Panel 4 : Une anthropologie citoyenne ? Militantisme, engagement et critique sociale

**Michel Agier, Jean-Pierre Dozon, Miriam Ticktin, Alain Bertho, Étienne
Balibar et Emmanuel Terray**

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/actesbranly/638>

DOI : 10.4000/actesbranly.638

ISSN : 2105-2735

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Référence électronique

Michel Agier, Jean-Pierre Dozon, Miriam Ticktin, Alain Bertho, Étienne Balibar et Emmanuel Terray,
« Panel 4 : Une anthropologie citoyenne ? Militantisme, engagement et critique sociale », *Les actes de
colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac* [En ligne], 5 | 2015, mis en ligne le 22 septembre
2015, consulté le 21 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/actesbranly/638> ; DOI :
<https://doi.org/10.4000/actesbranly.638>

Ce document a été généré automatiquement le 21 décembre 2020.

© Tous droits réservés

Panel 4 : Une anthropologie citoyenne ? Militantisme, engagement et critique sociale

Michel Agier, Jean-Pierre Dozon, Miriam Ticktin, Alain Bertho, Étienne
Balibar et Emmanuel Terray

© musée du quai Branly, photo Anna Gianotti Laban

Michel Agier

Anthropologue, directeur d'études à l'EHESS

- 1 J'aimerais poser deux ou trois questions à Emmanuel. Premièrement, sur l'occupation en 2001 du hall de la MSH au rez-de-chaussée du 105 bd Raspail, par des travailleurs sans-papiers, dont pas mal travaillaient dans la restauration dans le quartier. Tous les

gens présents se disaient que la seule personne qui allait pouvoir leur parler c'était Emmanuel Terray : « allons vite le chercher ». Il est venu, il a parlé et une forme de débat a eu lieu. Je me souviens très bien qu'Emmanuel a dit une chose apparemment sans prétention : « J'ai toujours été très bien accueilli dans tous les lieux où je circulais en Afrique, et donc je considère qu'on doit rendre cette hospitalité. » Sous l'air de l'évidence, il me semble qu'il y a beaucoup de choses derrière cette simple formulation : l'hospitalité sans conditions à propos de laquelle Derrida a écrit son intervention sur les villes-refuges ; et puis il y a bien sûr, selon Emmanuel Kant, le principe cosmopolite de la liberté de circuler puisque nous habitons tous la même terre et qu'il faut bien que nous nous entendions parce que la terre est ronde et que nous nous rencontrerons toujours à un moment ou à un autre.

- 2 Le deuxième élément, plus complexe pour moi, c'est l'idée que défend souvent Emmanuel Terray, à savoir qu'il y aurait deux régimes de pensées et de pratiques : l'un qui relèverait d'un engagement, d'un militantisme, d'une idéologie, et l'autre de la recherche. Je me trouve, avec beaucoup de chercheurs de ma génération, et plus encore avec de plus jeunes bien embêté par cette formulation, parce que j'ai l'impression que lorsqu'on définit nos problématiques de recherche, on ne les définit pas de la même façon si on est inquiet de l'état du monde ou si on se fout de l'état du monde. Pour ma part, en 1999 précisément, dans le quartier d'Aguablanca à Cali, je me suis trouvé face à des gens dans une situation absolument incroyable, des *desplazados* (« déplacés de la violence ») ; à partir de là, j'ai commencé à tirer un fil et je me suis retrouvé dans des lieux d'enquête qui n'étaient jamais des villages, qui n'étaient jamais de la structure, toujours de l'anti-structure, quelque chose qui avait l'air précaire et pourtant qui durait. Il a bien fallu que je passe d'une certaine inquiétude à une formulation des questions de recherche. Je pense qu'il y a là une question qui reste en suspens et j'espère que mes collègues vont y revenir.
- 3 Le troisième point que j'aimerais soumettre à votre réflexion, très rapide aussi, je le nomme « Combats avec Méduse ». Pour moi, cet ouvrage d'Emmanuel Terray (Galilée, 2011) a été un début de réponse à des questions que je me posais : oui, on peut faire en même temps un travail de chercheur et répondre à nos inquiétudes citoyennes ou répondre à l'inquiétude que nous impose l'état du monde. Je pense à ces textes absolument remarquables qui sont dans ce *Combats avec Méduse*, notamment à cette réflexion sur les nomades et les sédentaires, avec une analyse de la migration contemporaine comme « contre nomadisme ». Ce texte politise la question de la migration et on trouve là un rapport entre les deux régimes de réflexion du chercheur et de l'engagé, auparavant séparés. Il y a aussi, évidemment cette réflexion sur l'étranger et le lignage, le fait que dans toutes les formes sociales il faut un élément extérieur, exogame, étranger, pour qu'une dynamique soit possible, pour que l'humain soit possible. Enfin il y a dans *Combats avec Méduse* cette réflexion sur la forme politique africaine qui ajoute, entre le politique et la démocratie, la politique de l'arbre à palabres et tout ce dont rend compte la recherche de l'anthropologue, notamment exemplifiée par le royaume abron. On y apprend que la politique, c'est aussi le moment donné au débat.
- 4 Ce sont des questions que je voudrais aussi poser à l'ensemble des intervenants.

