je pense qu'au fond Farocki met ensemble deux arguments qui ne vont pas forcément ensemble: il y a l'argument que le cinéma a toujours filmé les sorties et pas l'intérieur – sans pour autant que ce qui se passe à l'intérieur soit forcément subversif, et puis,

l'autre argument qui est l'idée de la fenêtre qui exclut. Or, ce sont des arguments qui sont en réalité indépendants l'un de l'autre, et on peut très bien dire que la fenêtre sur la sortie de l'usine Lumière ne dit pas ce qui se passe dans l'usine mais, en même temps montre un peuple, toute une série de gens qui, précisément, sortent de l'usine, ce qui veut dire qu'ils – ou elles – ne se laissent pas caractériser simplement par leur identité de travailleurs d'usine. «Sortent de l'usine» veut dire qu'ils reprennent une vie propre. Ce qui fait que le même plan de la sortie de l'usine Lumière sert à dire à Farocki que le cinéma exclut et, au contraire, sert à dire à Didi-Huberman que le cinéma inclut parce que ce même plan séquence, - film plan séquence – de la sortie des usines Lumière, est pour Georges Didi-Huberman, justement comme une espèce de manifestation de la capacité du cinéma d'intégrer tout le monde. Je crois que, véritablement, il y a là deux logiques qui sont différentes: une logique qui porte sur la question du visible, « qui est inclus dans le visible ? », et puis, une autre logique qui est «ce qui est inclus dans le visible». Mais on peut très bien retourner l'argument de Farocki et dire, premièrement, que le cinéma est quand même une espèce de fenêtre par où n'importe qui peut passer et puis, on peut dire aussi, « il filme la sortie de l'usine», cela veut dire qu'on filme le moment où les gens ne sont plus simplement des corps travailleurs intégrés au système de l'usine mais ils sont des individus. Ça me fait penser un peu, cette sortie de l'usine, à Virginia Woolf dans *Mrs Dalloway*. Il y a à la fin de *Mrs Dalloway* le promeneur qui se promène dans les rues de Londres, et c'était après la révolution de l'heure d'été, l'instauration de l'heure d'été, qui avait été faite pour que les gens travaillent plus en commençant plus tôt le matin, et qui a pour conséquence que les gens sortent plus tôt le soir. Du coup, toute une série de gens se trouvent à avoir une vie de loisir qui normalement n'était pas leur vie. Il y a une ou deux pages absolument extraordinaires dans *Mrs Dalloway* où le promeneur décrit cette espèce de démocratie, en quelque sorte, des gens qu'il voit au passage, derrière les fenêtres, voit comme tout une vie qui, en principe, n'avait pas lieu d'être, n'était pas visible, et que, tout d'un coup devient visible et il évoquait la vie des gens qui normalement

n'avaient pas de loisir et qui maintenant ont un loisir et un loisir grâce à ceux qui voulaient les faire travailler davantage...

MBB et JN: *Si on peut retourner au champ historiographique... Et si on peut reprendre La Nuit des prolétaires et aussi Les Mots de l'histoire... Dans le dernier chapitre, je crois, ou dans l'un des derniers chapitres, vous signalez comme moment constitutif du mouvement social moderne un passage du livre de Thompson The Making of the English Working Class. Et vous mentionnez les Sociétés de Correspondance comme une façon de développer les manières dont quelqu'un peut se diriger à n'importe qui. Notre question concerne votre expérience de lecture de Thompson: pouvez-vous nous en parler un peu sur ça? Comment pourrait-on d'un point de vue historiographique mettre aujourd'hui en rapport votre travail dans La Nuit des prolétaires et le travail de Thompson dans The Making of the English Working Class, qui a été traduit en France à la fin des années 80, et qui d'ailleurs n'est toujours pas traduit au Portugal...*

Le livre de Thompson a cette référence particulière à la création d'une société de correspondance. À l'époque de la Révolution Française, il y a cette société ouvrière qui se crée, non pas simplement pour la défense des intérêts des ouvriers mais pour la défense de la capacité de n'importe qui à s'occuper des affaires publiques. J'ai cité cela comme une forme moderne d'hérésie : tout d'un coup, il y a une proclamation, il y a une déclaration, il y a quelques mots et il y a tout un commerce de mots qui ouvrent comme une espèce d'espace illimité. J'ai commenté notamment ce passage qui dit « que le nombre nos membres soit illimité », cette idée d'une société qui va se créer comme ouverte à tous, comme, représentant, en quelque sorte, la capacité de tous. C'est la citation qui figure à la fin de *Les Mots de l'histoire*. J'ai essayé de penser la démocratie justement comme cette ouverture, donc non pas comme une forme étatique mais comme une forme d'ouverture d'un espace commun ouvert à n'importe qui. Cela dit, pour en revenir à Thompson, qu'est-ce qui m'avait fasciné dans sa lecture? C'était justement la façon dont il mettait en pièces

