

**MOTUS, MEUTE, ÉMEUTE:
FORMES DU MOUVEMENT SAUVAGE**

MOTUS, MATILHA, MOTIM:
FORMAS DO MOVIMENTO SELVAGEM

MOTUS, JAURÍA, MOTÍN:
FORMAS DEL MOVIMIENTO SALVAJE

Diogo Sardinha
Universidade de Lisboa

Resumo: O artigo aborda a política como movimento ou fluxo de sublevação indescritível em termos de identidade, pois é distinto do regime de estabilização e dominação presente no poder constituído. São analisados a ordem e a desordem, a razão e os tumultos, o governo e a revolta, a polícia e a política, tendo em vista refletir sobre a identidade como normalização. A partir de diferentes autores, o texto possui os seguintes tópicos: 1. Uma comparação histórica; 2. Espaço místico e espaço lógico: Wittgenstein e Althusser; 3. Desidentificação: do "eu é um outro" a "nem eu, nem outro".

Palavras-chave: movimento, sublevação, motim, revolta, identidade, desidentificação.

Resumen: El presenter artículo aborda la política como movimiento o flujo de sublevación indescritible en términos de identidad, porque es diferente del regimen de estabilización y dominación presente en el poder constituido. Son analizados el orden y el desorden, la razón y los tumultus, el gobierno y la revuelta, la policía y la política, teniendo en vista reflexionar sobre la identidad como normalización. A partir de diferentes autores, el texto posee los siguientes tópicos: 1. Una comparación histórica; 2. Espacio místico y espacio lógico: Wittgenstein y Althusser; 3. Desidentificación: del "yo es um outro" a "ni yo, ni outro".

Palabras-clave: movimiento, sublevación, motín, revuelta, identidad, desidentificación.

Resumé: L'article traite de la politique comme un mouvement ou flux de soulèvement indescritible en termes d'identité, car elle est distincte de la stabilisation et de la domination du pouvoir constitué. L'article analyse l'ordre et le désordre, la raison et les émeutes, le gouvernement et la révolte, de la police et de la politique en vue de réfléchir sur l'identité comme une normalisation. De différents auteurs, le texte aborde les sujets

suivants: 1. Une comparaison historique; 2. Espace mystique et de l'espace logique: Wittgenstein Althusser et 3. Désidentification: 1 "Je est un autre" à "ni moi, ni l'autre".¹

Mots-clés: mouvement, soulèvement, émeutes, révolte, identité, désidentification.

¹ Cet article a d'abord été publié en allemand, avec quelques modifications, sous le titre "*Motus, Meute, Meuterei: Formen wüster Bewegung*", *Paragrana*, Freie Universität Berlin/Akademie Verlag, n 19, 2010 (1), p. 122-139. Certaines de ces idées ont été formulées dans ma contribution "Soulèvement et lutte armée: expériences de la vie et de la mort" à Ogilvie, Bertrand, Sardinha, Diogo et otto wolf, Frieder (org.), *Vivre en Europe. Philosophie, politique et science aujourd'hui*. Paris : L'Harmattan, 2010, p. 197-239.

On s'étonnera sans doute qu'une réflexion sur les rapports de l'identité à la politique puisse s'inspirer d'une idée d'Artaud. Pourtant, les remarques qui suivront peuvent être lues pour une bonne part comme des développements d'un extrait d'un texte du poète, sa "Lettre à Peter Watson", datée de 1946. Voici ce passage frappant, qui touche – qu'on le croie ou non à la première lecture – à rien de moins qu'à l'essence de notre actualité:

[...] on ne fait rien, on ne dit rien, mais on souffre, on désespère et on se bat, oui, je crois qu'en réalité on se bat. – Appréciera-t-on, jugera-t-on, justifiera-t-on le combat?

Non.

Le dénommera-t-on?

Non plus,

nommer la bataille c'est tuer le néant, peut-être.

Mais surtout arrêter la vie...

On n'arrêtera jamais la vie (1974, p. 236).

Ces mots permettent d'introduire d'emblée deux hypothèses dont on ne verra sans doute pas pour l'instant quel lien exact elles entretiennent avec les phrases d'Artaud. Tout d'abord, l'ordre est ce qu'il y a de plus compréhensible parce qu'il est avant tout *identité*. Ensuite, la politique est dans son essence *soulèvement*. Présentées de manière aussi brutale, ces hypothèses risquent de paraître injustifiables. Si toutefois on accepte de leur donner un assentiment provisoire, et plus encore si pour un moment on les prend au sérieux, on sera immanquablement conduit à la conclusion

suiuante: le soulèvement est insaisissable en termes d'identité puisqu'il est radicalement *absence d'identité*. L'identité, tel est donc notre présupposé, est toujours assignée après coup, et il est secondaire de savoir si elle l'est à partir d'une instance extérieure au mouvement de soulèvement par quelqu'un qui l'observe, ou bien à partir de l'intérieur de ce même mouvement par ceux qui l'*organisent*, l'acte même d'organiser étant déjà un geste de manipulation, puisque, là aussi suivant Artaud, toute instauration d'un ordre qui se prétend *organique* est en soi-même un mode d'exercice de la domination. L'identité nous apparaît alors comme étant toujours un résultat, une mise en forme ou encore une normalisation, un retour à la normale, en un mot un retour à la police. La situation politique n'est pas caractérisée par le choc entre des identités différentes; elle est un heurt entre une volonté d'identité (la police, l'organisation) et une force insaisissable aussi bien pour ceux qui la regardent que pour ceux qui y participent. Cette force est un mouvement continu et déchaîné, un nomadisme, précisément le contraire d'un gouvernement dans la mesure où le gouvernement est une stabilisation, un régime imposé au mouvement, fait qu'on pourrait également traduire en écrivant que le régime se rapporte au mouvement comme le pouvoir constitué se rapporte au pouvoir constituant. Bref, le mouvement n'est aucun régime et il n'institue pas de régime, il est un flux.