Jean-Pierre Dozon

Anthropologue, directeur de recherche émérite IRD, directeur d'études à l'EHESS

Emmanuel Terray sur la scène africaniste ivoirienne

- 5 Il y a quelques années, avec deux doctorants qui allaient bientôt devenir des collègues, nous avons organisé au Centre d'Etudes africaines dont j'étais encore directeur, et dont Emmanuel Terray avait été directeur avant moi, un séminaire sur le thème «Généalogie de l'africanisme français». Dans ce cadre, j'avais suggéré que l'on retrace cette généalogie à partir de scènes particulières, scènes que je qualifiais de « nationale » ou de « proto-nationale », par exemple la scène sénégalaise, la scène voltaïque ou burkinabè, la scène malienne, nigérienne, ivoirienne, malgache, etc.
- 6 Il me semblait en effet, en prenant bien sûr en compte l'ancrage profondément colonial et en bonne part hexagonal de ces scènes géopolitiques, qu'à la « grande » époque de l'africanisme français, celui qui s'était développé dans les années 1960-70, il s'était forgé des sortes de communautés savantes en sciences sociales (associant principalement historiens, anthropologues et géographes, mais auxquelles œuvraient d'autres disciplines comme la démographie et l'économie), faites tout à la fois de relations personnelles, d'échanges intellectuels et de partages d'expériences. Une telle suggestion n'impliquait évidemment pas que ces communautés étaient exclusives les unes des autres puisque certains chercheurs pouvaient ressortir à deux ou trois d'entre elles, aller de la scène sénégalaise à la scène voltaïque ou ivoirienne, de la scène malienne à la scène guinéenne puis ivoirienne, et puisque tous, à des degrés divers, s'intéressaient à ce qui se passait plus largement dans le milieu africaniste et dans les diverses disciplines qu'il rassemblait.
- 7 La suggestion de répartir ainsi en scènes géopolitiques l'africanisme français, qui tenait sans doute pour une bonne part à ma propre expérience, et je vais y venir dans un instant, signifiait d'abord que ledit africanisme était à l'époque suffisamment important au sein des sciences sociales et, surtout de ce qu'il était convenu d'appeler les « aires culturelles » (important aussi bien en termes de nombre de chercheurs qu'en termes de production scientifique ou encore d'influence intellectuelle) pour être en mesure de former de telles scènes ou de telles communautés. L'africanisme français l'était d'autant mieux placé pour cela que des établissements de recherche spécialisés, tels que l'IFAN (Institut français d'Afrique Noire devenu Institut Fondamental d'Afrique noire) et surtout l'ORSTOM (aujourd'hui l'IRD), le soutenaient ou l'organisaient fortement. Mais la suggestion voulait également dire que l'africanisme français des années 1960-70, tout en étant largement issu de traditions savantes coloniales, tout en relevant de la « bibliothèque coloniale », suivant l'heureuse formule de Valentin Mudimbé, était quelque peu pris dans ce qui était désormais le destin de jeunes nations africaines et qu'il en recevait lui-même les marques singulières.
- 8 Bien que façonné par le même imperium, le Sénégal était très différent du Mali ou de la Côte d'Ivoire, comme le Congo-Brazzaville pouvait l'être du Cameroun ou du Dahomey. Toutes ces ex-colonies françaises d'Afrique sur lesquelles travaillaient très majoritairement l'africanisme français, connaissaient des évolutions politiques spécifiques, les unes une certaine stabilité, les autres, plus nombreuses, des putschs militaires ou l'instauration de régimes marxistes-léninistes.
- 9 Alors, si j'évoque ces scènes particulières de l'africanisme français, que je devrais plus largement qualifier de francophone, c'est que j'ai appartenu à la même qu'Emmanuel Terray, en l'occurrence à la scène ivoirienne. Une scène, oserais-je dire, doublement importante, puisque, d'un côté, elle a été le lieu d'une production scientifique assez exceptionnelle, même si bien sûr d'autres peuvent lui être tout à fait comparées. Pour ne citer que celles et ceux qui étaient mes aînés au moment où j'y entrais, elle y

comptait notamment les travaux de Denise Paulme, Claude Meillassoux, Jean-Louis Boutillier, Ariane Deluz, Samir Amin, Pierre et Mona Etienne, Alfred Schwartz, Claude-Hélène Perrot, Marc Augé, Emmanuel Terray, Jean-Marie Gibbal, etc. auxquels s'étaient ajoutés ou étaient en train de s'ajouter ceux de chercheurs ivoiriens de grande envergure, spécialement de Georges Niangoran Bouah, Harris Memel Fôté et Henriette Diabaté. Mais une scène en effet doublement importante puisque, d'un autre côté, la Côte d'Ivoire était à l'époque, au début des années 1970, un pays qui passait pour un pays d'exception en Afrique (le fameux « miracle ivoirien »), qui connaissait croissance économique et stabilité politique sous la houlette de la figure autocratique d'Houphouët-Boigny, mais un pays qui, plus tard, déchantera singulièrement en étant gagné par une quasi-guerre civile dont il a, jusqu'à aujourd'hui, bien du mal à sortir.

