

– Ne pas reproduire sans autorisation –

**CE CORPS QUI MANQUE A LA REPRESENTATION.
ENTRE DEMOCRATIE PARTICIPATIVE ET CRITIQUE
ARTISTIQUE, LES NOUVELLES SCÈNES DE
L'EXPÉRIENCE POLITIQUE**

par Matthieu de NANTEUIL

« Les discours sur le corps sont si nombreux qu'ils ont occulté la réalité politique des pratiques corporelles ou, du moins, ce que peut être l'histoire d'une expérience politique des corps. (...) Travailler le champ historique à partir de cette expérience corporelle et émotive est une gageure. Pourtant, les émotions sont des actes sociaux. Exacerbées, elles peuvent devenir des passions mortifères. Dans la vie quotidienne, et au cœur de l'instabilité économique du siècle, de ses disettes ou déclarations de guerre, elles sont un langage, le lieu d'un lien social. Parfois décisionnelles (tout particulièrement dans les révoltes), elles ne s'opposent pas, comme on le dit souvent, à la raison, mais l'entraînent vers des choix, des modes de résistance, de soumission et de confrontation. Cette sociabilité sensible s'accompagne de phénomènes créateurs d'événements. Certes, les forces de pouvoir obligent corps et âme à se soumettre, mais les résistances existent, offrant directement leur visage au pouvoir. Sans intermédiaire » (Farge, 2007, p. 13 et 16).

Lorsqu'elle écrit son Histoire du peuple au XVIII^e siècle, Arlette Farge prend pour toile de fond le siècle des Lumières, tout en procédant, en son sein, à une analyse de ce qu'elle nomme « l'expérience politique des corps ». Qu'entend-elle par-là ?

Il s'agit de restituer ce tourbillon de désirs, de peurs, de répressions et de créations qui anime le « peuple », dont la révolution française ne va pas tarder à consacrer la souveraineté. Cette expérience est de nature politique. Le pouvoir est cette opération qui non seulement réprime, mais façonne les corps, définit le périmètre des comportements légitimes, structure l'espace des expressions subjectives – le pouvoir, en tant qu'institution. Cette expérience politique est également une expérience politique des corps. Le terme est à entendre comme matière et comme animation. Il désigne la couche élémentaire de notre rapport au monde, « moi-peau » à travers lequel s'exprime notre existence dans ses manifestations les plus diverses : odeurs, regards, émotions, gestes... C'est aussi un « corps animé », siège de l'expérience singulière, à la fois sexuée et mortelle – le corps comme « incarnation de la conscience » (Merleau-Ponty, cité par Courtine, 2006, p. 8).

Ainsi, à la fin du XVIII^e siècle, tout un ensemble de pratiques sociales se mettent à secouer l'édifice de l'Ancien Régime et à affirmer la souveraineté du peuple, mais aussi – ce qui n'est pas moins fondamental – à modifier les représentations que la société se fait de ce peuple. Il y a là un ensemble d'événements, qui frappent la révolution démocratique d'un trouble et d'une indétermination. Le *dêmos* est tout sauf un « fait » ou un enchaînement de « faits ». Il est une expérience collective du vivre-ensemble, dont la corporéité est à la fois surface d'expression et vecteur de relation. Le plaisir (l'horizon de la jouissance), la maladie (la lutte contre la dégénérescence organique) et la mort (l'angoisse de mort aussi bien que la créativité culturelle qui en résulte) apparaissent simultanément comme les leviers d'un bouleversement de l'ordre politique et comme les domaines d'activité sur lesquelles le « nouveau pouvoir » va désormais inscrire sa marque.

Or le moment de ce hiatus, qui commence à travailler l'expérience démocratique de l'intérieur, est aussi le moment d'une inflexion radicale des modes d'organisation de la légitimité politique. Nous voulons parler ici de l'institutionnalisation de la représentation. Bernard Manin (1996) rappelle à ce propos que la thématique du « gouvernement représentatif » – et, plus largement, de l'élection de représentants dans des instances séparées du peuple – a longtemps été considérée avec suspicion par les plus grands théoriciens de la démocratie, pour qui la démocratie directe demeurerait la référence centrale. Non que l'élection de représentants n'ait jamais existé. Elle avait lieu à Athènes et à Rome dans l'Antiquité, à Florence et à Venise durant la Renaissance. Mais, en plus du peuple réuni en Assemblée (*ekklèsia*), elle s'accompagnait d'un dispositif spécifique, qui donnait aux citoyens une voix autorisée : le tirage au sort. Il écrit à ce propos :

Dans la démocratie athénienne, l'Assemblée du peuple ne détenait pas tous les pouvoirs. Certaines fonctions importantes, on le sait, étaient remplies par des magistrats élus. Mais surtout, la plupart des tâches que n'exerçait pas l'Assemblée étaient confiées à des citoyens sélectionnés par tirage au sort. Jamais, en revanche, aucun des régimes représentatifs établis depuis deux siècles n'a attribué par le sort la moindre parcelle de pouvoir politique, ni souverain, ni d'exécution, ni central, ni local » (Manin, 1996, p. 19, souligné par nous).

L'avènement des révolutions américaine et française va, *a contrario*, s'accompagner d'une disparition de la référence au tirage au sort, comme de la disparition des pratiques de réunion du peuple en assemblée, en raison de la taille toujours croissante des territoires nationaux – l'exemple américain est ici paradigmatique. Surprenant : tandis que les processus révolutionnaires témoignent d'un bouleversement complet du rapport des hommes à l'autorité, libérant les pratiques sociales des carcans du despotisme, ils sont aussi celui de

l'affirmation d'une rationalité politique exclusive : le gouvernement représentatif, fondé sur l'élection. Avec le droit – en particulier le droit constitutionnel –, la représentation parlementaire est appelée à devenir la norme hégémonique de l'idée de démocratie. Son intérêt est évident : elle institutionnalise le pluralisme des opinions, offre un débouché aux partisans d'une critique du capitalisme sans révolution et va progressivement se comprendre comme l'alternative principale au totalitarisme.

Mais cette création institutionnelle s'avère-elle en mesure de prendre en charge « l'expérience politique des corps », dont parlait A. Farge un peu plus haut, autrement dit cette nouvelle appréhension du politique par laquelle le « peuple » est considéré dans sa matérialité et sa pluralité internes ? Non. La représentation parlementaire institue le sujet politique moderne en lui garantissant l'exercice de ses opinions mais, ce faisant, elle réduit le citoyen à une simple opinion et institue un sujet politique abstrait. Ajoutons néanmoins que cette impossibilité s'est, dans un premier temps, accompagnée d'une reconstruction rhétorique et symbolique de l'ordre démocratique : celle qui identifie la société à un corps politique. C'est la référence constante, presque obsessionnelle, à la société assimilée à un corps, reflétant son image dans le miroir de la représentation nationale, qui va, durant près de deux siècles, fournir au gouvernement représentatif les moyens de sa légitimité.

L'hypothèse qui sous-tend notre réflexion est que la montée en puissance de la participation, comme la mise à jour des formes d'exclusion qui la traversent – *persona non grata* ! –, constituent l'un des symptômes d'épuisement de ce dispositif métaphorique. Plus précisément, elles attestent de la façon dont les corps échappent de plus en plus à l'idée d'une unité d'action et de sens, pour se constituer comme les supports matériels d'une ambivalence, voire d'une fragmentation. Loin de se confiner à la sphère des plaisirs, l'expérience corporelle se recompose également autour des enjeux mémoriels de l'extermination, de la perpétuation du racisme et à la reproduction des stéréotypes sexués. La métaphore du « corps politique » se heurte ainsi à un ensemble de transformations radicales des significations de la corporéité, qui rendent caduque l'idée de pallier aux déficits de la représentation par l'identification à une « totalité organique », homogène et stable. Cet ensemble de réflexions alimentera notre première partie.

Une telle situation conduit, paradoxalement, à mieux approcher ce que recouvre l'expression assez vague de « crise de la représentation ». Faute d'un complément rhétorique et symbolique essentiel, la représentation parlementaire apparaît à nouveau comme l'institution d'une séparation, opposant le « citoyen abstrait » à « l'homme concret ». Jadis dénoncée par Max, cette séparation peut être décrite aujourd'hui sous les traits de la « dé-figuration » : au lieu de constituer les ambivalences de l'expérience en objet politique, au lieu de les inscrire dans l'espace de la symbolique politique, elle fait comme si notre condition corporelle allait de soi et s'apparentait à un ensemble de faits objectifs, constamment « représentables ». Elle entend maintenir l'illusion d'une cohérence au moment même où les significations intimes et culturelles de la corporéité se diffractent de plus en plus. Loin de « figurer » les nouvelles conditions de l'expérience sur la scène publique, elle en produit donc une lecture tronquée – elle « dé-figure ». Cela n'implique pas qu'elle cesse d'être importante ou que l'on doive s'autoriser à en justifier les dégradations, au motif qu'elle serait mise en concurrence par d'autres procédures de légitimation. Mais cela signifie que, livrée à elle-même, la représentation parlementaire cesse d'être une institution émancipatrice : elle fonctionne comme un instrument de légitimation des pouvoirs, se soustrayant à l'obligation de problématiser son rapport à la souveraineté démocratique. Ces éléments formeront la base de notre deuxième partie.

C'est dans un tel contexte que les pratiques de démocratie participative prennent un relief tout particulier. Là encore, leur apport à la pratique démocratique ne se situe pas, prioritairement, sur le terrain fonctionnel. Elles gagnent au contraire à être comprises comme des tentatives visant à « re-figurer » ce que la représentation institue sous la forme d'une séparation : l'exercice de la citoyenneté. Une telle lecture ne propose pas seulement une lecture « en creux » de la participation, inspirée de la phénoménologie sociale : elle fournit un cadre normatif à l'analyse des « félicités » et des « infélicités » qui s'y déploient. Elle permet, notamment, de considérer les « comportements étranges » qui traversent les démarches participatives (gestes soudains, prises de paroles inopinées, théâtralisation constante, etc.) comme les manifestations d'une problématique politique, en interrogeant les processus qui en conditionnent l'émergence... et en disqualifient les auteurs. Dès lors, c'est moins l'objet des pratiques de participation que la justesse des conditions d'accès à ces pratiques qui fonde la solidité normative de la participation : tel sera le propos que nous chercherons à développer dans une troisième partie.