Une comparaison historique. Que les émeutes des travailleurs depuis le XVIII^e siècle puissent être comprises aujourd'hui par nous qui vivons dans le régime social-libéral, cela n'est pas difficile à expliquer. Cette compréhension est possible dès que "les travailleurs" deviennent identiques à eux-mêmes, je veux dire dès que l'identité politique (et non seulement économique ou sociale) des travailleurs a été créée, instituée et ensuite assimilée par "les travailleurs" eux-mêmes. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, l'identité ouvrière ne commence pas par être un moteur du soulèvement, elle est plutôt l'une des conditions nécessaires pour qu'il y ait à nouveau de l'ordre ou de la police après les révoltes dites "ouvrières". Un texte d'une historienne française, Déborah Cohen, a l'immense vertu de nous le faire remarquer (2008, pp. 79-90). Dans le rapprochement qu'elle établit entre une sédition et

révolte de 1772 dans l'enclos Saint-Martin-des-Champs, à Paris, et ce qu'on a appelé les émeutes des banlieues françaises de 2005, elle insiste sur le fait que "les élites de l'époque ne reconnaissent aucune capacité politique [aux] travailleurs" de l'enclos. Il s'agissait en effet d'ouvriers vivant dans un espace entouré de grilles ou de murs, donc séparé du reste de la ville d'une part, et d'autre part d'ouvriers produisant à la marge des statuts et des règlements corporatifs d'alors et, de ce point de vue, bénéficiant d'un privilège. De là découle l'image de l'enclos comme un espace autre, ou encore un espace d'exception. Ce privilège a pourtant un revers, le regard méprisant que portent les gens de la ville sur ceux des enclos, véritables "espaces de relégation" habités par la "vile populace" et par des ouvriers "vite assimilés à des mendiants, puisque leur travail, non enregistré dans le système corporatif, ne peut être reconnu" et que "leur parole ne peut être entendue, pas même en justice", rappelle Déborah Cohen (2008, pp. 79-90).

Or, ajoute-t-elle, "les élites de l'époque ne reconnaissent aucune capacité politique à ces travailleurs" (Cohen, 2008, pp. 79-90). Cela veut dire en toute rigueur que le pouvoir institué, la police, ne reconnaît aucune capacité *policrière* aux travailleurs, c'est-à-dire aucune capacité de prendre part à l'ordre en vigueur. Pourquoi? Avant tout parce que les élites ne reconnaissent pas les travailleurs de l'enclos comme étant identiques à eux-mêmes, expression infiniment plus radicale que celle qui consisterait à dire qu'elles ne leur reconnaissent pas une identité, comme si le point de départ de la sédition et de la révolte était la revendication d'une identité. Qu'ils réclament quoi que ce soit de compatible avec le langage policier ou de commensurable avec l'ordre institué – qu'ils exigent par exemple qu'on leur reconnaisse "une identité" –, cela n'est que le résultat d'une vision postérieure et en l'occurrence extérieure aussi, sorte d'illusion rétrospective qui peut entre autres être historienne ou sociologique, mais qui sera en tout état de cause rationalisatrice. J'entends par là, d'abord, que le regard savant vient assigner des identités et des revendications aux émeutiers, et ensuite, plus profondément, que c'est la police ou la volonté d'ordre qui agit alors par scientifique interposé. Car, sur le moment, les émeutiers ne sont rien d'autre que des émeutiers, et ils constituent, comme le mot même le suggère et dans une filiation bien connue,

une sorte de meute dans la signification première de ce nom: un mouvement (*motus*) au sein duquel aucun ordre n'est repérable et auquel aucun ordre ne peut être assigné ni à partir de l'extérieur ni à partir de l'intérieur. En ce sens on peut prétendre que la classification du mouvement, l'identification de l'émeute, l'effort pour en saisir une prétendue structuration interne (des intentions, des origines, des raisons, des comportements), ce sont déjà de tentatives de l'arrêter, voire de la maîtriser à coups de méthode scientifique, que ce soit par la statistique, la mensuration ou l'enquête.

Il faudrait néanmoins distinguer l'émeute de la meute. Il est vrai que ces deux mots gardent une trace plus ou moins visible de leur origine latine commune, rattachée à la notion de mouvement à laquelle ils ajoutent une charge indubitablement violente. Mais on se tromperait en croyant qu'ils véhiculent la même forme de violence. En toute rigueur il s'agit ici de formes spécifiques et très divergentes. Pour le comprendre, remarquons d'abord comment les langues latines (mais le même constat est valable pour l'allemand, comme le prouve l'entrée "Meute" du Grimm, 1984) ont reconnu et entériné le lien étymologique avec *motus*. Différents dictionnaires – *Dictionnaire historique de la langue française* (1992), *Duden in zehn Bänden* (1999), *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (1989) – font remonter l'étymologie de meute et d'émeute aux mêmes racines latines *movitus*, *movere* et *movita*, avec des liens à *émouvoir*, tous des mots apparentées au mouvement. Pourtant, à partir d'ici une différence subtile se creuse: comme l'explique l'entrée "Meute" du *Dictionnaire historique de la langue française* (1992, vol. 2, p. 1239), ce mot désigne au départ une "troupe de chiens courants dressés pour la chasse à la courre", et au figuré "bande, troupe de gens attachée à la poursuite, à la perte de quelqu'un". À son tour, "Émeute" a le sens de "soulèvement populaire [...] avec une idée de violence et sans celle de contenu politique (à la différence de *révolution* et même de *révolte*, voire d'*insurrection*)" (1992, vol. 1, p. 679). Il a ainsi, d'un côté, une violence dressée, lancée à l'encontre d'une proie, que ce soit une bête ou bien une personne; et de l'autre côté, une violence sauvage dont la cible n'est pas si clairement définie, dans la mesure où l'émeute est un éclatement collectif contre une situation

d'oppression générique. Cette différence, on le voit, est subtile et il se peut que les catégories de meute et d'émeute se recouvrent par moments. On pourrait toutefois faire ressortir avec plus de vivacité les contours de chacune d'entre elles à l'aide de deux exemples extraits de l'histoire du cinéma. Il s'agit de deux films classiques (*Metropolis* et *Fury*) du réalisateur Fritz Lang. Le premier dresse le portrait d'un soulèvement ouvrier contre les machines, dans une sorte de révolte luddite de grande ampleur qui met en péril la survie même de la métropole. Le second met en scène une tentative de lynchage mis en branle par les habitants d'une petite ville de la province nord-américaine à l'encontre d'un prévenu accusé à tort. Malgré le recours dans les deux films à certaines techniques de mise en scène et de tournage communes qui font la marque du réalisateur ; en dépit aussi, dans les deux cas, de la présence massive de gens engagées dans des mouvements d'une grande violence, aucune similitude ne cache leur différence profonde. Au contraire, il semble que toute affinité entre les deux films ne serve qu'à faire ressortir l'opposition des deux mouvements de violence collective. Cela reste vrai même si le jugement moral de Lang sur chacun des deux phénomènes est au final de condamnation, car *Fury* blâme le lynchage en le présentant comme une couardise collective et une atteinte aux principes de la justice, pendant que *Metropolis* met en scène la révolte contre les machines comme résultat d'une manœuvre meurtrière et quasi diabolique (la figuration des sept péchés capitaux et de la mort est explicite) qui rend les travailleurs aveugles à leur propre perte comme à celle de leurs enfants, qu'ils oublient de mettre à l'abri du danger. Mais, abstraction faite de ces jugements du réalisateur, les situations finales sont objectivement distinctes. Ainsi, *Fury* s'achève par l'éloge d'une institution reconnue dès le départ, à savoir le droit de chacun à se défendre des accusations portées contre lui. En revanche, *Metropolis* se termine par la naissance d'un nouveau rapport de pouvoir au sein de la ville, rapport dans lequel les travailleurs (ou comme le dit Lang, "la main") et le patron ("la tête") collaborent désormais dans la production, en conditions de moindre inégalité. D'un côté nous avons alors l'affirmation d'une institution reconnue, bien qu'en l'occurrence bafouée. De l'autre côté nous assistons à l'accouchement d'une nouvelle institution qui prétend mettre fin à