- 10 Pour résumer la scène ivoirienne des années 1960-70 sous ce double aspect, je ferais volontiers référence à deux courts textes qui ont été inclus dans l'hommage dédié à Marc Augé par la revue *L'Homme* de janvier-juin 2008. Le premier est précisément de Marc Augé lui-même qui, pour évoquer ses premiers pas d'anthropologue en Côte d'Ivoire, parle d'un lieu, oserais-je dire d'un haut-lieu, à savoir le Centre Orstom de Petit-Bassam où il s'est en quelque sorte formé grâce à la présence et à la connivence de plusieurs des figures que je viens d'évoquer, Boutillier, Étienne, Memel Fôté, Terray et plusieurs autres. Le second texte est une interview de Jean-Louis Boutillier qui évoque la même époque, celle de ce même haut-lieu où les amitiés et les conversations savantes autour d'un verre étaient de rigueur, mais qui, rétrospectivement, lui a paru former comme une sorte de « bulle » : une « bulle » intéressante et confortable, mais quelque peu décalée par rapport à une réalité ivoirienne qui était déjà grosse de graves périls.
- 11 Pour ma part, j'ai connu et fréquenté ce haut-lieu, le Centre Orstom de Petit-Bassam et, par conséquent, cette « bulle », mais avec une autre génération de collègues et d'amis, même si certains de mes aînés français y passaient encore de temps à autre, et si des aînés ivoiriens allaient bientôt devenir des proches.
- 12 *De facto*, d'Emmanuel Terray, je ne connaissais, au début des années 1970, quand je commençais mon terrain, que son livre sur les Dida, ainsi que ses réflexions théoriques, « althussériennes », oserai-je dire, dédiées notamment à *L'anthropologie économique des Gouro* de Meillassoux consignées dans *Le marxisme devant les sociétés primitives*, paru en 1972. Cependant, j'appris également assez vite qu'il avait été le premier directeur de l'Institut d'ethno-sociologie de l'Université, toute neuve, d'Abidjan où il avait été nommé Professeur en 1964, mais j'appris aussi qu'il avait eu quelques ennuis avec les autorités et qu'il n'était plus le bienvenu en Côte d'Ivoire. Pour tout dire, je ne connaissais guère personnellement Emmanuel Terray que j'avais simplement croisé au cours de l'année 1971-72 (année de mes tout débuts dans la recherche africaniste) lors des grandes et chaudes réunions qui rassemblaient les acteurs, ou ceux qui y venaient par attrait ou curiosité, de l'anthropologie marxiste, spécialement autour du fameux séminaire de Claude Meillassoux et vis-à-vis duquel on ne peut exprimer maintenant qu'une certaine nostalgie. Et je le connus également assez peu durant mes séjours en Côte d'Ivoire, ne l'apercevant que très furtivement lorsqu'il venait en mission pour travailler sur le monde abron, son deuxième terrain ivoirien donc (un terrain en partie également ghanéen). En fait, E. Terray était quelqu'un qui se devait désormais d'être discret en Côte d'Ivoire, c'est-à-dire se contenter d'aller sur son terrain et de ne pas fréquenter d'autres collègues. C'était ce que son ami Georges Niangoran Bouah avait, je crois, négocié avec les plus hautes autorités ivoiriennes pour qu'il puisse mener à bien

ce qui allait devenir son grand œuvre, c'est-à-dire son anthropologie historique et politique du royaume abron.

- 13 La « bulle » dont a parlé Jean-Louis Boutillier dans sa participation à l'Hommage pour M. Augé n'était donc plus de mise pour E. Terray. Et, si elle l'était encore pour moi et la nouvelle génération de chercheurs affectés ou plus ou moins liés au centre Orstom de Petit-Bassam, « le Terray » que je fréquentais en ces années 1970 était purement livresque. C'était celui qui avait fait son terrain une décennie plus tôt et dont avait résulté sa thèse de 3^e cycle, *L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire*, publiée aux *Annales de l'Université d'Abidjan* en 1969. En fait, j'avais de très bonnes raisons de faire de cet ouvrage une sorte de livre de chevet, même si, plus tard, E. Terray manifesterait une distance critique à son égard, estimant qu'elle représentait une monographie un peu trop alignée sur le structuralo-fonctionnalisme britannique, tel que l'avaient façonné les Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard ou Meyer Fortes.
- 14 La monographie que j'entamais était en effet dédiée à une population, les Bété, qui était voisine des Dida, mais dont, de surcroît, l'organisation sociale, la langue et, dans un sens assez vague, la culture, me sont apparues assez vite fort proches de ce qu'avait observé et analysé E. Terray dans sa propre monographie sur les Dida.
- 15 Il y avait là, oserais-je dire, quelque chose d'assez embêtant pour un jeune chercheur qui n'avait pas encore fait sa thèse et qui songeait à être original et faire œuvre de découverte. Dois-je ajouter qu'assez différemment de pas mal de doctorants en anthropologie d'aujourd'hui, mon bagage dans la discipline n'était pas énorme, connaissant surtout ce qu'avaient produit quelques grands auteurs français, et spécialement ce qu'avait produit récemment l'anthropologie marxiste qui, pour certains, particulièrement C. Meillassoux, devait amener à critiquer la discipline de la même façon que Marx avait critiqué la philosophie, c'est-à-dire en s'employant à dénoncer et à inventorier ce que Meillassoux lui-même avait appelé « misère de l'anthropologie ».
- 16 En tout cas, faute d'avoir, à l'époque, beaucoup lu d'anthropologie britannique et américaine, la lecture des Dida de Terray, ainsi, fort heureusement, que celle de quelques autres monographies qui avaient tout particulièrement traité des systèmes lignagers et villageois en s'inspirant en bonne partie de l'anthropologie britannique, me servirent en quelque sorte de viatique pour tenter de réaliser à mon tour une bonne monographie ethnique. Ce qui était, comme vous le savez, la voie royale par laquelle s'était fabriquée la discipline et qui continuait à l'être en ces années 1970. Mais aujourd'hui, la monographie ethnique a presque entièrement disparu de l'horizon de la discipline.
- 17 Par parenthèse, je fais sans doute partie de la dernière génération qui a réalisé des monographies ethniques en Afrique. D'aucuns sans doute y verraient la preuve qu'il s'agissait là d'un exercice ethnologique relevant d'une toute autre époque, celle d'une épistémè coloniale ou encore celle de la bibliothèque coloniale telle qu'en a traitée Mudimbé, et que nous serions donc entrés dans l'époque salutaire d'une épistémè postcoloniale. Sans doute faut-il voir les choses ainsi. Mais il n'empêche que j'ai appris le métier en faisant une monographie et que je l'ai faite en m'accompagnant de lectures d'autres monographies, particulièrement celle d'E. Terray. J'ajouterai, du reste, que c'est paradoxalement grâce à elle que j'ai été en mesure de critiquer avec d'autres collègues, J.-L. Amselle, J. Bazin, E. Mbokolo, J.-P. Chrétien, C. Vidal, la notion d'ethnie qui avait été fort peu historicisée et déconstruite par la discipline. Et, sur ce point,