Ce travail de « re-figuration » ne peut, par définition, s'arrêter aux limites des pratiques participatives : à leur tour, celles-ci génèrent une rationalité politique, marquée par une ligne de partage entre inclus et exclus. Voilà pourquoi nous nous intéresserons à une autre manière de « re-figurer » la relation du citoyen-sujet à l'espace public : l'activité artistique comme activité critique (notamment à travers son rapport à la violence de masse). Nous verrons quelles sont les ressources qui émergent de cette dimension esthétique de la politique, mais aussi quelles en sont les limites. Si la participation semble très opératoire mais offre peu de ressources de symbolisation, la critique artistique en est l'exact opposée : fortement symbolisante, elle est peu opératoire. De façon générale, la force des pratiques participatives ne tient nullement à ce qu'elles constitueraient une alternative unique à la représentation : cela renvoie davantage à la possibilité de faire de la participation, conjointement à d'autres initiatives, un espace de problématisation de « l'expérience politique des corps » – lieu mouvant où se redéfinissent constamment les expressions du *dêmos*, fondement de la souveraineté en régime démocratique. Cette réflexion sera l'objet de notre quatrième et dernière partie.

QU'EST-CE QU'UN « CORPS POLITIQUE » ?

La nation comme corps, la représentation comme lien

La métaphore du corps politique n'est pas, à proprement parler, une invention du XVIII^e siècle – elle est au centre de l'œuvre du célèbre médiéviste, Ernst Kantorowicz, à propos des « deux corps du roi » (1989) –, mais elle s'y déploie sous une forme nouvelle, radicale en un sens. Lorsque, dans *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, Sieyes propose de définir le Tiers état comme « un corps d'associés vivant sous une loi commune et représentés par la même législature » (Sieyes, 1988 1789], p. 40), il prend appui sur une tradition déjà ancienne, mais dont il affirme l'actualité « révolutionnaire ». Le Tiers état ne peut que s'identifier à la nation, au corps de la nation, qui est en même temps celui de chacun de ceux qui la composent : « Le Tiers embrasse donc tout ce qui appartient à la Nation ; et tout ce qui n'est pas le Tiers ne peut pas se regarder comme étant la nation. Qu'est-ce que le Tiers ? Tout » (*ibid*, p. 41). Et il ajoute, dans une note restée célèbre, que cette métaphore interdit d'imaginer le Tiers Etat comme étant « la nation moins la noblesse et le clergé » : on ne saurait retrancher un membre à un corps existant sans affecter le corps lui-même. Comme le remarquera Claude Lefort dans ses *Essais sur le politique* (1986), la métaphore du corps politique entretient un rapport avec l'idée de totalité. Il écrit : « L'image du corps se conjugue avec celle de la machine. La société se présente comme une communauté dont les membres sont rigoureusement solidaires,

en même temps qu'elle est supposée se construire jour après jour, qu'elle est tendue vers un but – la création de l'homme nouveau –, qu'elle vit dans un état de mobilisation permanente » (Lefort, 1986, p. 22-23).

Lefort voit dans le corps le support d'une conception organiciste de la société, prémisse à l'avènement ou à l'affirmation de la domination totalitaire. Nous ne sommes pas obligés de le suivre dans cette vision péjorative. L'usage en est plus ambigu : avec la loi Le Chapelier de 1791, les révolutionnaires rejettent les « corps intermédiaires », mais un siècle plus tard, Tocqueville les revalorisera en montrant à quel point ils sont nécessaires à l'activité et à la culture démocratiques. Il n'abandonne pas la métaphore du corps politique pour évoquer la nation. Devisant sur les relations entre pouvoir législatif et pouvoir judiciaire, il écrit par exemple : « J'entends, par jugement politique, l'arrêt que prononce un corps politique momentanément revêtu du droit de juger » (Tocqueville, 1981a [1835], p. 176, souligné par nous). Mais il en relativise la portée : après avoir souligné la fonction essentielle du niveau communal dans la vie de la Cité (« C'est dans la commune que réside la force des peuples libres », *ibid.*, p. 123), il souligne le rôle déterminant joué par les associations, qualifiés de « corps secondaires », pour s'opposer à la tyrannie :

Ici, j'exprimerai une pensée qui rappellera ce que j'ai dit autre part à l'occasion des libertés communales : il n'y pas de pays où les associations soient plus nécessaires, pour empêcher le despotisme des partis ou l'arbitraire du prince, que ceux où l'état social est démocratique. [...] Les corps secondaires forment des associations naturelles qui arrêtent les abus de pouvoir. Dans les pays où pareilles associations n'existent point, si les particuliers ne peuvent créer artificiellement et momentanément quelque chose qui leur ressemble, je n'aperçois de digue d'aucune sorte à la tyrannie, et un grand peuple peut être opprimé impunément par une poignée de factieux ou par un [seul] homme (*ibid.*, p. 278, souligné par nous).

Ce qu'introduit Tocqueville – penseur de la révolution moderne, en même temps que théoricien du fait représentatif dont il est lui-même un acteur –, c'est l'idée d'une diversification des repères symboliques qui sous-tendent l'expression démocratique de la représentation. Il n'y a pas un mais des corps intermédiaires – qui deviennent alors des lieux de médiation. Ce n'est pas étonnant : avec la question sociale, le XIX^e siècle va voir le corps social s'opposer au corps politique. De cette opposition naîtront des révolutions, qui vont bouleverser le paysage de la représentation nationale (en y faisant entrer des partis « progressistes ») et contribuer à élaborer des alternatives à la représentation (la démocratie directe sous la Commune, la naissance de l'anarchisme, etc.) (Donzelot, 1984).

Analyste et visionnaire, Tocqueville a conscience de la montée de ces tensions – et des dédoublements métaphoriques qui les accompagnent. Mais elles ne font pour lui qu'accroître la fonction instituante de la représentation. Aux prises avec le comparatisme, tout entier tourné vers la volonté de consolider scientifiquement la question démocratique – que beaucoup de ses pairs voient d'un très mauvais œil –, il sous-estime la trajectoire historique dans laquelle il se situe lui-même. Il ne voit pas que l'équilibre qu'il évoque est fragile... et qu'il finira par céder un siècle et demi plus tard. Pour chercher à saisir ce qui fonde cet équilibre, il faut donc revenir aux racines du problème, en voyant comment l'invention de la loi démocratique se double d'une affirmation des plaisirs, le développement de la rationalité d'un appel à la sensibilité.

Corps physique, corps politique : la révolution rousseauiste

Sans doute ne dit-on pas assez combien l'auteur du *Contrat social* est en même temps celui de *Julie ou la Nouvelle Héloïse* et de *l'Emile*. Nous voudrions insister ici sur ce qui constitue une invention philosophique majeure, à savoir l'articulation explicite entre ces deux strates de l'expérience humaine. Le contrat social ne tire pas seulement sa force de la fondation d'une

nouvelle théorie de la souveraineté – qui, à travers la référence à la volonté générale, fait de la loi démocratique le principe de tout l'être social – : il double cette avancée démocratique d'une nouvelle économie érotique, qui est à la fois libération du sentiment amoureux (*Julie*, source du romantisme) et découverte des plaisirs – et notamment du plaisir d'apprendre – (*Emile*, inspirateur des « nouvelles pédagogies »). La sensibilité a, chez Rousseau, une fonction politique : elle sous-tend l'édifice démocratique dans son ensemble. Celui-ci commande la participation de tous à la genèse de la loi car, seule, l'obéissance à la fois librement choisie permet à chacun de faire retour sur soi, pour y écouter « la voix de la Nature »¹.

On voit alors que, dans l'entre deux, se déploie, non une théorie de la représentation à proprement parler, mais une nouvelle signification du gouvernement représentatif. Celui-ci tire sa légitimité du fait qu'il jette un pont entre ces deux régimes de la corporéité : le corps politique, abstrait, fondement de l'égalité de condition ; le corps physique, concret, régi par la sensibilité, délié des mondanités sociales où menace l'amour-propre, mais gageant sa liberté sur la loi démocratique à laquelle il est supposé adhérer sans relâche.

Marx verra dans ce lien une opération idéologique, qui néglige la question du travail en régime capitaliste. Avant d'y revenir, nous voudrions souligner combien le principe de la représentation – auquel Rousseau se résigne sans en être un avocat passionné – se double chez lui d'une définition de l'être au monde, en tant que sujet incarné, fini, sexué. « Cette primauté [de la sensibilité] est aussi, dans le même mouvement, celle de la subjectivité. Je ne découvre pas le devoir, le bien et le mal, la vérité dans un monde idéal et objectif ; je les éprouve au contraire à l'intérieur de moi-même, dans mon histoire, avec mes sentiments et mes mots » écrit Roger Pol-Droit en introduction de l'œuvre (Pol-Droit, 2008, p. X). Il en découle une conséquence essentielle pour notre propos : la légitimité du fait représentatif repose en grande partie sur sa capacité à mobiliser un dispositif métaphorique, qui permet de donner un prolongement symbolique à cette nouvelle appréhension du sujet dans la modernité.