l'injustice de la domination. Malgré toutes les similitudes, les résultats des deux récits – et avec eux, les mouvements de violence collective impliqués – ne pourraient être plus divers. *Fury* dépeint l'action d'un ensemble de citoyens responsables, et au premier rang desquels se trouvent les notable de la ville, qui s'acharnent contre quelqu'un, en prétendant l'annihiler. *Metropolis* fait voir une masse opprimée qui se soulève contre l'injustice qui l'accable, sans même savoir que cet état de choses n'est pas le résultat des machines qu'elle prend pour cible, mais de "la tête" qui les commande. Arrivés ici, et quoique les deux situations présentent des recouvrements, on peut proposer que dans *Fury* la masse se conduit comme une meute, tandis que dans *Metropolis* son mouvement prend plutôt la forme d'une émeute.

Si cette distinction est acceptable, on comprend que l'émeute soit l'éclatement d'un cri qui n'est pas une parole rationnelle et encore moins raisonnable. Comme Déborah Cohen nous le rappelle avec véhémence, les "élites de l'époque [qui] ne reconnaissent aucune capacité politique à ces travailleurs" ne leur reconnaissent davantage aucune capacité discursive: "toute parole, écrit-elle, est ramenée à ce qu'on la veut être d'avance, le frivole, le scatologique et l'insulte" (Cohen, 2008, pp. 79-90). C'est aussi ce qui arrive dans *Metropolis*. Seulement – comprenons bien cet aspect déterminant – si une fois de plus nous prenons les mots au sérieux, il n'y aura alors aucune raison pour croire que les élites ramènent la parole au bruit par un simple manque de volonté de comprendre le discours des émeutiers. On aurait tort de croire que l'élite *veut* que cette parole se réduise d'avance au bruit. Ce qui arrive réellement, c'est qu'elle *n'entend que* du bruit, fait qui prouve d'ailleurs qu'elle est l'élite, le cœur même de l'ordre institué. Dans les termes d'une anthropologie historique (je fais ici référence à l'école berlinoise contemporaine qui investit cette anthropologie post-philosophique, voir par exemple Gebauer et Wulf, 2009, pp. 171-186), on peut dire qu'il n'y a pas ici de communauté de langage, puisque la condition de reconnaissance de celui qui parle n'est pas remplie. S'il est vrai, comme le propose le philosophe allemand Gebauer, que "la compréhension présuppose la reconnaissance" dans la mesure où "l'expression sonore ne devient pour moi un langage compréhensible que lorsque je la rapporte à

une personne humaine” (1989, pp. 129-130), alors le fait que la parole des émeutiers soit d’entrée de jeu ramenée au frivole, au scatologique et à l’insulte est un indice, voire une preuve qu’on ne les reconnaît pas comme appartenant à l’humanité humaine: ils sont plutôt renvoyés à une sorte d’humanité animale et même sauvage. Autrement dit, pour ceux qui devraient être à même d’écouter et de comprendre, car ils *possèdent* le langage comme une propriété, ceux qui font du bruit peuvent certes être des humains, mais ils se conduisent et vocifèrent comme des bêtes. Pour ceux qui par excellence parlent, les émeutiers révèlent, dans leur violence, l’animalité qui subsiste toujours dans l’humanité ou, si l’on peut prolonger ici ce raisonnement de Kant, ils rappellent que la disposition pour le bien coexiste toujours avec une inclination au mal, celle-ci étant comprise comme “inclination chez l’homme à commettre ce qui est illicite, bien qu’il sache que c’est illicite” (1991, p. 324). Dans l’idée de Kant, l’anthropologie et le droit se confondent, car l’ordre, le bien et la loi se rangent du même côté pour s’opposer ainsi au désordre, au mal et à la désobéissance.

Or, contre cet ordre du langage établi se lève, pour employer encore un mot d’Artaud, un “solennel barrissement”, une vocifération qui est tout le contraire d’un discours canoniquement formulé et qui nous rappelle que l’”on n’arrêtera jamais la vie”. Artaud barrit à nos oreilles que le mouvement est immédiat au sens strict: on manque de moyens pour accéder à une “raison” qui serait la sienne et dont en réalité il est dépourvu. Cela signifie tout simplement que ce mouvement n’a pas une raison commensurable avec la nôtre, une raison policée, ce qui soit dit en passant porte à croire qu’il n’y a pas une seule et unique raison, que la raison n’est donc pas une, ce qui nous renvoie à l’idée d’une multiplicité des plans d’existence rationnels. Pour reprendre toutefois le fil de notre argumentation, disons que le mouvement est ainsi impossible à identifier, il résiste à se laisser réduire à une identité. De là une conséquence immédiate: il nous est interdit de prendre le mouvement pour une négation, et il se découpe plutôt sous nos yeux comme une absence, absence qui est toutefois et paradoxalement ce qu’il y a de plus présent, dans un paradoxe qu’il nous faudra examiner jusque dans ses dernières conséquences. On

voit alors beaucoup mieux pourquoi Artaud se réfère au mouvement et au combat comme à un néant. Il écrit: “nommer la bataille c’est tuer le néant, peut-être”. Les émeutiers sont la figure même de l’absence, ils sont des innommables, comme le suggère Artaud lorsqu’il répond par une négative à la question “dénommera-t-on le combat?”. Car dès qu’on les nomme, on veut déjà les maîtriser: nommer, on le sait, est toujours un effort de maîtrise. Ainsi, au lieu d’être une figure du négatif, les émeutiers sont une figure du privatif. Non pas une instance de négation qui n’acquiert peut-être intégralement son sens que dans une dialectique, toute transfigurée qu’elle soit. Mais au contraire un néant, une privation, une absence d’ordre, de police, de raison et de fondement, comme quand on entend dire qu’”il n’y a pas de raison pour que des adolescents brûlent leurs propres écoles” ou qu’”il n’y a pas de raison pour que des habitants du quartier mettent le feu aux voitures de leurs propres voisins”. En contrepartie, dès que l’identité insidieusement se faufile dans le flux du mouvement, dès que la raison (qui n’est jamais une raison abstraite, mais qui est toujours *notre* raison, c’est-à-dire la raison d’un nous déterminé) réussit à pénétrer ce mouvement, celui-ci est médiatisé, que ce soit par des structures internes, auto-organisées, ou bien par l’intelligence externe qui le *saisit*, dans les deux sens du mot saisir: intelligence qui analyse le mouvement pour enfin le comprendre, et aussi (ou mieux: par là même) l’arrête, le fige, le démantèle et soit reconduit ses éléments à la normalité d’une police renouvelée, soit les expulse provisoirement ou même les élimine définitivement du champ de tout ce qui peut se constituer comme menace.