j'ajouterai encore que la frontière entre bété et dida m'étant apparue assez arbitraire, j'ai pu faire mon miel de la question que s'était posé Emmanuel dans sa thèse, c'est-à-dire « Existe-t-il une ethnie dida » ? Par cette seule question, il avait introduit comme un trouble dans l'exercice qu'il avait lui-même conduit.

- 18 Mais à l'époque, il n'y avait pas que moi à faire de « l'organisation sociale des Dida » une précieuse nourriture intellectuelle. J'ignore si E. Terray l'a connu ou fréquenté, mais il y avait dans la principale ville du pays dida, Lakota, un centre de coopération allemande qui s'était transformé en une sorte de maison d'hôtes très chaleureuse et où il m'arrivait de me rendre pour passer un jour ou deux. C'était un centre qui faisait de l'animation rurale ou ce qu'on appellerait davantage aujourd'hui du développement local, et qui entendait le faire de façon « intelligente », assez différemment de ce que les développeurs de l'époque entendaient promouvoir, c'est-à-dire de grandes opérations de développement agricoles qui tenaient assez peu compte de la manière dont vivaient, pensaient et agissaient les sociétés locales. Or ce qui était remarquable, c'est que sa principale animatrice, une allemande très francophone, me confia que cette « intelligence », elle l'avait trouvée dans la lecture de l'organisation sociale des Dida de Terray. Pour elle, qui allait régulièrement dans les villages dida, cet ouvrage était, si Emmanuel me permet, comme une bible. Non seulement elle lui servait de grille de compréhension des réalités locales, mais en plus, compte tenu de sa propre expérience, de ses propres enquêtes, cette « animatrice » qui était devenue une amie, me disait avoir été en mesure de vérifier qu'E. Terray avait vu juste sur tel ou tel aspect de l'organisation sociale des Dida, notamment sur son organisation lignagère et ses matriclans. Encore une fois, je ne sais si Emmanuel a eu une connaissance de cette affaire plutôt flatteuse, mais il est patent que sa monographie, loin pourtant d'avoir été conçue comme une anthropologie appliquée, a été à l'honneur au sein d'un monde plutôt sympathique du développement et non pas seulement dans celui de la recherche académique.
- 19 À présent, mais toujours pour installer encore un peu plus E. Terray sur la scène africaniste ivoirienne, scène savante, mais scène, comme on va le voir, éminemment politique, je voudrais revenir sur cette affaire qui l'a catalogué comme un professeur, comme un coopérant français finalement indésirable en Côte d'Ivoire.
- 20 En fait, E. Terray était sans doute surveillé bien davantage par les autorités françaises (l'ambassade), particulièrement influentes, que par les autorités ivoiriennes. Connu certainement pour ses engagements antérieurs en France, mais aussi en Côte d'Ivoire pour avoir soutenu un mouvement de contestation étudiant ainsi que le mouvement de mai 68 en France, pour avoir aussi permis que deux Ivoiriens deviennent rapidement assistants à l'Université (Niangoran Bouah et Memel Fôté), mais connu de surcroît pour ses enseignements dans lesquels le marxisme était loin d'être absent (j'ai lu, au début des années 1970, un texte d'Emmanuel traitant des classes sociales en Côte d'Ivoire et publié par le CEDETIM, le fameux centre d'études et d'initiatives de solidarité internationale créé en 1996 sous l'impulsion de militants du PSU). Connu donc pour tout cela, son contrat de coopération ne fut pas renouvelé en 1968, alors qu'il avait déjà bien entamé son nouveau terrain sur le royaume abron. Mais, de plus, il se produisit deux ans après, en 1970, un événement de toute première importance, qui aura de lourdes conséquences par la suite, et auquel le nom d'E. Terray a été associé sans y avoir été mêlé d'une quelconque façon.