Deux siècles plus tard, disons à partir des années 1960-1970, une lecture hâtive pourrait laisser croire que la nouvelle économie érotique que Rousseau appelait de ses vœux est définitivement engagée. De prime abord, la « libération des mœurs » va pleinement dans cette direction. Si l'on suit la veine rousseauiste, la conclusion politique qui en découle peut s'énoncer comme suit : il faut consolider le fait représentatif et accentuer la dualité des « deux corps ». Le corps physique ne trouve sa liberté que dans le renforcement du corps politique, chacun désignant deux réalités indépendantes et complémentaires. Cependant, une telle lecture impliquerait que l'expérience corporelle soit réductible à une économie des plaisirs et que celle-ci trouve les moyens d'une autonomie d'autant plus grande que se renforcerait la soumission de tous à la loi démocratique, entendu ici comme un principe abstrait servant à fonder l'unité nationale et tirant sa légitimité de l'expression parlementaire. Ce qui revient à

¹ On lira à cet égard l'étude qu'Etienne Balibar consacre à *La Nouvelle Héloïse*, dans *Citoyen Sujet* et autres essais d'anthropologie philosophique (Balibar, 2011b). Balibar y soutient la thèse que l'expérience littéraire d'un roman épistolaire, comme le contenu des lettres échangées entre les différents protagonistes (*Julie*, *Saint-Preux*, etc.) permet à Rousseau d'introduire, en complément du Contrat social, une figure de la communauté qui repose sur la « transmutation de l'amour en amitié ». Rousseau adosse ainsi la nouvelle rationalité politique à un « système des passions ». Là où Althusser voyait sans ce roman le signe que, le *Contrat social* ayant échoué à résoudre les contradictions de la société moderne, Rousseau s'était tourné vers la « littérature [...] pour retrouver l'authenticité d'une nature perdue » (*ibid.*, p. 156), Balibar y voit plutôt le moyen de réfléchir au fondement mouvant, instable, de toute communauté politique, oscillant constamment entre deux polarités : d'un côté, « l'œil-vivant d'un maître-éducateur rationnel » et, de l'autre, la « sincérité sans réserve des sujets » (*ibid.*, p. 174).

justifier le renforcement de la perspective républicaine, avec tous les attributs qui l'accompagnent (fusion Etat-espace public, affirmation d'une laïcité d'identification, approche substantielle de l'Etat social, etc.). Or cette « équation républicaine » sous-estime considérablement les transformations radicales qui ont affecté les mots et les représentations du corps à la fin XX^e siècle et au début du XXI^e siècle. Sans les développer ici, évoquons seulement trois tendances saillantes : la mémoire de l'extermination (Tillion, 1988 ; Ricœur, 2000 ; Becker, 2006), la perpétuation du racisme (Taguieff, 1992, 2013 ; Balibar, 1998, 2005); les transformations de la critique féministe (Young, 2005 ; Butler, 2006 ; Fraser, 2012a)².

Insistons brièvement sur ce dernier point. Au-delà des débats internes, les différentes polarités qui traversent la critique féministe attestent d'une modification assez radicale du rapport que le moment contemporain établit à l'égard du corps sexué et, plus largement du corps lui-même : être homme ou femme participe d'une nouvelle économie politique, qui est à la fois celle de la pluralisation des rôles sociaux face aux assignations sexuées, du mouvement social centrée sur la reconstruction de principes de solidarité, mais aussi du corps vécu, de la façon dont la différence des sexes s'accompagne d'une différenciation des expériences subjectives. Avec la constitution du corps sexué en objet politique, on assiste alors, plus encore que dans les cas précédents, à une intensification du débat sur le sens de la corporéité. Les frontières ne passent plus à la périphérie du corps – opposant une rationalité froide à un expressivisme libéré – mais à travers lui, en soulevant constamment la question du mode d'incorporation des normes ou celle de la résistance pratique aux stéréotypes sexués. Ce fut toute l'ambiguïté de la « libération des mœurs » que de ne pas avoir saisi l'importance de ce problème : au-delà de certains acquis essentiels pour les femmes, il avait besoin d'un horizon normatif lui permettant de préciser la nature exacte de cette « libération » – pour éviter une libération sexuelle machiste par exemple –, mais n'a pas su le produire. Ce nouvel horizon normatif peut recouvrir des noms différents : « défaire le genre » (Butler, 2012), développer une « politique de l'émancipation » (Fraser, 2013), adresser les « injustices structurelles » (Young, 2011), etc. Il n'en demeure pas moins essentiel. En diffractant les « lieux » de son expression, le corps sexué interroge les institutions politiques sur leur capacité à rendre compte de cette diversité d'expériences et à soutenir une émancipation effective.

AUX FONDEMENTS DE LA PARTICIPATION : LA REPRÉSENTATION COMME « DÉ-FIGURATION »

Bien qu'il eut mérité d'entrer davantage dans les détails, ce constat permet de proposer une autre lecture de la « crise de la représentation » que celle qui est généralement avancée aujourd'hui, centrée sur les déficits fonctionnels face à la complexité du monde : cette lecture touche à l'éclatement irrémédiable du schéma rousseauiste des « deux corps ». Le corps politique est, d'un côté, déstabilisé par la remise en cause du périmètre national dans un monde globalisé³. Avec les oublis ou abus mémoriels, la perpétuation du racisme et la

² L'analyse des effets de la prédation écologique aurait mérité un travail à part entière, tant celle-ci recompose de fond en comble le rapport de l'homme à la biosphère. Sur le sujet, voir (Arnsperger, 2005, Dupuy, 2005, 2002 ; Juan, 2011). Faute de pouvoir mener un tel travail ici, on ajoutera que cette recomposition passe pas moins par les évolutions de la corporéité que par les mutations du lien sensible entre le sujet et son environnement naturel. Une telle analyse supposerait d'approfondir les bases anthropologiques qui font de l'être humain un sujet écologique, mais aussi les ressorts qui permettent de faire de nos liens à la biosphère un nouvel objet politique, au-delà des effets sur les générations actuelles.

³ D'autant que notre époque ne permet nullement à des corps politiques nationaux de se fondre dans d'autres périmètres, supranationaux (l'Union Européenne est plongée dans une grave crise d'identité) ou transnationaux

reproduction de stéréotypes sexués, on assiste, d'un autre côté, à une réécriture complète des modalités dans laquelle se décline notre condition de sujet incarné. Dans ce contexte, il ne suffit plus de brandir le plaisir comme étendard de la libération du moi, face à une rationalisation censée regrouper toutes les expressions de la domination. Une telle appréhension, qui succédait à des décennies de refoulement du corps, demeure tributaire d'une conception non problématisée de la corporéité, identifiée à un socle de potentialités bridées. Mais ce faisant, l'idée d'une adéquation du sujet à son corps, ou de la reconnaissance publique du sujet comme incarnation (*embodiment*), n'est pas questionnée.

Or être « sujet d'un corps » ne va pas de soi. Cette proposition est largement héritière de la psychanalyse, en particulier de la façon dont Jacques Lacan a théorisé le mode de constitution du sujet à partir de Freud (Ogilvie, 1987). On la trouve également défendue par Christophe Dejours, lorsque celui-ci voit dans les « vicissitudes de la formation du corps érotique à partir du corps biologique » l'une des sources de la violence ou, à l'inverse, l'une des conditions de formation du sens moral (Dejours, 2003, p. 160 et 198)⁴. Mais cette proposition renvoie plus largement aux caractéristiques de notre condition politique. D'abord en raison du fait que l'organisation sociale qui sous-tend le libéralisme tend à discréditer les conditions matérielles de production du sujet politique, autrement dit à privilégier des normes abstraites sur les moyens dont dispose une communauté pour produire ces normes et les mettre en pratique. Mais aussi en raison du fait que l'époque contemporaine a rendu caduque la perspective qui ferait de la seule énonciation du corps le ressort d'une émancipation. Opérant une série de coupes dans la « chair du social » (Merleau-Ponty, 1960), les oublis ou abus mémoriels, la perpétuation du racisme et la reproduction de stéréotypes sexués construisent de nouvelles césures, dont la corporéité est à la fois le vecteur et le réceptacle. En pratique, un travail s'avère nécessaire pour construire ou reconstruire l'identité subjective, habiter le corps en démontant les normes par lesquelles celui-ci est ramené à sa part la plus sombre.

On doit aussitôt observer que, dans aucun des cas mentionné à l'instant, n'apparaît une dissolution pure et simple de l'ordre ancien. Il y a toujours un sujet, une expérience de soi qui sous-tend la formation des opinions. Mais ce sujet est devenu, plus encore que par le passé, un sujet traversé par les tensions et les ambivalences de la période post-industrielle. Au moment même où la représentation parlementaire cherche à asseoir sa légitimité dans un contexte post-national, elle se heurte à cette disjonction interne à l'expérience. Sa fonction ne peut donc être assimilée à une simple fondation. Faute de pouvoir relayer cette disjonction, elle invente un sujet qui, en pratique, est invisibilisé. En ramenant l'expérience à la figure homogénéisante de l'opinion, en cherchant coûte que coûte à fonder sa légitimité sur l'idée d'une unité d'action, elle interdit la mise à jour de ce qui, précisément, apparaît comme une nouvelle modalité d'existence du sujet dans la période post-industrielle, à savoir son ambivalence, voire son incohérence. Elle n'efface pas le sujet mais l'investit sous une forme tronquée – elle le « dé-figure ».

« Dé-figurer », tel est l'un des mots qui ouvre *l'Emile* :

Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses : tout dégénère entre les mains de l'homme. [...] Il bouleverse tout, il défigure tout : il aime la difformité, les monstres. [...] Dans l'état où sont désormais les choses, un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres serait le plus défiguré de tous. Les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales dans lesquelles nous nous trouvons submergés, étoufferaient en lui la nature et ne mettraient rien à sa place. Elle y serait comme un

(des dynamiques transnationales existent, sur le plan économique ou culturel par exemple, mais sans véritable contrôle politique).

⁴ C'est lorsque ce sens moral est inhibé, notamment sous la contrainte de l'obligation à « mal travailler », que la souffrance psychique se déploie (Dejours, 2009a).

arbrisseau que le hasard fait naître au milieu d'un chemin et que les passants font bientôt périr en le heurtant de toutes parts et le pliant en tous sens (Rousseau, 1969 [1762], p. 81).