Espace mystique et espace logique: Wittgenstein et Althusser. Seulement il semble qu’en écrivant cela nous nous heurtions à une difficulté redoutable. Certes nous pouvons concevoir une forme de nominalisme qui, liée à l’action, dissolvent les prestiges de l’identité comprise comme une propriété des individus. Mais la préférence pour un principe privatif au détriment d’un principe négatif ne risque-t-elle pas de nous conduire vers une philosophie de l’absurde, qui entérine le manque de sens ? Autrement dit, le fait de reconnaître au geste de nomination un pouvoir immédiatement dominateur ne nous condamne-t-il pas à l’adoption d’une

conception mystique de l'événement? D'après cette conception il faudrait par dessus tout éviter de nommer un phénomène, car dès qu'on le nomme il serait mort, ou du moins quelque chose en lui serait pour nous irrémédiablement perdu. Ce sont des problèmes importants qu'on ne peut escamoter. Ils n'ont jamais cessé de troubler la philosophie jusqu'à Wittgenstein, qui dans le *Tractatus* (proposition 6.522) définit le mystique comme ce qui se montre sans pouvoir être dit: "Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se *montre*, il est le Mystique". Il y aurait ainsi une limite pour l'expression, y compris sous sa forme la plus simple, la nomination. Pourtant, l'espace du mystique est à tout moment investi par la raison, qui s'efforce de ramener à la voie logique tout ce qui se trouve encore hors d'elle. Dire l'événement, en commençant par le nommer, est rationaliser ce qui demeurait jusque-là inexprimé. Aussi comprend-on la force du mot retenu par Wittgenstein, "inexprimable" (*Unaussprechliches*) au lieu d'"inexprimé". En effet, ce qui est dit, au sens de ce qui est nommé et ensuite conceptualisé, n'est plus l'événement, mais ce qui en reste, ses traces dans le langage, car l'événement en tant que tel ou dans son immédiateté ne se laisse pas capter par l'expression. En d'autres termes, ce qui est exprimé n'est plus l'événement, mais seulement son reste. L'événement, lui, n'existe que là où il n'est pas exprimé. La frontière qui sépare l'espace logique de l'espace mystique, cette véritable limite d'une raison qui ne peut que rester du côté du langage, ne serait-elle pas la ligne sur laquelle bascule l'événement, au sens où au-delà d'elle il ne peut pas être dit et en deçà d'elle il n'existe plus? N'y aurait-il pourtant pas d'échappatoire à l'alternative qui oppose le mouvement comme élan créateur d'un côté, à un langage forcément réifiant de l'autre côté? Nous voilà, comme Wittgenstein, obligés de faire face aux limites de notre langage et sommés de chercher une grammaire d'un nouveau type. Mais Wittgenstein n'a aucunement été le dernier des penseurs à faire place à la mystique. Encore plus proche de nous, Lacan en a compris l'importance, présentant comme mystique l'expérience qu'on ne sait pas désigner, qui touche à ce qu'on est impuissant à saisir, qui se soustrait aux mots, et par conséquent pour laquelle la voie logique est barrée (Lacan, 1975, p. 69). À son tour, Foucault redécouvre dans la mystique la puissance d'une hérésie, d'un soulèvement dans la

pensée, donc d'un péril à cerner et d'un désordre à conjurer par l'orthodoxie et l'institution (Foucault, 2004, p. 215-217). Étrangement, c'est aussi cette idée du mystique et de la mystique qui nous vient à l'esprit lorsque nous souhaitons prendre au sérieux les enjeux de nomination qui marquent les tentatives d'appropriation du phénomène insurrectionnel.

De surcroît, elle ne préjuge en rien de l'importance ni de la légitimité de ce qui vient après l'émeute, notamment sous la forme d'une nouvelle organisation des révoltes et des revendications. Certes, l'organisation peut être une manière de renforcer la capacité revendicative de libertés et de droits. Il n'en demeure pas moins (et cela ne s'exprime si bien que par une tautologie) qu'après l'émeute on n'est plus dans l'émeute, mais on en est sorti pour vivre à nouveau sur le plan du gouvernement et de ce qui est gouvernable. On voit alors combien déplacées sont les questions portant sur la possibilité de "changer le système" à partir des mouvements insurrectionnels, comme si leur prise en compte "mystique" (ce mot n'est sans doute pas celui qui convient, mais comment l'appeler autrement?) les conservait dans l'élément de la transcendance et de la pureté. Car "le système", ou plus rigoureusement le mode d'être de l'ordre des pouvoirs, ne peut que très difficilement rester indifférent à ces mouvements, quand vraiment ils sont vigoureux. Si nous prenons radicalement le principe selon lequel les élites d'une époque ne reconnaissent aucune capacité politique aux émeutiers notamment *parce qu'elles* n'entendent les mots de leur révolte que comme du bruit, alors force sera de constater que, inversement, la reconnaissance de ces mots comme des mots et plus encore comme des revendications est le signe sans équivoque que nous sommes sortis du plan de l'émeute. Nous sommes alors passés au plan de la normalité post-émeute, dans laquelle l'élite parvient enfin à reconnaître les mots et l'identité des autres, "autres" que du fait même elle reconduit à la normalité, "autres" que la normalité du savoir explique, qu'elle rend audibles, compréhensibles et du même coup rationnels, quand bien même ils restent déraisonnables.