toute une certaine orthodoxie marxiste où, pour être révolutionnaire, il faut être un prolétaire, c'est-à-dire un ouvrier de l'usine qui accède à la conscience de classe; or Thompson montre comment une classe sociale, d'abord, ce n'est pas une unité sociologique. Une classe sociale c'est une construction, une classe sociale ce sont des gens qui construisent leur propre communauté. Bien sûr, chez Thompson, cette communauté on voit comment elle se construit, beaucoup à travers des mots, à travers de l'usage du lexique de la religion, à travers toute la prolifération des formes et des sous-formes de la dissidence anglaise ... Bien sûr j'ai été fasciné par ça, par ce renversement de la logique marxiste traditionnelle selon laquelle à un moment donné du capitalisme il y a des phénomènes qui font que la classe prend conscience, s'organise, etc. Thompson mettait tout ça en l'air en disant: non, une classe sociale c'est vraiment une création d'une imagination collective ou d'une imagination du collectif. Cette création passe justement par toute une dramaturgie de la parole, une réappropriation de la parole religieuse, sous des innombrables formes qu'a pu prendre la culture du *dissent* en Angleterre. Bien sûr, à un moment donné, j'aurais aimé trouver ça en France... Mais il n'y a pas d'équivalent en France, parce que la France est un pays catholique, les gens lisaient très peu la Bible, en France. Il y avait en Angleterre une culture de la dissidence religieuse, une hérésie religieuse au sens propre d'hérésie qui n'existe pas en France sauf sous des formes extrêmement limitées. Il y a les saint-simoniens qui créent une religion, mais ce n'est pas une relecture de la Bible, c'est une religion moderne, de l'industrie, du prolétaire, de la femme, qui n'a rien à voir avec l'Ancien Testament, non, c'est vraiment la religion nouvelle. Mais ça joue son rôle. Puis il y a quelques petites dissidences religieuses, mais vraiment des choses insignifiantes. Donc, en même temps ça a été mon modèle sauf qu'il n'y avait pas d'équivalent en France. Qu'est-ce que j'ai saisi à la place, alors? C'est soit le rôle de certains groupes utopiques, notamment la religion saint-simonienne, ou soit aussi le rôle des transformations de la parole rhétorique en parole révolutionnaire et de la parole révolutionnaire politique en parole révolutionnaire sociale. C'est aussi la façon dont ces ouvriers pouvaient utiliser une culture poétique, utiliser aussi

les modèles romanesques nouveaux pour penser, pour transformer leur condition. Oui, Thompson a eu sur moi une forte influence mais en même temps c'est complètement différent parce que la religion a beaucoup moins d'importance en France qu'en Angleterre, en revanche les groupes utopistes ont plus d'importance en France qu'en Angleterre. En Angleterre il y a Owen mais c'est quand même limité, Owen n'a pas cette espèce d'imagination un peu folle qu'ont pu avoir les utopistes français et donc aussi il n'a pas eu le pouvoir de créer quelque chose comme un appel à une sorte d'imagination nouvelle du collectif. Mais fondamentalement je pense qu'il y a une démarche qui est commune. En même temps, ce sont des démarches dont il est clair qu'on ne peut pas dire qu'elles aient triomphé sur le plan de l'historiographie... On évoquait Thompson... La traduction [française] du livre a été publiée en 1988. Je crois que les historiens des Annales n'étaient pas très pressés de le traduire... En tout cas, ils se sont fait un peu pousser, la traduction a attendu longtemps et je ne crois pas qu'il y ait eu beaucoup de bruit fait chez les historiens pour saluer la sortie du livre de Thompson.

MBB et JN: *Il y a les travaux de Florence Gauthier...*

Oui, c'est une historienne de tradition marxiste, mais si le livre a été publié par les éditions des Hautes Études, les historiens des Hautes Etudes n'ont guère salué ou discuté l'ouvrage. La traduction est préfacée par un philosophe – Miguel Abensour –, et pas par un historien. Et je sais que, moi, j'ai fait la recension de Thompson, notamment pour *Le Magazine littéraire*, probablement parce que les historiens ne se bousculaient pas pour la faire.

MBB et JN: *Merci beaucoup, Jacques Rancière!*

Merci à vous!

Referência para citação:

Rancière, Jacques. "L'excès des mots: pratiques de desidentification et logiques hétérogènes de la culture. Entretien avec Jacques Rancière." Por Maria-Benedita Basto e José Neves, *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past* 1, n.º 1 (2015): 185-214.