Bien sûr, Rousseau voit là la marque de la société : c'est elle qui substitue « l'amour propre » à « l'amour de soi » et privilégie ainsi « la difformité, les monstres ». A contrario, l'affirmation de la volonté générale par l'entremise de la loi démocratique est censée recréer les conditions d'un monde humain, d'une humanité non défigurée. Construisant ce deuxième moment par opposition au premier, l'auteur du *Contrat social* ne peut voir ce qui fait problème dans cette opération même. Au-delà des difficultés argumentatives posées par l'allusion à un état pré-social – que la philosophie sociale et la sociologie vont largement déconstruire, sans toujours parvenir à des conclusions cohérentes –, il n'a nullement connaissance des mutations engendrées par la révolution industrielle et, en particulier, des difficultés de la représentation parlementaire à prendre en charge la « question sociale » (Rosanvallon, 2004 ; Donzelot, 1984).

Il faut donc rendre compte du moment au cours duquel le gouvernement représentatif va devenir cette institution problématique pour la théorie politique elle-même. On en trouve les prémisses chez le jeune Marx, spécialement dans sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843) :

[Si] la société civile est société politique réelle (...), il est absurde d'exprimer une revendication qui découle uniquement de l'image qu'on se fait de l'Etat politique comme existence séparée de la société civile, qui est issue de l'image théologique de l'Etat politique. Dans ces conditions, la signification du pouvoir législatif comme pouvoir représentatif disparaît complètement. Le pouvoir législatif est ici représentation, au sens où chaque fonction est représentative ; ainsi, par exemple, le cordonnier qui satisfait un besoin social est mon représentant ; ainsi, toute activité sociale déterminée représente, en tant qu'activité générique, (...) une détermination de ma propre nature ; ainsi tout homme est le représentant d'autrui (Marx, 1982 [1843], p. 1008)⁵.

Ce texte précède d'un an la publication des *Manuscrits de 1844*, au cours desquels Marx va proposer une définition de l'homme comme « être générique » – dont la « socialité » et la « sensibilité » sont les deux faces constitutives –, avant d'identifier la source du problème de la modernité libérale : le « travail aliéné ». A ses yeux, la représentation parlementaire est l'institution d'une séparation, qui rend impossible la diffusion de l'intérêt général dans la société. Pourquoi ? Parce que le souci de l'intérêt général ayant été pratiquement confié à d'autres, il n'a plus à être convoqué dans l'organisation des relations sociales, qui sont alors soumises au règne de « l'intérêt privé asocial ». De plus, ce dispositif revient à priver l'espace public d'une analyse concrète de la condition humaine, puisqu'il s'agit de substituer le « citoyen » (que Marx identifie à un sujet politique abstrait) à « l'homme » (qu'il nomme « être générique »). La voie est alors ouverte pour que la violence propre aux rapports sociaux capitalistes soit invisibilisée – ce qui est le gage de sa reproduction⁶.

Certes, deux siècles d'histoire politique ont permis d'inscrire le pluralisme constitutionnel au fronton des acquis démocratiques, et de faire de la représentation l'une des bases institutionnelles de la modernité politique (Pitkin, 1967 ; Manin, 1996). Mais la désaffection croissante des citoyens pour les rendez-vous électoraux, associée aux luttes stratégiques qui

⁵ Et plus loin : « Exiger la réforme du suffrage, c'est donc exiger, à l'intérieur de l'Etat politique abstrait, la dissolution de celui-ci, mais aussi celle de la société civile » (*ibid*, p. 1010).

⁶ De façon générale, les institutions de la modernité libérale (le gouvernement représentatif, mais aussi le droit constitutionnel et l'administration bureaucratique) sont renvoyées à une conception théologique du politique, qui conduit à projeter dans le « ciel des idées » les difficultés du temps présent. Leur éloignement vis-à-vis de la réalité concrète constitue, pour Marx, le meilleur moyen pour que les comportements sociaux « réels » soient guidés par l'égoïsme, et pour que la violence qui en résulte soit sous-estimée, voire déniée.

entourent des compétitions électorales souvent très virulentes, obligent à s'interroger sur les limites de cette architecture institutionnelle.

Deux voies dominant actuellement le débat à ce propos. D'un côté, Pierre Rosanvallon analyse le déficit de légitimité qui entoure l'avènement du gouvernement représentatif dans la modernité politique. Soulignant combien la façon qu'a eue le modèle jacobin d'abolir les corps intermédiaires s'est accompagnée d'une « conception glacée de la totalité » (Rosanvallon, 2004, p. 41), il montre – là aussi Rousseau sert de référence – à quel point il importe de compléter le contrat social par un « contrat sentimental », où se mêlent fêtes populaires, moments de convivialité, sociabilités de proximité, bref « une économie d'ensemble des liens et des affects » (*ibid.*) sans laquelle l'expérience démocratique se viderait de sa substance. Dans un ouvrage plus récent, il rend compte de la perte de centralité de l'opération électorale, qui mêlait antérieurement « principe de justification » et « technique de décision » (Rosanvallon, 2008, p. 10). Attentif aux conditions d'un décentrement des démocraties, trop éloignées de leur base, il souligne l'émergence de trois nouvelles figures de la « généralité sociale » : « la légitimité d'impartialité, la légitimité de réflexivité et la légitimité de proximité » (*ibid.*, p. 18). La corporéité est ici convoquée comme soutien à une demande de particularité.

Dans un autre registre, Giorgio Agamben appréhende « l'état d'exception », cette zone crise entre démocratie et absolutisme, sous la figure de la « vie nue », à savoir une vie « qui est absolument exposée à celui qui lui donne la mort, objet d'une violence qui excède la sphère du droit et du sacrifice, [...] une vie à qui l'on peut donner la mort de façon licite » (Bialokowsky, 2008, p. 153). Cette fois, l'institution parlementaire est ce que « l'état d'exception » va constamment chercher à délégitimer à travers des « lois ou des tribunaux d'exception »... Mais l'histoire montre que c'est l'institution parlementaire elle-même qui est le plus souvent convoquée pour soutenir – voire initier – cette dérive. Cette structure paradoxale du gouvernement représentatif produit une figure cardinale du sujet politique, qui est un sujet menacé dans son existence même. La corporéité est associée à la vie dans sa nudité : elle décrit une subjectivité privée des supports institutionnels lui permettant de se soustraire à la verticalité du pouvoir.

Notre analyse se situe à mi-chemin entre ces deux schèmes interprétatifs. Il y a bien aujourd'hui un déficit de légitimité qui touche aux fondements de ce que Rosanvallon désigne sous le registre de la « généralité », mais ce déficit ne peut simplement être « compensé » par une opération de décentrement. Une telle grille de lecture tend à passer sous silence les conditions dans lesquels les citoyens font l'expérience de la distance et de la proximité, autrement dit la façon qu'ils ont d'affronter subjectivement la séparation de l'ordre politique et de la réalité sociale. A l'inverse, l'identification du sujet à la vie nue conduit à ne penser l'expérience démocratique qu'à partir de ses modalités d'exclusion, sans voir que la frontière entre inclusion et exclusion se joue également en-deçà de l'état d'exception, selon les modalités qui structurent la relation entre citoyens et sphère publique.

Voilà pourquoi il nous paraît plus adéquat de nous arrêter sur le problème de cette relation elle-même et de la décrire sous la forme d'une « figure » inachevée, déformée ou déformante. Appliquée à la représentation parlementaire, la notion de « défiguration » montre combien il s'agit là d'une institution productrice de l'ordre politique, mais aussi combien cette production assigne le sujet en un « lieu » constitutif de la modernité libérale : le privilège donné à une représentation abstraite de la réalité sur l'analyse des conditions matérielles, processus par lequel le sujet politique est produit et se produit comme sujet assujéti. Il ne s'agit pas pour autant d'imaginer un sujet pré-politique qui existerait antérieurement à

l'institution représentative. Comme chez Butler, on avancera que le sujet politique existe comme effet du pouvoir, par intériorisation et résistance vis-à-vis des normes dominantes de l'espace public (Butler, 2002). Reprenant ce que dit Agamben à propos de la vie nue, on ajoutera : « Il n'y pas, d'abord, la vie comme donnée biologique naturelle et l'anomie comme état de nature, et, ensuite, leur implication dans le droit par l'état d'exception » (Agamben, 2003, p. 147). Cette opération est à entendre comme le produit de la biopolitique, dispositif de co-production des systèmes et des formes de vie.

Dans ce contexte, la référence à la corporéité ne doit pas être comprise comme le support d'une proximité perdue ou d'une exclusion possible, mais comme l'indice d'un problème spécifiquement politique : celui des conditions dans lesquelles le citoyen-sujet peut encore faire valoir les composantes de son expérience comme fondement de son être politique, étant entendu que l'impossibilité d'établir une articulation entre ces différentes composantes lui interdirait d'accéder à une normativité de portée générale, une normativité capable de rivaliser avec celles de la bureaucratie ou de l'argent. Par elle-même, la représentation parlementaire échoue à soutenir un tel projet : en substituant la catégorie homogénéisante de l'opinion aux ambivalences qui traversent notre condition corporelle, elle superpose les plans d'action sans permettre au citoyen-sujet de constituer cette ambivalence comme objet de la délibération publique et, par ce biais, de disposer de supports institutionnels lui permettant d'articuler les composantes hétérogènes de son expérience. D'où deux questions : la participation peut-elle surmonter cette difficulté ? Et peut-elle le faire seule ?

POLITISATION DE L'ORDINAIRE OU « RE-FIGURATION » DU POLITIQUE ?