Nous en venons à une remarque décisive : l'émeute de grande ampleur, comme on a pu en connaître, remet en question nos vues de ce que sont l'identité et la politique. En admettant ce point capital, toute la lumière change qui peut aider à saisir

l'irruption de l'exception dans la règle ou du désordre dans l'ordre. Là encore il faut entendre le mot *désordre* dans toute sa force, au sens où, dès qu'on y met de l'ordre, ce n'est plus de l'émeute ni du mouvement. Dès que l'insurrection devient accessible au discours rationnel, elle se dissout dans l'ordre, ce qui n'est pourtant pas la même chose, comme on l'a vu, que de dire "dans l'ordre ancien": le mode d'être des pouvoirs n'est plus le même depuis une vraie émeute, ou alors, pour l'exprimer inversement, la vraie émeute est celle qui force à un changement du mode d'être de cet ordre. On a dit des émeutes des banlieues françaises (mais la même chose vaut pour celles ayant lieu au Royaume-Uni en 2011) qu'elles n'étaient pas politiques puisqu'elles n'avaient pas de revendications politiques reconnaissables comme telles. Toutefois, certains auteurs ont défini le soulèvement comme le moment politique par excellence, par exemple Jacques Rancière pour qui "l'acte politique vient interrompre l'ordre policier en imposant un compte surnuméraire des incomptés qui perturbe la distribution des fonctions, en suspendant les formes de perception et d'attribution qui lui donnaient son évidence sensible et sa maniabilité langagière" (2001, pp. 73-74). Avant lui, Foucault avait eu la même intuition, qu'il n'a toutefois jamais développée: on connaît aujourd'hui ce passage manuscrit de son cours *Sécurité, territoire, population* selon lequel "rien n'est politique, tout est politisable, tout peut devenir politique. La politique n'est rien d'autre, rien de moins que ce qui naît avec la résistance à la gouvernementalité, le premier soulèvement, le premier affrontement" (2004, p. 409). Si dans le sillage de Foucault et de Rancière, on accorde le rôle politique par excellence au soulèvement, alors il faudra en conclure que la politique qui s'y joue qui n'est pas encore accessible au pouvoir, y compris au pouvoir de la pensée, par exemple aux sciences sociales qui descendent dans le terrain, prétendument pour tenter de découvrir, en réalité pour tenter d'introduire, du rationnel dans le mouvement sauvage, et qui du fait même, peu importe si de façon volontaire ou involontaire, consciente ou inconsciente, l'arrêtent dans leurs études et leurs tableaux statistiques. Les savoirs ont ce pouvoir secret de refroidir l'émeute, et Foucault a naguère bien montré jusqu'à quel point des savoirs se sont constitués à cette fin générale comme des dispositifs de sécurité

(Foucault, 1975, pp. 227-228). Les savoirs sont un pouvoir “froid” (contrairement à la milice, qui est un pouvoir “chaud”) insidieusement lancé par la normalité sur l’irruption du mouvement sauvage, afin de figer l’émeute dans une identité. En fait, cette identité est créée (et on serait tenté de dire: de toute pièce) par la raison qui vient jeter son jour sur le mouvement comme sur les éléments de l’émeute.

J’ouvre ici une parenthèse pour rappeler comment Althusser, dans son article de 1970 intitulé “Idéologie et appareils idéologiques d’État”, jette les bases qui permettent d’envisager sous cette lumière le problème de l’apparition du sujet. D’après lui, pour le présenter de manière schématique, le sujet n’existe en tant que tel que lorsque la théorie le met en scène. S’inspirant de cette idée et de ce texte, Étienne Balibar ajoute, dans un article de 2005, que dans cette mise en scène du sujet (pas de sujet sans sa mise en scène théorique, ce qui veut dire que le sujet est l’effet de sa position par la théorie) le sujet se nomme lui-même (Balibar, 2005, p. 21). Soudain nous retrouvons Artaud, car nous sommes rendus au plan de l’enjeu de nomination: “dénommera-t-on le combat?”, se demandait-il. On peut désormais porter plus loin, et dans un langage proprement philosophique, les conséquences de cette interrogation, en suggérant ceci: *la théorie déclare qu’un sujet, individuel ou collectif peu importe, se nomme lui-même, et cela est une condition nécessaire pour qu’il vienne alors et alors seulement à l’existence. Extraordinaire capacité performative de la théorie, capacité dont on dirait qu’elle est miraculeuse si son efficacité ne dépendait pas réellement d’un contexte complexe (elle est certes condition nécessaire, mais non suffisante). Que se passe-t-il toutefois si la théorie ne parvient pas à identifier ou à repérer les noms par lesquels, d’après elle, ce sujet se nomme lui-même? Car c’est bien ce qui arrive lorsqu’elle à a cerner des sans-voix, ceux dont on ne comprend pas comment ils se nomment puisqu’ils ne font que du bruit. Au reste, qui nous assure qu’ils se nomment de quelque manière que ce soit? Peut-être n’ont-ils pas de nom, comme s’ils n’avaient pas d’unité et ne formaient pas un corps-un doué d’une identité-une. Dans ce cas, la théorie sera incapable de saisir leur bruit. Elle restera désarmée devant l’absence d’un discours reconnaissable provenant de ce non-sujet, dans ce que*

Gunter Gebauer appelle “l’entrée d’une pas-encore-personne dans un réseau relationnel” (1989, p. 157), ou comme l’écrit Étienne Balibar, de “ce qui n’est pas encore” sujet-qui-se-nomme, sujet-se-nommant, sujet-présent-à-soi, en un mot sujet “*qui n’est pas encore lui*”. Elle se vouera alors à faire l’herméneutique de ces gestes en désordre, dans lesquels elle trouvera son seul point d’appui possible.

La théorie doit avoir prise sur ce quelque-chose, afin de pouvoir le présenter, ou le présentifier par son identification en tant que sujet. En réalité, c’est ce qui vient d’être dit, elle l’élabore en lui assignant une identité ; elle transforme “quelque chose” en entité rationnellement saisissable, en entité compréhensible. Ce quelque-chose, cette matière pour l’élaboration et la mise en forme théoriques est ce que, d’après Althusser, Balibar appelle un “pré-sujet”. Le pré-sujet est le premier objet de la théorie, objet dont elle extraira un sujet. Ce faisant, la théorie assujettit la chose dans le geste par lequel elle la fait surgir, quand bien même elle donne de ce processus une image tout autre. En effet, dans la vision spontanée que la théorie a éventuellement pu avoir d’elle-même (et qu’elle n’aurait peut-être plus de nos jours, comme le prouve par exemple le travail de l’anthropologue français Bertho, 2009, notamment p. 38-39 et 46-47), elle se contenterait de déceler, d’aménager et de rendre cohérentes les pistes que lui procure son objet premier, pour mettre en lumière le sujet qui s’y nomme sinon par ses propres paroles ou son propre discours (car elle risque de n’y entendre que du bruit), du moins par ses gestes, à la rigueur par sa gesticulation. Une fois accomplie cette opération de présentation du sujet (en réalité: d’élaboration du sujet), la théorie peut enfin l’identifier ou, ce qui est la même chose, le fixer dans son identité, dont elle prétendra qu’elle n’a fait que la dégager par ses propres moyens. On doit alors accepter – et comprendre dans toute sa portée épistémologique – l’idée selon laquelle il n’y a “pas de constitution structurale du sujet qui ne soit, sinon [...] image et ressemblance du Créateur, du moins performance ou *enactement* ironique d’une *causa sui* linguistique” (Balibar, 2005, p. 21.) Le sujet est constitué à l’image et ressemblance de la théorie qui l’identifie et qui, en lui faisant une identité, le rend opérant comme sujet sur le plan de la société, voire de l’histoire. S’il faut un