- 21 Cet événement, en fait, le reliait à son premier terrain en pays dida puisqu'il s'est agi d'une rébellion, menée par un certain Nragbè Kragbé, qui a démarré dans le canton guébié (canton qui remontait à l'administration coloniale), un canton, ou encore une tribu, qui pouvait ressortir aussi bien au monde dida que bété ; mais une rébellion qui, en s'élargissant à d'autres cantons, à d'autres tribus, plus nettement cataloguées bété, a été précisément mise au compte du monde bété par les autorités ivoiriennes de l'époque, au premier chef Houphouët-Boigny. Pourquoi le nom d'Emmanuel a-t-il été associé à cet événement, lui qui avait quitté le pays depuis deux ans ? On n'en sait trop rien. Il s'est agi d'une rumeur, mais compte tenu de ses antécédents, compte tenu de ses fréquentations d'opposants à Houphouët, il fallait peut-être trouver une sorte d'éminence grise, une éminence « étrangère », s'immisçant dans les affaires ivoiriennes.
- 22 En tout cas, j'ai eu, un peu plus tard, c'est-à-dire trois ans après sa survenue, à me pencher sur cette rébellion qui avait été durement réprimée par le pouvoir ivoirien, sans doute plusieurs centaines de tués, qui avait fait à peine un entrefilet dans *Le Monde* sous la plume de Philippe Decraene, mais qui avait fait l'objet d'un article qui en dénonçait la répression brutale dans la revue *Partisans*, une revue tiers-mondiste très connue que publiait l'éditeur François Maspero, un article intitulé « Les massacres de Gagnoa ». En fait, Nragbè Kragbé était un intellectuel ivoirien qui, auparavant, avait eu maille à partir avec le pouvoir en place parce qu'il avait créé un parti, le PANA (parti nationaliste), alors que le multipartisme était interdit. Mais, manifestement très déterminé, à l'occasion de l'élection aux secrétariats généraux au PDCI (Parti Démocratique de Côte d'Ivoire qui était précisément le parti unique), en octobre 1970, il avait fomenté en effet une rébellion qui était partie de plusieurs cantons bété, ou dida-bété, à partir de ses propres réseaux de parenté et d'amitié. Plusieurs centaines d'hommes armés étaient montés sur la ville de Gagnoa, l'une des capitales du pays bété. Ils avaient pris d'assaut la préfecture et la mairie, et Nragbè Kragbé avait proclamé la République d'Eburnie qui, dans son esprit, devait peu ou prou conduire à la sécession d'une bonne partie de l'ouest de la Côte d'Ivoire. Plus précisément, il s'agissait de chasser du territoire bété et, au-delà, par exemple du territoire dida, tous les étrangers, plus précisément les allogènes qui s'y étaient installés depuis plusieurs décennies en participant au développement de l'économie cacaoyère et caféière ; spécialement les populations du centre ivoirien, c'est-à-dire du monde baoulé dont était originaire Houphouët-Boigny, mais aussi des gens du nord ivoirien et des Burkinabè.
- 23 Cette rébellion qui, comme je l'ai indiqué, fut brutalement réprimée par l'armée ivoirienne, Nragbè Kragbé ayant lui-même été abattu, laissera de profondes traces dans le pays, en particulier dans la mémoire du monde bété. À l'époque, cependant, tout parut pouvoir s'effacer assez vite, car le pays était en pleine croissance économique. On parlait du « miracle ivoirien », et en effet il se modernisait, notamment par le biais de l'éducation, de l'urbanisation et de la formation de classes moyennes. Houphouët-Boigny avait acquis une solide réputation de grand leader africain peu susceptible d'être renversé par un coup d'État militaire comme cela se faisait de plus en plus dans les pays voisins, et qui savait assez bien redistribuer les rentes de l'économie de plantation et de l'aide bilatérale provenant de l'État français. L'époque, du reste, était celle où les Français n'avaient jamais été aussi nombreux en Côte d'Ivoire, 50000 au milieu des années 1970, et elle correspondait assez bien à cette « bulle » dont parlait J.-L. Boutillier, à propos de cette communauté de chercheurs qu'il formait avec Augé,

Terray, quelques autres et dans laquelle j'ai moi-même vécu avec une autre génération de chercheurs. Mais je dirais volontiers qu'avec cette répression sanglante, qui s'inscrivait elle-même dans une plus longue histoire de relative mise à l'écart du monde bété et, plus largement, des gens de l'ouest ivoirien dont les Dida, par les autorités politiques, qu'elles fussent coloniales ou postcoloniales, la « bulle » avait quelque peu craquelé. Bien sûr, en disant cela, je commets quelque anachronisme, car ce n'est que bien plus tard, alors que le « miracle ivoirien » se sera lui-même dissipé, qu'Houphouët-Boigny aura quitté la scène en permettant auparavant le retour du multipartisme, que ladite « bulle » prendra toute sa mesure de parfaite illusion.