Dans une telle perspective, il importe d'interroger sur la façon dont les pratiques de démocratie participative sont ou non susceptibles de contribuer à une modification de cet ordonnancement général de la vie politique. A première vue, cela pourrait revenir à s'interroger sur la façon dont la participation est ou non susceptible de combler le fossé qui existe entre le « citoyen abstrait » et « l'homme concret », pour reprendre une analytique marxienne (Balibar, Luperini et Tosel, 1979). Toutefois, si l'on considère que cette opposition demeure habitée par le rêve d'une unité téléologique, la question semble plutôt de savoir si l'on peut repenser la question de la participation à partir de ce qu'implique la proposition faite par Etienne Balibar de définir les membres d'une communauté politique comme les pivots de la vie démocratique, tendus entre des exigences contradictoires (Balibar, 2011a).

Dire que nous faisons corporellement, phénoménologiquement, l'expérience de l'ambivalence – et que, faute de supports politiques adéquats, une telle situation peut conduire à une fragmentation continue des formes de vie⁷ – suppose en effet d'interroger la capacité

⁷ La question de la fragmentation n'est pas nouvelle. Depuis la fin du XIX^e siècle, elle hante les analystes critiques de la modernité, celle de Dilthey en particulier. Pour nombre d'écrivains de cette génération, la fragmentation impliquait le sentiment d'une vie n'ayant plus les moyens de maîtriser son propre destin, une vie ballottée par les exigences de la vie moderne, incapable d'assurer une continuité de significations à la diversité des rôles sociaux que ces exigences impliquent. Si la fragmentation n'est pas nouvelle, ses conditions d'expression ont évolué : elle affecte moins la diversification des rôles que la façon dont la subjectivité est à son tour écartelée entre des polarités contradictoires, où se mêlent l'affirmation de soi et le repli sur soi. De plus, le contexte politique a changé : avec l'épuisement de la métaphore du corps politique, est en jeu la disparition d'un régime de croyance ayant permis de faire reposer l'architecture institutionnelle des démocraties représentatives sur la reconstruction rhétorique et symbolique d'une continuité d'expérience. Celle-ci apparaît alors comme le fruit d'un travail de reconstruction, contre la réduction du sujet à l'opinion mais aussi contre les fractures qui, désormais, caractérisent notre condition corporelle.

des institutions démocratiques à apporter des réponses à un tel défi. Souligner que ceci doit désormais s'opérer sans le recours à la métaphore englobante du « corps politique », et dans un contexte où les signalements du corps sont devenus extrêmement ambigus, pour ne pas dire contradictoires, invite néanmoins à la prudence : rien ne serait plus trompeur que la thèse consistant à avancer qu'une simple exhibition du citoyen-sujet dans les arènes de participation suffirait à répondre au problème. On ne sous-estimera pas, pour autant, les significations possibles de cette exhibition : comme le rappellent Mathieu Berger et Julien Charles dans l'introduction de ce numéro, celle-ci permet aussi de mesurer les « félicités » et les « infélicités » contenues dans la promesse d'un pouvoir décentré.

Dans un ouvrage fort suggestif, Mathieu Berger et Carole Gayet-Viaud cherchent à repérer les traces du politique dans l'expérience quotidienne de la civilité, en s'attachant à rendre compte des « implicites de l'expérience » (Berger et Gayet-Viaud, 2011, p. 14). La notion d'expérience occupe une place centrale dans leur réflexion : « Comme le suggère Lefort, toute pensée du politique se tient dans la “dépendance de l'expérience que nous faisons, ici et maintenant, de notre mode d'existence politique” » (*ibid.*, p. 11). Et plus loin : « La politeia désigne cette constitution de repères d'expérience qui fait tenir ensemble une communauté politique » (*ibid.*, p. 17). A leurs yeux, cette démarche permet de sortir d'une conception topographique de la politique, qui limiterait celle-ci à telle ou telle activité, telle ou telle institution.

Sans être éludée, la question des frontières du politique est réinscrite dans l'espace des mondes vécus, sans se confiner pour autant à l'apologie de la particularité : « L'expérience, aussi singulière soit-elle, est toujours déjà pétrie de généralité. Elle est traversée par des configurations d'actions, de récits, d'objets, d'institutions, de plus ou moins grande ampleur, de plus ou moins longue durée, qu'elle porte, dont elle est un aspect, et qu'elle contribue à façonner » (*ibid.*, p. 15). Cela n'implique pas l'abandon d'un horizon normatif, mais cela permet de repenser l'articulation « des compétences sociales aux exigences politiques » (*ibid.*, p. 20-21). Ils complètent : « L'environnement empirique des sciences sociales ne les condamne pas à renoncer à tout écart entre être et devoir-être. Elle ne les conduit pas non plus à niveler la totalité de ce qui existe sur un “social” voué à son auto-reproduction. Elle se donne pour objectif de comprendre les formes de vie collective, qui, pour être constitutivement sociales, ne se laissent pas pour autant déduire d'un état du rapport de force dans la société, ni des statuts sociaux des protagonistes d'une situation » (*ibid.*, p. 20-21).

Dans cette perspective, une première approche de la participation consiste moins à structurer des espaces de prises de parole qu'à reconnaître la dimension politique de la vie sociale ordinaire. L'entrée dans l'arène participative supposerait alors la mise à jour des conditions d'énonciation de ces récits, interactions et difficultés du quotidien. Toutefois, comme le montre Mathieu Berger lui-même (2011), cette dynamique se heurte à ce qui constitue le propre de la participation comme dispositif institué, à savoir le tracé d'une frontière susceptible d'exclure ceux dont les comportements ou les récits s'avèrent contraire à l'idéal normatif alors mobilisé. Quel est cet idéal ? Celui consistant à fournir des « compétences d'expertise » ou des « compétences d'avis » sur les éléments que les dispositifs électifs ne parviennent pas à maîtriser⁸. Mais lorsque l'utilisation de ces compétences se heurte à l'étrangeté d'une gestuelle ou à la maladresse d'un récit, la participation agit comme une procédure d'exclusion : elle relègue à l'arrière-plan ceux dont le comportement dérange.

Partie de la volonté de restituer à l'expérience politique la place qui lui revient, la participation semble alors prisonnière de son propre projet. Une première réponse consisterait

⁸ Ces termes sont les nôtres.

à y renoncer, pour en revenir à la légitimité exclusive du gouvernement représentatif. Il nous semble au contraire que la dynamique participative gagne à être approfondie, à condition de s'interroger davantage sur l'horizon émancipatoire d'une politique de la participation. Comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, cela revient à compléter le projet d'une politisation de la vie ordinaire par celle, normativement contraignante, d'une contribution aux possibilités de « re-figuration » du politique. Qu'implique une telle orientation ?

D'abord une autre définition de la compétence que celle qui vient d'être mentionnée : une définition inspirée de la sociologie pragmatique (Nachi, 2006), mais aussi des travaux de la psycho-dynamique du travail (Dejours, 2009a, 2009b) et de la sociologie critique des émotions (Hochschild, 2012). Ce qui peut et doit être attendu, ce n'est pas tant une compétence d'avis, que la mise à jour d'une « intelligence pratique » ou d'un « travail émotionnel », capable de faire apparaître les conditions d'exercice du citoyen en tant que sujet politique. Dans cette perspective, la gestuelle ou le récit – y compris ceux qui dénotent – peuvent acquérir une portée symbolique toute particulière, en soulignant l'existence d'une continuité possible entre compétence technique et rapport au monde, y compris ou surtout lorsque cette articulation est publiquement exhibée comme problématique.

Dans un débat ancien, Annie Borzeix et Danièle Kergoat mettaient en avant le clair-obscur de la participation : elles soulignaient le risque d'une récupération des « ficelles de métier » par les cadres et dirigeants, privant alors les ouvriers de l'un des supports essentiels de leur identité professionnelle (Borzeix, Kergoat, 1988). D'où une seconde implication pour le propos qui nous occupe : celle d'un renforcement de la sélectivité des objets de la participation et des participants eux-mêmes. La pratique participative n'a en effet pas grand sens si elle ne s'appuie pas, antérieurement à sa mise en œuvre, sur une lecture préalable des conditions d'exercice de la subjectivité politique. Comme nous l'avons souligné ici, ceci ne renvoie nullement à un simple refoulement du corps, mais à l'expérience inédite d'une ambivalence et d'une fragmentation. Que signifie ce terme pour les personnes elles-mêmes ? En quoi l'abus mémoriel ou l'oubli d'un traumatisme collectif, la perpétuation de pratiques différentialistes ou les difficultés de résister aux stéréotypes sexués alimentent-ils un sujet ambivalent, diffracté, incapable d'articuler les composantes de sa propre expérience ?

La participation ne peut prétendre donner un avis sur tout. Plutôt que de céder au mirage du peuple réuni en assemblée, il importe de s'interroger sur les protagonistes à qui elle est destinée. Un travail préalable doit donc être mené, qui consisterait – par le biais de l'enquête ethnographique par exemple –, à identifier ceux dont l'expérience serait particulièrement évocatrice et dont l'exhibition dans le débat public permettrait de construire ces questions en objet de la discussion publique⁹.