exemple pour l'illustrer, indiquons seulement le passage, au XIX^e siècle, du groupe des "travailleurs exploités" à l'instance de la "classe ouvrière", en comprenant bien qu'il s'agit ici de souligner la transformation qualitative qui s'opère alors et non de juger de la valeur de la métamorphose en termes de progrès ou bien de recul.

De là une conséquence: on assiste dans cette opération à un retour aux limites, ou à un mouvement qui ramène à l'intérieur des limites ce qui restait hors d'elles. De ce point de vue, identifier signifie : rendre accessible à la raison identificatrice. Ce résultat ne peut être atteint que par l'établissement d'un lien entre *nous* et *ça*, ou entre ce qui se trouve actuellement délimité, d'un côté; et de l'autre côté, l'innomé ou le non-identique-à-soi qui émet du bruit, gesticule, vocifère et qui du fait même reste incompréhensible, dans les deux sens de ce mot: à la fois indéchiffrable et inassimilable. Tant que *ça* reste au dehors et que *ça* n'est pas, en partie du moins, ramené en-deçà des limites par l'intervention théorique; tant que *ça* demeure dans l'espace impensable du dehors (hors-discours, hors-la-loi), *ça* est inexprimable. Et on pourrait même dire que, bien que *ça* se *montre* (pour employer encore le mot de Wittgenstein), *ça* n'est pas présent au langage et reste donc absent. On retrouve ainsi le caractère d'absence affirmé poétiquement par Artaud et repéré plus haut dans la figure de l'émeute. Il ne faut pas se tromper sur ce point : si les émeutiers sont ce qui fait irruption sur la scène de l'ordre, et par conséquent ce qu'il y a de plus visible (ils imposent leur visibilité, il *se montrent*), cela ne signifie pas pour autant qu'ils soient vus comme un sujet. Précisément, on voit les émeutiers sans toutefois déceler une cohérence dans leur mouvement, sans y reconnaître une revendication raisonnable et une unité, sans y discerner un acteur jouant sur la scène de la politique ou tout simplement de la collectivité. On les voit, et pourtant on y voit rien, car la raison policière, identificatrice par excellence, ne peut embrasser ce qui reste présent seulement au dehors, absent donc de l'espace lumineux qui est le sien.

Soit dit en passant que cette idée n'a guère de parenté avec le thème de l'exclusion. Déborah Cohen écrit avec raison que les "discours simplificateurs sur l'exclusion" ne résistent pas longtemps à une analyse attentive aux nuances qui marquent les soulèvements. Dans le cas concret "des jeunes des cités de

banlieue”, poursuit l'historienne, il n'y a “ni “dehors” parce qu'ils partagent bien souvent, avec l'ensemble des citoyens français, et la nationalité (avec les droits civiques et les droits à l'éducation et à la santé afférents), et un certain nombre de valeurs, parce que la cité n'est pas un ghetto homogène dont on ne sorte jamais, ni “dedans” parce socialement leur situation est souvent plus précaire” (2008, pp. 79-90). L'exclusion, en effet, concerne un espace qui existe réellement et qui néanmoins reste interdit de droit ou simplement de fait à certains. On voit que ce schème ne s'applique ici qu'au prix d'une réduction et en tout cas d'une confusion précisément entre fait et droit. Plus que d'envisager l'émeute comme une prétention des exclus à l'inclusion dans un espace qui leur apparaît comme donné, avec une structure de commandement et de hiérarchie qui lui est propre, il conviendrait de la regarder plutôt comme l'effort abrupt pour inventer un nouvel espace. Le soulèvement, qui de prime abord se découpe comme une irruption du désordre dans l'ordre ou comme un mouvement brusque dans la stabilité, peut, si on le considère avec un peu de distance, être aussi une source d'ordre, dans la mesure où il est le surgissement d'un espace nouveau qui tend à forcer la recomposition de l'espace général de la citoyenneté. C'est dans ce sens qu'on a pu affirmer plus haut que, lorsqu'il est suffisamment puissant, le soulèvement change les pratiques courantes et même les conceptions admises aussi bien de l'identité que de la politique. Puisque sa réussite prend la forme d'un arrangement différent de l'espace commun, on manquerait quelque chose d'essentiel si on ne voyait pas que cet espace est lui-même différent avant et après le soulèvement. L'aménagement transforme l'espace aménagé, à tel point qu'il ne suffit pas de parler d'un autre partage du sensible, car “le sensible” n'est plus le même, il s'est scindé. L'émeute est une création d'espace qui scinde l'espace, mais simultanément elle est une scission de l'espace qui crée de l'espace: création qui scinde et scission qui crée. On comprend alors combien réductrice est l'approche de ce phénomène en termes d'inclusion et d'exclusion, combien elle manque ce qui s'y trouve véritablement en jeu.

Cet espace n'est pas seulement traversé par des lignes, mais il est lui-même défini par une ligne majeure qu'est sa limite. On peut le comprendre en faisant appel à nouveau à Wittgenstein, qui

dans la préface du *Tractatus* se sert du mot *Grenze* pour désigner la ligne qui circonscrit l'expression de la pensée. Il souligne d'ailleurs que cette ligne ne concerne pas *la pensée*, car pour inscrire cette dernière encore faudrait-il être capable de penser ce qui se trouve des deux côtés de la barrière, c'est-à-dire aussi bien le pensable que l'impensable. Par conséquent, conclut-il, la ligne en question "ne peut être tracée que dans la langue", ce qui reste au-delà de cette ligne étant simplement le non-sens (1984, p. 9). Or, il est intéressant de constater l'ambiguïté implicite dans l'usage du mot *Grenze*, car dans cette préface celui-ci semble fonctionner tantôt comme limite, tantôt comme frontière. Tout se passe en effet comme s'il y avait une limite pour la pensée, dans la mesure où, d'après ce que nous dit Wittgenstein, nous ne pouvons penser qu'à l'intérieur d'un espace bien défini. Néanmoins, il y a une frontière (plutôt qu'une limite) pour le langage, puisque au-delà de la ligne de division le langage reste toujours possible, quoique privé de sens. Il doit donc bien être possible de continuer à parler même là où le langage n'a plus de sens, où elle n'adhère plus à la pensée logiquement comprise, ou encore là où elle "ne dit rien".