- 24 Lorsque arriva au pouvoir, en l'an 2000, Laurent Gbagbo, historien, que connut très bien le milieu africaniste français, dont C. Coquery-Vidrovitch, E. Terray, M. Augé, moi-même et quelques autres, et que connurent aussi les « camarades » du CEDETIM, les événements de 1970 prirent toute leur signification. Car Laurent Gbagbo était d'une certaine façon un héritier de Nragbé Kragbè, le leader de la rébellion. Il était originaire de la même région et, comme lui, il avait été un contestataire du régime d'Houphouët-Boigny. Il considérait que la région bété, l'ouest de la Côte d'Ivoire et, d'une certaine façon, le pays dans sa totalité devaient donner la préférence (sur les terres, les emplois, etc.) aux autochtones par rapport à tous ces allogènes, spécialement les étrangers venus en masse en Côte d'Ivoire depuis l'époque coloniale. L'ivoirité, qui était partagée par beaucoup d'autres acteurs politiques et intellectuels ivoiriens, fut en quelque sorte le nom de cette idéologie d'autochtonie teintée de xénophobie.
- 25 Il y eut donc, dans l'arrivée de Laurent Gbagbo au pouvoir, comme une revanche sur l'histoire, telle qu'elle s'était faite au cours de la période coloniale puis sous l'égide d'Houphouët-Boigny. Mais cette revanche était elle-même à hauts risques comme en ont témoigné les années 2000 qui faillirent faire basculer la Côte d'Ivoire dans une terrible guerre civile, laquelle suscita l'intervention de l'armée française bien avant celle qu'elle vient d'entreprendre au Mali et en République centrafricaine. Et, au bout du compte, encore que cette grave crise ivoirienne ne soit pas achevée, même si le pouvoir actuel prédit le retour du « miracle ivoirien » tel qu'il eut cours précisément dans les années 1970, Laurent Gbagbo, celui qui fut un collègue, parfois un proche sinon un « camarade », attend aujourd'hui son éventuel procès par la CPI à La Haye avec une mise en accusation pour « crime contre l'humanité ».
- 26 Il y aurait bien sûr beaucoup et de plus précises choses à dire sur tout ceci, notamment sur les raisons qui ont fait qu'au-delà du cas de Laurent Gbagbo, un certain nombre d'intellectuels ivoiriens, des philosophes, des anthropologues, des écrivains, ont soutenu cette idéologie de l'ivoirité mettant en cause un certain cosmopolitisme de la société ivoirienne. Mais si je devais les aborder, je m'écarterais un peu trop de mon propos dédié à E. Terray.
- 27 C'est pourquoi je voudrais terminer mon intervention en revenant sur cette scène africaniste ivoirienne au sein de laquelle E. Terray a occupé une place de premier plan par ses œuvres, d'abord celle consacrée aux Dida, une société traditionnellement sans État, puis celle, immense, que je n'ai pas abordée ici mais qui a été abordée par d'autres, dédiée au royaume abron, une société donc très différente, presque antithétique de la première ; à quoi s'est ajoutée toute une série de textes, d'articles et de directions d'ouvrages relatifs à la Côte d'Ivoire ou à des questions plus centrales comme l'esclavage, la guerre, l'État et d'autres encore.

- 28 À l'évidence, cette scène ne fut pas qu'une scène savante, faite des disciplines qui façonnaient l'africanisme, principalement l'anthropologie, l'histoire et la géographie. Elle était aussi éminemment politique, tout particulièrement à l'heure où les relations franco-ivoiriennes étaient au plus haut et où, de ce fait, Emmanuel fut sanctionné pour les avoir entretenues à sa manière, c'est-à-dire en militant pour la promotion d'intellectuels ivoiriens et en partageant avec eux des convictions d'opposition au régime mis en place depuis l'indépendance. Mais elle fut une scène politique en un autre sens, je dirais plus complexe ou plus problématique. En m'y incluant évidemment moi-même, je dirais volontiers que, par rapport à la grave crise que vient de traverser la Côte d'Ivoire et dont elle n'est pas véritablement sortie, on ne peut qu'interroger cette scène africaniste ivoirienne. Non pas, bien sûr, pour lui attribuer une quelconque responsabilité dans ladite crise, mais pour confronter ses travaux, ses textes, à des contextes spécifiques, les années de l'immédiate après-indépendance, les années 1970, les années 1980, etc., et à l'intérieur desquelles, à l'évidence, se tramaient, sans qu'elle les ait toujours bien repérées, de fortes tensions sociales et politiques. C'est là une tâche bien intéressante que certainement de plus jeunes chercheurs mèneront à l'avenir ou sont peut-être déjà en train de conduire.

Miriam Ticktin

Anthropologue, Maître de conférences (The New School of Social Research, New York)

La question des sans-papiers : perspectives françaises et américaines sur l'anthropologie engagée

- 29 Au début de mes recherches sur la situation des sans-papiers en France, j'ai très vite pris connaissance du travail d'Emmanuel Terray et de son rapport de solidarité avec les sans-papiers. Par exemple, je savais qu'il avait joué un rôle clé dans la formation du Troisième Collectif des sans-papiers qui s'est constitué en août 1996, à la suite de l'occupation de l'église Saint-Bernard. Comme il le raconte, un certain nombre de sans-papiers turcs et chinois avaient voulu se joindre au mouvement et avaient demandé à être accueillis dans l'église Saint-Bernard, mais ce n'était guère possible, d'une part parce que les sans-papiers de Saint-Bernard formaient déjà une collectivité assez soudée, et, d'autre part, parce que l'église était pleine. Les gens de Saint-Bernard ont suggéré aux Chinois et aux Turcs de créer leur propre collectif, et Emmanuel Terray a aidé à sa formation – non en tant que porte-parole, étant donné que les sans-papiers avaient leurs propres voix, mais en tant que Français qui reconnaissait leur situation difficile, et qui luttait contre les problèmes d'exploitation et d'inégalité dans la société française.
- 30 J'ai appris, aussi, qu'Emmanuel Terray avait fait une grève de la faim avec les sans-papiers du Troisième Collectif; la grève répondait aux échecs du collectif, après la circulaire Chevènement (de 1997) sur la régularisation des sans-papiers – 300 adhérents du Collectif ont vu leur demande rejetée. L'objectif de la grève était de défendre l'ensemble des sans-papiers, et pas seulement ceux qui étaient directement impliqués dans l'action. C'est ainsi que Terray a pris la décision de se joindre aux 29 sans-papiers en faisant également la grève.
- 31 Dans cette optique, et du fait qu'Emmanuel Terray était à la fois anthropologue et militant, je suis allée l'interviewer en avril 2000. Je voulais en savoir plus sur son militantisme avec les sans-papiers et sur sa façon d'associer le militantisme et l'anthropologie. À cette époque, dans les universités américaines (je suis de nationalité canadienne mais j'ai fait mes études aux États-Unis), l'anthropologie et le militantisme