Si la « dé-figuration » est le geste par lequel les institutions de la vie démocratique abandonnent le sujet à sa propre dérive, tout en surimposant à cet état de fait une représentation abstraite de la réalité, la participation ne peut avoir pour seul horizon de

⁹ Ainsi, faire participer des citoyens à des Contrats de quartier (Ville de Bruxelles) ne devrait pas se limiter à l'expression de points de vue sur la disposition technique ou esthétique d'un espace urbain. Elle devrait porter sur la mise à jour d'un vécu individuel et collectif des lieux publics où s'exprimeraient, de façon indissociable, des attentes techniques et des modalités d'expression de la vie sociale. Dans le cas qui nous occupe, une telle démarche devrait également être indexée à une analyse des épreuves au cours desquels la communauté de quartier ou de voisinage serait aux prises avec les tendances différentialistes ou les stéréotypes sexués qui la traversent. L'enjeu de la participation deviendrait alors de travailler à partir de ces épreuves de la fragmentation, en examinant dans quelle mesure il serait possible d'équiper les citoyens pour les surmonter pratiquement. L'espace urbain pourrait alors réapparaître comme la « scène », voire le « théâtre », de ce travail. Sur la notion d'« épreuve », voir (Martucelli, 2006).

produire un complément fonctionnel aux déficits constatés : elle doit se donner comme objectif de contribuer à la fabrique d'une citoyenneté concrète, autrement dit de réfléchir aux conditions permettant de répondre aux questions évoquées à l'instant. Loin de souscrire à une simple apologie du particulier, une telle approche situe l'obligation de montée en généralité dans ces manières de recoudre, de retisser le lien. Non seulement le lien social (intersubjectif), mais le lien avec soi-même (intrasubjectif), condition pour que l'expérience politique échappe à sa propre dissociation et soit susceptible d'acquérir une *potentia*, une puissance d'actualisation et de capacitation sur laquelle fonder des transformations sociales effectives.

LA FONCTION CRITIQUE DE L'ART, AUTRE SCENE DE LA THEATRALITE POLITIQUE

Participation et émancipation...

A bien y regarder, cette manière de reformuler les enjeux normatifs d'une politique de la participation est assez proche de celle qu'évoque Nancy Fraser dans sa critique de l'espace public chez Jürgen Habermas, en se situant dans une perspective de genre (Fraser, 2012b). Parallèlement, on doit constater que les dispositifs participatifs ne parviennent pas à se défaire des mécanismes d'exclusion qui caractérisent toute rationalité politique. Dans les cas évoqués, on voit que la projection de normes de comportement par les protagonistes des dispositifs participatifs fonctionne exactement comme le prévoit J. Butler, lorsqu'elle évoque le pouvoir des normes. Celles-ci définissent par avance les modalités d'une participation conforme, dans ses gestes, ses usages langagiers ou ses contenus (Butler, 2012, 2006). On peut donc défendre la thèse selon laquelle l'enjeu d'une « re-figuration » du politique ne peut se limiter au seul théâtre de la participation. D'autres voies complémentaires peuvent être mobilisées pour cela. Sans proposer ici une analyse exhaustive, nous voudrions évoquer la contribution spécifique de l'activité artistique ou, plus exactement, d'une critique artistique de la politique¹⁰.

Une politique esthétique ?

« L'absolue liberté en art, qui demeure liberté dans un domaine particulier, entre en contradiction avec l'état permanent de non-liberté dans la totalité » (Adorno, 1989, p. 15). Sans doute Jacques Rancière n'écrit-il pas directement contre cette sentence d'Adorno – pour qui l'existence même de l'art est mis en suspens par la marche en avant de la modernité –, mais son projet d'un « partage du sensible » vise à cerner les significations politiques qui peuvent encore être attachées à l'activité artistique, à l'heure d'une crise généralisée du sens commun :

Dans la notion de « partage du sensible », on peut d'abord entendre la constitution d'un monde sensible commun, d'un habitat commun, par le tressage d'une pluralité d'activités humaines. Mais l'idée de « partage du sensible » implique quelque chose de plus. Un monde « commun » n'est jamais simplement l'ethos, le séjour commun, qui résulte de la sédimentation d'un certain nombre d'actes entrelacés. Il est toujours une distribution polémique des manières d'être et des « occupations » dans un espace de possibles. C'est à partir de là que l'on peut poser la question du rapport entre l'« ordinarité » du travail et l'« exception » artistique (Rancière, 2000, p. 66-67).

Rapprocher le commun non d'une affirmation volontariste mais d'une modalité d'existence,

¹⁰ D'autres perspectives mériteraient d'être creusées dans le cadre d'une recherche ultérieure, notamment le rôle des mouvements sociaux comme articulation collective entre rationalité et émotions. Sur le sujet voir (Pleyers, 2010). Pour une analyse des mouvements sociaux comme expression publique de formes de vie, notamment de formes de vie populaires, voir (Múnera Ruiz, 1997, 2013).

où se donnent à voir des « régimes d'intensité sensible », engage une redéfinition d'ensemble de la catégorie politique (Rancière, *ibid.*, p. 62). Il s'agit de se situer en-deçà de la stratification imposée par une philosophie politique actionnaliste, qui verrait le politique comme le lieu exclusif de l'« agir commun » (Arendt) ou de la « volonté générale » (Rousseau). Même si ces deux auteurs ne peuvent servir d'alibi au décisionisme – le privilège donné à la décision politique sur les valeurs et les institutions – J. Rancière montre qu'un tel actionnalisme demeure prisonnier d'une césure interne à la rationalité, dans lequel la constitution du monde commun supposerait la superposition d'une couche de signification aux significations existantes.

L'important serait, à l'inverse, de cerner au plus près les conditions de possibilité du politique, afin de permettre aux membres de la communauté politique d'accéder au rang de citoyen et de sujet¹¹. Or qu'est-ce que le monde sinon un monde « d'occupations », qui mêle « des rapports entre des modes de l'être, des modes du faire et des modes du dire, [un monde qui définit] des variations d'intensités sensibles, de perceptions, de capacités du corps » (Rancière, *ibid.*, p. 63) ? L'enjeu propre au champ politique se situerait dans sa capacité non à formuler un ethos spécifique mais à produire un retournement, afin de permettre à l'expérience que les citoyens-sujets font du politique d'apparaître sur la scène publique, d'être constituée comme l'enjeu même de la délibération¹². C'est ici qu'apparaît l'esthétique de la politique ou la fonction politique de l'art. « Il y a, à la base de la politique, une “esthétique” qui n'a rien à voir avec cette “esthétisation de la politique” propre à “l'âge des masses” dont parle Benjamin » (Rancière, *ibid.*, p. 13). Cette fonction est un régime phénoménologique, qui vient « brouiller les fonctions de la production, de la reproduction et de la soumission » (Rancière, *ibid.*, p. 63). Introduisant à la « ruine du système de représentation »¹³, elle ouvre sur une figuration « mythologique » ou « fantasmagorique » de la réalité :

Le régime esthétique des arts, c'est d'abord la ruine du système de la représentation, c'est-à-dire d'un système où la dignité des sujets commandait celle des genres de la représentation (tragédie pour les nobles, comédie pour les gens de peu, etc.). [...] C'est de cela que l'histoire savante hérite. Mais elle entend séparer la condition de son nouvel objet (la vie des anonymes) de son origine littéraire et de la politique de la littérature dans laquelle elle s'inscrit. Ce qu'elle laisse tomber – et que le cinéma et la photo reprennent –, c'est cette logique que laisse apparaître la tradition romanesque, de Balzac à Proust et au surréalisme, cette pensée du vrai dont Marx, Freud, Benjamin et la tradition de la « pensée critique » ont hérité : l'ordinaire devient beau comme la trace du vrai. Et il devient trace du vrai si on l'arrache à son évidence pour en faire un hiéroglyphe, une figure mythologique ou fantasmagorique. Cette dimension fantasmagorique du vrai, qui appartient au régime esthétique des arts, a joué à un rôle essentiel dans la constitution du paradigme critique des sciences humaines et sociales » (Rancière, *ibid.*, p. 53, souligné par nous).

L'art apparaît donc comme un travail, qui entend relier symboliquement ce que la hiérarchie savante a séparé, à savoir la « vie des anonymes » (désormais traitée en objet de connaissance) et leur « origine littéraire » (ce régime « d'intensité sensible » qui porte la marque d'une expérience irréductible à cette objectivation). L'art, en ce sens, ne serait pas un acte de pensée mais une *praxis*, capable à reformuler ce que les sciences sociales ont également essayé de faire valoir : la critique d'un certain mode de constitution du pouvoir politique, fondé sur la séparation du « commun » et de l'« occupation », de la « politique » et

¹¹ On ajoutera que cette question n'est pas neutre pour Rancière, dans la mesure où, à la différence d'Arendt, il s'agit de penser la continuité phénoménologique entre le travail et l'art. Sur le sujet, voir (Rancière, 1997).

¹² Ceci rejoint directement ce qu'Arlette Farge énonçait au début de cet article.

¹³ Si le terme est à entendre ici dans son acception esthétique, et non politique, cela n'éloigne nullement la démonstration de J. Rancière du propos qui est le nôtre ici.

de la « littérature »¹⁴. C'est à cet endroit nodal du champ politique que l'activité artistique acquiert sa signification la plus originale : celle consistant à situer le lieu d'une « re-figuration » du politique dans les activités ordinaires, tout en investissant celles-ci d'un fort contenu symbolique (« mythologique » ou « fantasmagorique », selon les mots de Rancière).

Dans un numéro spécial de la revue *Emulations*, Delphine Masset part de considérations analogues. A première vue, l'art ne fait qu'ajouter au règne des égos, « sans que jamais ne soit mis en résonnance les différents points de vue. [...] C'est pourquoi il nous faire preuve d'une vigilance accrue vis-à-vis de l'art contemporain et des autres mythes fondateurs d'un *dêmos* anticipé : il n'est pas d'art ou de modèle de participation politique qui ne soient affranchis du risque de servir des intérêts particuliers » (Masset, 2011, p. 10-11). Le cynisme voudrait que l'on se défie de l'art au motif qu'il n'a pas su protéger la société du mouvement d'industrialisation et de marchandisation qui caractérise la modernité. Or il ne s'agit nullement d'en appeler à l'on ne sait quelle « mythologie » de l'art, mais de souligner sa contribution spécifique à une « re-figuration » du politique dans la modernité libérale. Sur ce terrain, l'art fait montre d'une spécificité à bien des égards irremplaçable. Il désigne un régime de compétences qui articule entre elle les différentes modalités de l'expérience et en dévoilent une part essentielle : la dimension non savante de l'expérience politique¹⁵.

Aux sources de la critique artistique : regarder sans voir...