Si nous reprenons sous cette lumière notre objet d'étude principal, nous verrons qu'une notion comme celle de "langage insensé" conviendrait précisément pour désigner le bruit qu'émettent les insurgés. Bien plus, cette manière d'envisager une ligne qui est à la fois la limite de la pensée et la frontière du langage présente un lien direct avec la définition du mystique citée plus haut. L'inexprimable "se *montre*", écrit Wittgenstein; et on devrait ajouter qu'aussi longtemps qu'il se montre il reste dans l'espace mystique. En contrepartie, dès qu'il *est montré*, il fait apparition dans l'espace logique, le geste de montrer introduisant une instance de médiation qui remplace l'immédiateté de l'automonstration. On comprend alors deux choses: d'abord, que les deux côtés que sépare la frontière du langage sont l'espace mystique et l'espace logique; et ensuite, qu'en tant qu'espaces ils sont tous deux également visibles et, de surcroît, deux domaines de la monstration. L'événement commence par faire irruption dans la visibilité générale comme indéterminé-qui-se-montre. Toutefois, le passage de la chose à l'expression sensée, ou le fait que la chose soit tirée par la pensée du côté de l'exprimable, et plus encore

qu'elle devienne exprimée (ou, pour le dire autrement, le fait que quelque chose de cette chose prenne désormais une forme déterminée du côté de la pensée et selon les règles de cette pensée) fait que la chose ou l'événement aient désormais leur contrepartie de l'autre côté de la frontière du langage. Quand l'événement est dit, il n'est plus dans l'espace mystique. Le devenir-dicible de la chose entraîne une modification de la chose : son existence dans la pensée suppose son passage de l'espace mystique de l'automonstration à l'espace du langage raisonnable. Par là même, il n'est plus l'événement qu'il était, mais il devient autre, et on se demande s'il ne serait pas plus rigoureux d'écrire qu'il devient "le même", car alors seulement il serait dans l'espace de l'identification. De toute façon, le mode d'existence de l'événement change lorsqu'il traverse la frontière, car il prend forme en deçà des limites de la pensée. Avant il appartenait au néant, comme le dirait Artaud, il n'était "pas encore lui". Désormais il est exprimable et exprimé, et devient identique à soi.

La présentation de ce qui demeurait imprésentable, la possibilité d'établir une relation théorique avec *ça* et de faire en sorte que, dans cette relation et par elle, *ça* deviennent un *lui* identifiable et qui simultanément s'identifie (le sujet est montré par la théorie comme étant "*toujours déjà lui*") (Balibar, 2005, p. 21) requiert sa réinscription à l'intérieur des limites, mais des limites qui du fait même se déplacent. Autrement dit, l'espace change parce que la ligne qui le définit ne se trouve plus au même endroit qu'auparavant. La présentation implique ainsi la définition du sujet, geste qui arrache l'émeute au règne de l'impensable, en un mot à l'informe. Si à la fin, cette manière de procéder peut être dite policière, bien qu'elle procède d'une force de mise en ordre éminemment théorique et non pas directement physique, c'est qu'elle suppose toujours la "scène primitive de l'interpellation", le "eh, vous là-bas!" qui est le premier pas dans l'effort d'identification. On est alors aux antipodes de ce qui pourrait apparaître comme une simple présentation spontanée ou immédiate, et on se retrouve plutôt sur le terrain de la demande d'identification, c'est-à-dire du contrôle d'identité. C'est ce qu'il nous faut comprendre, pour finir.

Désidentification: de “je est un autre” à “ni je, ni autre”. De là une question: que cherche l'émeute? Non pas une identité, mais une désidentification; non pas un je, mais un non-je. Que refusent les émeutiers? Que d'autres leur construisent un je ou qu'ils les intègrent dans un je: “ni je, ni autre”, voilà peut-être ce que crieraient les émeutiers s'ils pouvait s'exprimer selon le langage établi. Si “je est un autre”, alors l'instance du je est une instance étrangère, l'étrangeté étant installée au cœur du je et, bien plus, étant même le cœur du je. “Je est un autre” signifie que je et autre ne font qu'un. “Ni je, ni autre” équivaut donc à “nulle identité”. Aussi est-il symbolique que ce que les policiers ne peuvent tolérer à Clichy-sous-Bois, ce qui défie le plus farouchement leur autorité, c'est précisément que les trois jeunes ne s'identifient pas, qu'ils refusent de s'identifier, qu'ils ne fassent pas preuve des je qu'ils sont. On assiste alors à une véritable fuite de l'identité: leurs identités échappent à la police qui ne parvient pas à les identifier et, fuyant la police, ils emportent avec eux le secret de leurs identités. Triple mouvement, donc, dans lequel l'identité des jeunes échappe à la police, puisque les policiers ne parviennent pas à les identifier; leur identité fuit devant la police (et trouve la mort sur le site EDF); ils fuissent l'identité elle-même (ils refusent de s'identifier devant l'autorité). Enfin, et c'est la catastrophe sur la scène de l'identification policière, ils ne sont identifiés et ne deviennent pleinement identifiables que lorsqu'ils trouvent la mort: la mort qui seule les arrête permet enfin de les identifier, ou pour le dire de manière plus crue, leur identification est leur mort, et leur mort leur identification. Comme sur le plan du soulèvement, sur le plan de l'ordre aussi l'identification et la mort se confondent. Ici comme ailleurs, nommer la bataille est tuer le néant et arrêter la vie. L'identification met une fin à la vie, et la fin de la vie permet alors de dire “voilà qui vous êtes” ou “on sait désormais qui vous êtes, désormais que vous n'êtes plus”. Une consigne non-dite contrarie le commandement explicite de la police: au “eh, vous là-bas!” répond le mot d'ordre “fuir l'identification”. Le refus de s'identifier, et du même coup l'ordre d'agir comme si on n'avait pas d'identité, font signe vers une action sans identité, vers un devenir-non-identifiable ou, s'il est permis de reprendre ici le vocabulaire de Deleuze, vers un devenir-imperceptible. Se refuser d'être compté et

d'être nommé, tenter d'inverser les rouages de la machine identificatrice, tout cela conduit à une conclusion : quand l'identité fuit, c'est qu'elle veut fuir l'identité elle-même.