avaient fusionné de telle manière que les politiques identitaires dans les deux domaines étaient renforcées. Dans le but de reconnaître et combattre, à la fois, le rôle complice de l'anthropologie dans l'entreprise coloniale, les anthropologues avaient décidé qu'il était à la fois indésirable et impossible d'étudier « l'Autre », et ceci s'appliquait aussi à l'impossibilité d'étudier la différence. Au lieu de cela, les gens s'étaient résolus à parler d'eux-mêmes et à étudier leurs propres communautés. Seul quelqu'un faisant partie d'une communauté donnée pouvait l'étudier sans se compromettre éthiquement. Ce qui laissait peu de possibilités de faire des recherches de terrain avec des communautés différentes et encore moins de s'engager politiquement. « Pourquoi voudrait-on parler pour quelqu'un d'autre » ? C'était la question qui se posait, parce qu'on voulait éviter le paternalisme et l'impérialisme. S'engager dans la lutte d'une autre personne voulait dire se l'approprier – on s'appuyait sur les idées de Michel Foucault sur le rapport entre le savoir et le pouvoir, mais on s'engageait avec ses concepts de la manière qu'Edward Said l'avait fait avec *L'Orientalisme*, afin de montrer la complicité de la production du savoir intellectuel et de la pensée impérialiste. C'est pourquoi, en tant qu'anthropologue et militante, je m'intéressais à d'autres formes d'engagement.

- 32 J'ai rencontré Emmanuel Terray dans son bureau, à l'EHESS. Il était gentil et chaleureux, mais il m'a immédiatement fait savoir qu'il ne considérait pas son travail avec les sans-papiers comme « son travail professionnel ». Cependant, il a volontiers expliqué comment un travail ethnographique sur ce genre de sujet pouvait être entrepris et, de ce fait, une anthropologie de l'État était la méthode qu'il a proposée. Il a suggéré que je me concentre sur les politiques et les services administratifs publics, comme les préfectures et la police, et il m'a fait un exposé brillant sur ce qui se passait à chaque niveau. Il a dit que la question des sans-papiers était surtout une affaire de police, ce qui n'était pas le cas dans d'autres pays ; il a expliqué comment l'attitude de la police et de la préfecture commençait à influencer sur d'autres services de l'État – et en particulier l'attitude de soupçon et de méfiance par rapport aux étrangers. C'était, d'après lui, « une xénophobie cultivée ».
- 33 En fait, même s'il ne pense pas que c'est son domaine professionnel, il a fait des analyses de la situation des sans-papiers très perspicaces. Il s'est inspiré de son travail très fouillé sur la relation entre la politique et la loi, de ses études sur l'esclavage comme mode de production ainsi que de sa connaissance personnelle de la situation des sans-papiers—le temps qu'il a passé avec eux, qu'on veuille ou non appeler cela de « l'ethnographie ».
- 34 J'aimerais brièvement parler de certaines de ses contributions sur la situation des sans-papiers et voir comment son travail intellectuel et son engagement se nourrissent l'un de l'autre, même si on les garde bien distincts ; et ainsi montrer à quoi ressemble une anthropologie engagée dans ce cas. Ensuite, on retournera à la perspective américaine et nous verrons comment les idées qui font partie d'une anthropologie engagée à l'américaine peuvent être mises en dialogue avec le travail de Terray.
- 35 Premièrement, Emmanuel Terray fait une analyse de la place des sans-papiers dans la société française. Il ne commence pas par la position selon laquelle ils sont exclus, comme beaucoup de gens qui les aidaient à lutter pour leurs droits ; tout au contraire, il se demande pourquoi et comment ils sont là, en France. Dans son article « Le travail des étrangers en situation irrégulière ou la délocalisation sur place » (1999), il examine la logique économique qui soutient le travail des étrangers en situation irrégulière. Il note que le nombre de sans-papiers est le même depuis trente ans, toujours dans les mêmes

secteurs, comme l'hôtellerie-restauration, le service à la personne, le nettoyage, etc. Il déduit que les sans-papiers répondent à une demande de travail dans les secteurs non délocalisables : ils constituent ce qu'il appelle « une délocalisation sur place. » Terray souligne alors que la politique de non-régularisation a pour but de baisser les salaires en maintenant dans la peur ces travailleurs. Il montre comment une législation répressive, par rapport à l'entrée et le séjour des étrangers sur le territoire français, garde les étrangers sans titre dans la vulnérabilité administrative; soumis à un contrôle strict, ils sont en permanence l'objet de chantage, de délation et d'expulsion. Mais il rend compte qu'il y a en fait deux volets complémentaires en marche : ce qui est vraiment important, c'est que cette fragilité administrative est mise en place en combinaison avec une application souple de la législation. Si la législation était rigoureusement appliquée, il n'y aurait qu'un très petit nombre d'étrangers sans titre, et par conséquent la délocalisation sur place serait impossible. En réalité, il identifie une application modulée et sélective de la loi, maintenant les étrangers sans titre dans l'état de vulnérabilité qui les rend exploitables. Il conclut que le travail des étrangers sans titre n'est pas un phénomène aberrant, mais l'aboutissement logique de la doctrine qui privilégie la flexibilité et la précarité de l'emploi.