Une telle approche se heurte néanmoins à deux types de critique. Pour être classique, la première n'en est pas moins décisive : issue de la sociologie de l'art et des activités culturelles, elle pose le problème des conditions pratiques d'accès aux activités artistiques, mais aussi de réalisation et de valorisation de ces activités. Comme le rappelle Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1998), la pratique artistique est indissociable de la constitution d'un champ, ainsi que des positions spécifiques que l'artiste est amené à y occuper. La force d'un « génie » est de parvenir à y occuper une place à la fois originale et... communément admise par les artistes. Ce qui valait pour Flaubert vaut davantage encore pour Manet (Bourdieu, 2013) : l'œuvre d'art – la « valeur » qu'elle acquiert auprès du public et des professionnels du marché, qui lui confère précisément le statut d'« œuvre » – est indissociable du jeu des déterminations qui la situe dans un espace précis de pratiques artistiques. Donné matériel, elle est simultanément une production culturelle. A l'opposé de la figure prométhéenne du créateur, l'artiste apparaît alors comme le sujet d'une œuvre, par un jeu subtil d'acceptations ou de résistances vis-à-vis des déterminations qui fondent sa pratique.

Une telle lecture invite non seulement à désidéologiser le régime esthétique de la politique, mais à situer le problème de la critique artistique dans le mode de constitution du champ artistique lui-même. Le rapport entre dominants et dominés en constitue un aspect important, mais non exclusif : c'est plus largement la question du statut que les acteurs dominants du champ culturel accordent à la critique du pouvoir, ou au contraire à sa reproduction, qui semble une

¹⁴ Dans les termes qui sont les nôtres, cette séparation est précisément à l'origine de ce que nous nommons « dé-figuration », à savoir l'impossibilité pour les sujets politiques de ré-articuler ce que la modernité libérale a séparé, tout en occultant le processus de cette séparation. La dimension esthétique de la politique permet de souligner combien cette notion s'étaye sur un dispositif symbolique, dont l'activité artistique est la transcription matérielle.

¹⁵ Parmi les contributions de ce numéro, on soulignera l'intérêt du travail mené par les jeunes chercheurs concernant la portée des expériences artistiques dans des pays où sévissent des régimes politiques autoritaires : Iran (Liliane Anjo, 2011) et Gabon (Alice Aterianus-Owanga, 2011). On lira aussi avec attention le travail mené par Alice Laguarda, qui relate des expériences artistiques menées avec des exclus « invitant le public à construire un usage actif et critique de l'espace public. L'idée d'une résistance apparaît, contre les logiques de séparation, par l'élaboration de gestes de "profanation" » (Laguarda, 2011, p. 69).

dimension structurante. Le problème d'une telle lecture est cependant de sous-estimer l'activité de « l'artiste en tant que travailleur » (Menger, 2003). Cette activité ne se limite pas à des déterminations culturelles : elle est également régie par des normes d'emploi spécifiques, à commencer par la norme de « l'intermittence » qui oscille constamment entre risque de précarité et condition de la création. Centrée sur l'analyse des positions internes à un univers de pratiques, l'analyse de P. Bourdieu risque, simultanément, d'occulter la question des supports de l'activité artistique, à commencer par le type de réalité sociale dont celle-ci entend redéployer les significations. C'est un point qui fait également défaut chez Rancière : l'idée d'un « partage du sensible » présuppose d'abord l'existence d'une « matérialité sensible », comme un socle sur lequel le politique devrait pouvoir s'appuyer pour reprendre sens. Mais que se passe-t-il lorsque cette matérialité fait défaut, comme dans les cas d'extrême violence ?

Dans une interview visant à restituer sa trajectoire artistique, Juan-Manuel Echavarria, un artiste colombien dont la pratique est dédiée à la déconstruction de la violence qui sévit dans son pays, fait allusion à ses faits obscurs qui peuplent son enfance, celui des « coupes de fleurs » (*cortes de florero*) : « Il s'agissait de couper la tête et les extrémités de la victime, puis d'introduire les bras et une partie des jambes dans le torse, de façon à ce que le torse devienne une vase. Des noms comme « corte de florero » semblent avoir été donnés par les paysans eux-mêmes. Je devais entendre cela à la radio car, dans mon enfance, il n'y avait pas de télévision » (Echavarria, 2012, p. 8). Dans de telles situations, la « dé-figuration » prend une forme radicale, qui est celui du démembrement des corps et de leur réécriture symbolique par le travestissement des organes¹⁶. Or ajoute-t-il, face à cela, l'enjeu de l'art n'est pas de voir mais de regarder sans voir ou, plus précisément, sans être pétrifié par la vision de l'objet :

J'aimerais insister sur cette idée qu'à travers l'art, nous pouvons regarder ou faire face à l'horreur. Pensons à Goya : dans un des œuvres de la série *Los desastres de la guerra*, il nous montre un massacre de civils et écrit au-dessous : « No se puede mirar ». Goya nous dirait-il par-là que ce qu'il est interdit de regarder de face... peut être regardé à travers l'art ? Ainsi, je peux observer sans être pétrifié l'œuvre du français Jacques Callot, *Les misères et les malheurs de la guerre*, réalisée en 1633. De même ici, avec une peinture en noir et blanc faite par l'un des ex-combattants. En 2009, cet homme a peint la torture d'un homme pendu à un arbre. Toutes ces images me confrontent à l'horreur, mais elles me permettent en même temps de regarder l'horreur [sans être pétrifié], d'être interpellé, de réfléchir (Echavarria, *ibid.*, p. 10).

Ce travail de l'artiste face à la violence et, plus largement, cette mise en scène artistique de la violence propre au politique ont d'autant plus de portée qu'ils se déroulent dans un pays, la Colombie, marqué par la conjonction inédite d'une normativité démocratique et d'une violence structurelle¹⁷. Ce qui est en jeu est bien « d'être interpellé, de réfléchir », autrement dit de continuer à penser dans et par l'expression artistique. Nous sommes ici au plus loin d'une sorte d'apologie de l'expressivisme qui caractériserait les pratiques artistiques dans la démocratie.

Il importe en revanche de comprendre la place qu'occupe ce rapport « voir/non-voir » dans la trajectoire artistique de l'œuvre. Ce rapport est indissociable d'une relance de la pluralité

¹⁶ Ce que G. Agamben nomme « la vie nue » peut être réinterprété comme une situation extrême de l'expérience politique, dans lequel la « dé-figuration » atteint un point de non-retour, c'est-à-dire rend impossible toute activité de « re-figuration ». Ce point de non-retour est moins le signe de « l'Etat d'exception » que celui d'une guerre sans fin, regroupant les situations de violences de masse en régime autoritaire ou démocratique, aussi bien que des phénomènes totalitaires définis comme « états de guerre contre la société ». Dans une veine hobbesienne, la guerre sans fin apparaît simultanément comme la forme ultime de la politique et le moment de son annulation.

¹⁷ Le conflit armé, mais aussi les nombreuses pratiques de violence sur lesquelles il trouve les conditions de sa reproduction.

sensorielle par laquelle le travail artistique produit son effet¹⁸. Face à l'extrême violence, l'art a pour fonction de sortir du solipsisme de la vision, comme seul véhicule du « partage du sensible ». Car ce partage peut toujours demeurer prisonnier d'une normativité qui ne dit pas son nom, celle qui soumet les pratiques artistiques à l'hégémonie d'une forme officielle. Une forme dénoncée naguère Guy Debord dans la « société du spectacle » (Debord, 1992) et qui a été récemment actualisée par Jure Georges Vujic, à travers la critique de « l'obsession occidentale pour la visibilité » (Vujic, 2012). S'il n'y prend garde, l'art peut aussi, face à la violence de masse, se transformer en simple représentation esthétisante de la violence : il accentuerait alors l'attrait pour ce qui est dénoncé et, loin de contribuer à une nouvelle figuration du politique, détruirait ses propres potentialités critiques. Si elle entend contribuer à une dynamique émancipatrice, l'activité artistique doit également nourrir une critique interne à l'activité esthétique, surtout quand celle-ci entend substituer à la scission de l'expérience et de l'opinion une modalité unique de compétence pratique¹⁹.

Alors que la globalisation a mis un terme, sans doute irrémédiable, à la métaphore du corps politique, notre condition sensible est désormais traversée par des ambivalences qui ont aboli la référence au corps comme simple énonciation d'une émancipation. Entre les enjeux mémoriels de l'extermination, la perpétuation du racisme et la reproduction des stéréotypes sexués, une nouvelle économie politique se dessine, qui suppose de penser sous un nouveau jour ce qu'Arlette Farge nommait « l'expérience politique des corps ». Fondement du *dêmos*, support de la souveraineté démocratique, cette expérience se diffracte de plus en plus, au risque d'ouvrir sur une fragmentation irrémédiable des formes de vie. Face à un tel défi, l'hégémonie du gouvernement représentatif apparaît comme notoirement problématique. Garante du pluralisme des opinions mais réduisant le sujet à une simple opinion, la représentation parlementaire induit une lecture tronquée de l'expérience, centrée sur l'idée de cohérence ou d'unité d'action – elle « dé-figure ». En contrepoint – et dans leurs limites mêmes –, une politique de la participation et une critique artistique du politique travaillent à une recomposition de ce que la modernité libérale a disjoint, dessinent les traits d'une « re-figuration » possible de la communauté politique. Dans l'ensemble, une telle dynamique cherche moins à produire des normes d'une bonne démocratie qu'à déchiffrer les conditions d'une communauté de sujets, sans laquelle la démocratie n'aurait elle-même aucune signification. Préalable à l'émergence d'une citoyenneté concrète à l'heure du monde global ?

¹⁸ Ce qui passe par l'enregistrement de chants *a cappella* composé par une communauté afro-colombienne à la suite d'un massacre, par une mise en récit des œuvres ou par un retour régulier sur les lieux ayant fait l'objet d'un travail artistique. Sur ce point, voir (Echavarría, 2012).