Le soulèvement qui s'ensuit prolonge cette décision. "Ne nous demandez pas de nous identifier, semblent-ils dire, car nous n'avons pas d'identité comme la vôtre et nous n'en voulons pas. Et même nous ne voulons pas d'identité tout court, puisque l'identité est toujours votre identité, identité de la raison à elle-même, de l'individu à lui-même, de tous les individus à eux-mêmes et, par conséquent, de tous les individus les uns aux autres". Ce faisant, le soulèvement dit la vérité de l'égalité: celle-ci est la réduction de chaque même à tout autre, l'universalisation normative du "je est un autre" qui prend désormais la forme de "tout je = tout autre", ce qui revient à dire "tous égaux". L'émeute refuse de se plier à cette réduction en introduisant dans le calme de l'égalité devant la loi la différence d'un *ça* qui ne veut pas d'un *je* au cœur duquel se trouveraient les autres, "vous autres". L'émeute met ainsi à nu les limites du principe d'égalité, s'opposant à celui-ci non pas au non d'une inégalité comprise comme privilège, mais au seul nom d'une différence non-hiérarchique, d'une différence proprement ontologique, puisqu'elle concerne un mode d'existence inattendu qui fait irruption sur le plan de l'être social et qui remet en cause les limites de cet être. L'émeute s'acharne contre le principe d'égalité seulement dans la mesure où ce dernier est fondé sur la compréhension de chaque je comme étant égal à tout autre et surtout sur la compréhension de chaque je comme ayant un autre au cœur de lui-même. "On ne veut pas avoir des (vous) autres au cœur de nous-mêmes", semblent-ils crier. Ou, ce qui sera peut-être plus perceptible par nos oreilles savantes, "*ça* ne veut pas avoir des (nous) autres au cœur de soi-même".

Arrivés ici, on pourrait croire que ce raisonnement est binaire: l'ordre et le désordre, la raison et l'émeute, le gouvernement et le soulèvement, la police et la politique. Pourtant il n'en est rien. Cette structure suppose tout à la fois une pensée de l'un et du multiple, en soulignant bien que deux n'est pas assez pour faire le multiple, mais que celui-ci est plus proche de l'innombrable que de ce qui est susceptible d'être compté, et plus proche de l'innommable que de ce qui peut être nommé. Nous

prenons d'ailleurs l'innommable dans ses deux sens, comme ce qui ne peut être nommé parce que il n'a pas encore été pénétré par la raison et dont par conséquent on ne comprend pas ce qu'il dit (justement, pour la raison il ne *dit* rien, il ne fait que du bruit : son dire est inaccessible à cette raison dont les limites sont désormais patentes et dont la fin est du fait même proche); mais aussi ce qui ne peut être nommé par son caractère trop vil, trop ignoble pour être désigné, puisque la désignation est l'élévation du signifié au rang de la raison, raison qui se lie toujours à une morale, donc aussi son élévation au rang de ce qui est moralement pensable, ou passage au plan de ce qui est accessible à un jugement de valeur. Le multiple est alors innommable autant qu'innombrable, ce qui le dévoile pleinement dans son caractère incompréhensible. Par là même il détrône l'opposition entre l'identique et le différent comme principe qui servirait de grille première pour toute perception. Plus généralement encore, il congédie la pensée du double, incapable de rendre compte de la complexité de la situation. Si le raisonnement qu'il faut adopter ici n'est pas binaire, c'est qu'il n'y a pas deux pôles en conflit. Dans son étude, Déborah Cohen pense décrire les émeutes de 1772 en écrivant que, en elles, "deux façons d'envisager le travail se font face et ne se reconnaissent pas" (2008, pp. 79-90). De fait, plus que de les décrire, elle les fonde en raison, c'est-à-dire elle rend compréhensible, accessible et même raisonnable à nos yeux ce qui n'apparaissait à l'époque que comme de l'incompréhensible, de l'inaccessible et du déraisonnable, puisque comme l'écrit l'historienne toute parole insurgée était alors ramenée au frivole, au scatologique et à l'insulte (on remarque bien combien la raison porte avec elle une morale). Ainsi, au lieu des deux pôles en conflit que nous montre le discours du savant, il y a en réalité un conflit entre une situation et un mouvement qui ne sont pas du même *ordre*: l'un est de l'ordre de l'ordre, tandis que l'autre n'est que du désordre. D'où l'idée de multitude – et dès qu'on oppose la multitude à l'empire comme s'ils étaient deux sujets identiques à eux-mêmes, on revient au schème dualiste, aussi rajeuni qu'il nous semble.

Referências

1. Problèmes étymologiques:

Dictionnaire historique de la langue française, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992.

Duden – Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in zehn Bänden, Mannheim, Dudenverlag, 1999.

Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, Berlin, Akademie der Wissenschaften der DDR (Akademie-Verlag), 1989.

GRIMM, Jacob und Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Band 12, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1984.

2. Autres textes:

ALTHUSSER, Louis, “ Idéologie et appareils idéologiques d’Etat ”, *La Pensée*, n° 151, juin 1970.

ARTAUD, Antonin, *Œuvres complètes*, t. XII, Paris, Gallimard, 1974.

BALIBAR, Étienne, “ Le structuralisme : une destitution du sujet ? ”, *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1/2005 : “ Repenser les structures ”, p. 5-22.

BERTHO, Alain, *Le Temps des émeutes*, Montrouge, Bayard, 2009.

COHEN, Déborah, “Les espaces de la révolte. De la discipline à la sécurité (et retour?): émeutes urbaines 1772/2005”, *Labyrinthe*, Paris, n 29, 2008 (1), p. 79-90.

FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

–, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

GEBAUER, Gunter, “Die Unbegründbarkeit der Sprachtheorie und notwendige Erzählungen über die Sprache”, in Gunter Gebauer *et al.* (org.): *Historische Anthropologie. Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1989, p. 127-169.

GEBAUER, Gunter et WULF, Christoph, “ After the “Death of Man” : From Philosophical Anthropology to Historical Anthropology ”, *Iris*, vol I, n° 1, avril 2009, p. 171-186, accessible sur internet.

KANT, Emmanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie Textausgabe, vol. VII. Trad. de M. Foucault, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1991.

LACAN, Jacques, *Séminaire, livre XX: Encore*, Paris, Seuil, 1975.

RANCIERE, Jacques “Sens et usages de l’utopie”, dans M. Riot-Sarcey (dir.), *L’Utopie en questions*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2001, p. 65-78.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* [1ère éd., 1921], Frankfurt/Main, Surkamp, 1984.