¹⁹ C'est un point, nous semble-t-il, que manque Yves Michaud dans sa critique « pessimiste » des arts visuels. Voir (Michaud, 2006).

Bibliographie

Adorno T.-W., 1989, *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck.

Agamben G., 2003, *Etat d'exception. Homo sacer*, Paris, Seuil.

Anjo L., 2011, « De la brèche créatrice à l'imaginaire libéré : l'art dramatique en Iran », in Masset D., (ed) 2011, *Emulations*, n°9, été, 2011, pp. 27-41.

Arnsperger C., 2005, *Critique de l'existence capitaliste : pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Cerf.

Aterianus-Owanga A., 2011, « Rap et démocratie dans le Gabon contemporain. Les stratégies musicales d'invention du politique », in Masset D., (ed) 2011, *Emulations*, n°9, été, 2011, pp. 43-55.

Balibar E., 2011a, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF.

- 2011b, « Aimances de Rousseau : sur *La Nouvelle Héloïse* comme traité des passions », in Balibar E., 2011a, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, pp. 155-181 ;

Balibar E., 2005 (eds), *Le racisme après les races*, Paris, PUF.

Balibar E., Luperini C., et Tosel A., 1979, *Marx et sa critique de la politique*, Paris, François Maspéro.

Balibar E., et Wallerstein I., 1998, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte.

Becker A., 2006, « Exterminations. Le corps et les camps », in Corbin A., Courtine J.-J., et Vigarello G., (dir.), *Histoire du corps. 3. Les mutations du regard. Le XXI^e siècle*, Paris, Seuil, pp. 321-339.

Berger M., 2011, « Micro-écologie de la résistance. Les appuis sensibles de la parole citoyenne dans une assemblée d'urbanisme participatif à Bruxelles », in Berger M., Cefaï D., et Gayet-Viaud C., 2011, *Du civile au politique. Ethnographies du vivre-ensemble*, Paris, Editions de l'EHESS.

Berger M., et Gayet-Viaud C., 2011, « Du politique comme chose au politique comme activité. Enquêter sur le devenir politique de l'expérience ordinaire », in Berger M., Cefaï D., et Gayet-Viaud C., 2011, *Du civile au politique. Ethnographies du vivre-ensemble*, Paris, Editions de l'EHESS.

Bialokowsky A., 2008, « Prácticas gubernamentales en la regulación de poblaciones extinguidas », in Cimarosa A., y Cattani A., (eds), *Producción de pobreza y desigualdad en América Latina*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Borzeix A., et Linhart D., 1988, « La participation : un clair-obscur », in *Sociologie du travail*, Paris, n°1.

Bourdieu P., 2013, *Manet : une révolution symbolique*, Paris, Seuil ;

- 1998, *Les règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.

- Butler J., 2012, *Défaire le genre*, Paris, Editions Amsterdam ;
- 2006, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte ;
 - 2002, *La vie psychique du pouvoir*, Paris, Léo Scheer.
- Corbin A., Courtine J.-J., et Vigarello G., (dir.) 2006, *Histoire du corps. 3. Les mutations du regard. Le XXI^e siècle*, Paris, Seuil, pp. 7-11.
- Courtine J.-J., 2006, « Introduction », in Corbin A., Courtine J.-J., et Vigarello G. (dir.), *Histoire du corps. 3. Les mutations du regard. Le XXI^e siècle*, Paris, Seuil, pp. 7-11.
- Crépon M., 2007, « La démocratie en défaut », in Crépon, M. et Stiegler B., 2007, *De la démocratie participative. Fondements et limites*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, pp. 23-57.
- Debord G., 1992. *La société du spectacle*, Paris, Gallimard.
- Dejours C., 2009a, *Travail vivant. 1. Sexualité et travail*, Paris, Payot ;
- 2009b, *Travail vivant. 2. Travail et émancipation*, Paris, Payot ;
 - 2003, *Le corps, d'abord*, Paris, Payot.
- de Nanteuil M., 2012, *La démocratie insensible. Economie et politique à l'épreuve du corps*, Toulouse, Erès, nouvelle édition, disponible sur Cairn.info : <http://www.cairn.info/la-democratie-insensible--9782749211145.htm>.
- Donzelot J., 1984, *L'invention du social. Essai sur le déclin passions politiques*, Paris, Fayard.
- Dupuy J.-P., 2005, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil ;
- 2002 *Avons-nous oublié le mal ? Penser la politique après le 11septembre*, Paris, Bayard.
- Echavarria J.-M., 2012, in de Nanteuil M., 2012, « Art et violence de masse. Entretien avec Juan-Manuel Echavarria », [en ligne], http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/grial/documents/ColPaz_-_Entretien_Juan-Manuel_ECHAVARRIA.FR.VDEF.pdf.
- Farge A., 2007, *Effusion et tourment, le récit des corps. Histoire du peuple au XVIII^e siècle*, Paris, Odile Jacob.
- Fraser N., 2013, « Marchandisation, protection sociale, émancipation. Vers une conception néopolanyienne de la crise capitaliste », in Hillenkamp I., et Laville J.-L., 2013, *Socioéconomie et démocratie. L'actualité de Karl Polanyi*, Toulouse, Erès, pp. 39-63 ;
- 2012a, *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, Paris, La Découverte ;
 - 2012b, « Qu'y a-t-il de critique dans la Théorie critique ? Le cas de Habermas et du genre », in 2012a, *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, Paris, La Découverte, pp. 31-74 ;

Hillenkamp I., et Laville J.-L., 2013, *Socioéconomie et démocratie. L'actualité de Karl Polanyi*, Toulouse, Erès.

Gomez-Muller A., 2013, « A propos d'un oubli de sable », in de Nanteuil M., et Múnera Ruiz L., 2013, *La vulnérabilité du monde. Démocraties et violences à l'heure de la globalisation*, Louvain-la-Neuve, PUL, pp. 97-113.

Hochschild A., 2012, *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, University of California Press.

Juan S., 2011, *La transition écologique*, Toulouse, Erès.

Kantorowicz E., 1989, *Les Deux corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, Paris, Gallimard.

Laguarda A., 2011, « Art et politique. Reconquérir usage et expérience », in Masset D., (ed) 2011, *Emulations*, n°9, été, 2011, pp. 69-79.

Lefort C., 1986, *Essais sur le politique. XIX^e – XX^e siècles*, Paris, Seuil.

Manin B., 1996, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion.

Martucelli D., 2006, *Forgés par l'épreuve : l'individu dans la France contemporaine*, Paris, Colin.

Marx K., 2007, *Manuscrits de 1844*, Allia ;

- 1982, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, in *Œuvres/philosophie*, Paris, Gallimard, pp. 863-1018 [1843].

Masset D., 2011, « Art et démocratie. Introduction », in Masset D. (ed) 2011, *Emulations*, n°9, été, 2011, pp. 9-20.

Menger P.-M., 2003, *Portrait de l'artiste en travailleur. Métamorphoses du capitalisme*, Paris, Seuil.

Merleau-Ponty M., 1960, *Signes*, Paris, Gallimard.

Michaud Y., 2006, « Visualisations. Le corps et les arts visuels », in Corbin, A., Courtine J.-J. et Vigarello G., (dir.) 2006, *Histoire du corps. 3. Les mutations du regard. Le XXI^e siècle*, Paris, Seuil, pp. 417-436.

Múnera Ruiz L. 2013, « Sociétés en mouvements », séminaire de rentrée du CriDIS, IACCHOS, UCL, Louvain-la-Neuve, 23 septembre, non publié ;

- 2012, « Movimientos sociales en América Latina : entre la forma-comunidad y la forma-Estado », in López L. et alii 2012 (eds), *¿Otros mundos posibles? Crisis, gobiernos progresistas, alternativas de sociedad*, Medellín, Prensas de la Universidad nacional de Colombia.

Nachi M., 2006, *Introduction à la sociologie pragmatique*, Paris, Armand Colin.

Ogilvie B., 1987, *Lacan : la formation du concept de sujet (1932-1949)*, Paris, PUF.

- Pleyers G., 2010, *Alterglobalization. Becoming Actors in the Global Age*, Polity Press, Cambridge.
- Pol-Droit R., 2008, « Rousseau le pur », in *Les grands philosophes. Rousseau*, Paris, Flammarion, pp. VII-XX.
- Pitkin H., 1967, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press.
- Rancière J., 2001, *L'inconscient esthétique*, Paris, Galilée ;
- 2000, *Le partage du sensible*, Paris, La fabrique ;
- 1997, *La nuit des prolétaires*, Paris, Hachette/Pluriel [1981].
- Ricœur P., 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil. ;
- Rosanvallon P., 2008, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil.
- 2004, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme, de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil.
- Rousseau J.-J., 1969, *Emile ou De l'éducation*, Paris, Gallimard [1762].
- Sieyès E.-J., 1988, *Qu'est-ce que le tiers-état ?* Paris, Flammarion [1789].
- Taguieff P.-A., 1992, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte.
- Taguieff P.-A., 2013 (eds), *Dictionnaire historique et critique du racisme*, Paris, PUF.
- Tillion G., 1988, *Ravensbrück*, Paris, Seuil [1946].
- Tocqueville A., (de), 1981a, *De la démocratie en Amérique. Tome 1*, Paris, Garnier Flammarion [1835] ;
- 1981b, *De la démocratie en Amérique. Tome 2*, Paris, Garnier Flammarion [1840].
- Vujic J. G., 2012, *La modernité à l'épreuve de l'image : l'obsession visuelle de l'Occident*, Paris, L'Harmattan.
- Young I., 2011, *Responsibility for Justice*, Oxford: Oxford University Press;
- 2005, *On Female Body Experience: "Throwing like a girl" and other essays*, Oxford University Press.
- Zask J., 2003, *Art et démocratie. Peuples de l'art*, Paris, PUF.