- 36 Pour arriver à cette conclusion, Terray analyse l'économie politique et la législation. Il puise aussi dans son expérience avec les sans-papiers eux-mêmes, ayant vu, par exemple, qu'ils vivent en permanence dans la crainte de l'expulsion, mais qu'ils se maintiennent quand même souvent pendant de longues années dans cet état de peur, et, pendant ce temps, font prospérer les employeurs illégaux. Cette connaissance de leurs vies quotidiennes l'a aidé à arriver à ces conclusions.
- 37 Deuxièmement, Terray montre comment la lutte des sans-papiers dévoile une zone de non-droit au cœur de la société française. Ceci est surtout évident dans son chapitre « La lutte des sans-papiers, la démocratie et l'État de droit » (1997). En utilisant des exemples tels que les contrôles d'identité avec le plan Vigipirate, qui ont exacerbé la chasse aux sans-papiers, les centres de rétention, qui ont incarcéré les sans-papiers dans des conditions indignes, sous le double signe de l'arbitraire et du secret, et la justice, qu'il appelle plutôt des « simulacres de justice » ou « justice à la chaîne », où le magistrat se prononce sur 30 cas le matin et 27 l'après-midi, et où les situations structurelles rendent impossible l'impartialité des juges, Terray explique que les sans-papiers vivent de plus en plus dans une situation de non-droit. Son originalité est de montrer que l'administration, la police et la justice développent de mauvaises habitudes qu'ils vont reproduire dans d'autres secteurs de la vie sociale et à l'encontre d'autres catégories de citoyens. Par exemple, ce non-droit touche aux choix du conjoint, en commençant par ceux qui épousent des étrangères. Il raconte que la fonction publique a de plus en plus un devoir de délation dans tous ces domaines. Dans ce sens-là, il propose que la lutte contre l'immigration dite « clandestine » serve de prétexte et de camouflage à une dégradation substantielle des libertés pour tous. Il évoque le visage ignoble de la France au temps de Vichy ou de la guerre d'Algérie : le visage de la xénophobie, de la haine et de l'enfermement sur soi.
- 38 Encore une fois, ici, Emmanuel Terray s'inspire de sa propre expérience en tant que militant avec les sans-papiers. Grâce à cela, il peut démontrer que les lois en théorie et dans la pratique sont assez différentes. Il s'est rendu aux centres de rétention pour voir les conditions ; il a accompagné les sans-papiers à la justice, et il sait comment ça marche : pas de représentation, ni d'égalité, ni même de place pour le public dans les

audiences malgré le principe d'ouverture. Tout ceci confirme son analyse de l'espace grandissant du non-droit. Je ne suis pas sûre qu'il aurait pu faire ce genre d'analyse sans cette expérience. Son analyse situe les sans-papiers au cœur de la société française et révèle qu'ils sont le symptôme ou l'annonce (la sentinelle) de changements plus importants déjà en cours. Les sans-papiers font partie intégralement de l'économie tout en étant exclus légalement du système, et, de ce fait, ils sont l'illustration d'une logique de travail à la fois souple et précaire, ainsi que d'une expansion insidieuse des zones du non-droit.

- 39 Si c'est un fait que l'expérience vécue de Terray dans le mouvement des sans-papiers sous-tend son travail intellectuel, on peut aussi dire que son travail intellectuel sous-tend ses vues et ses actions dans le mouvement. Ces deux pôles d'analyse ne peuvent être séparés.
- 40 Tout d'abord, les stratégies politiques qui ont intéressé Terray, dans le Troisième Collectif et dans le mouvement des sans-papiers de façon plus générale, s'accordent avec l'idée que les sans-papiers sont au cœur de la société française en tant qu'exemple et annonciateur de changements à venir. Par exemple, il indique que le Troisième Collectif a toujours insisté sur le caractère spécifique de la lutte des sans-papiers (Terray 2012). C'est-à-dire, au lieu de s'assimiler aux autres « exclus » ou « sans » – les sans-travail, les sans-logis – le Troisième Collectif a affirmé que les sans-papiers n'étaient pas exclus, par leur travail et le rôle qu'ils remplissent dans l'économie française, par l'inscription de leurs enfants dans les écoles. Au contraire, donc, les sans-papiers sont profondément intégrés dans la société. Il ne leur manque qu'un bout de papier. Autrement dit, ils sont au cœur de la société d'une manière économique, mais ils sont sans droits. Cette analyse a bien édifié les choix stratégiques et politiques du Troisième Collectif, et vice versa.
- 41 De même, l'un des éléments qui distinguait le Troisième Collectif des autres collectifs des sans-papiers, était la coopération entre militants français et délégués élus par les sans-papiers. Les Français n'ont pas joué un rôle de « soutien » parce qu'ils participaient avec les sans-papiers à la lutte sur un pied d'égalité, chacun apportant sa contribution spécifique. Loin d'être paternaliste (ils voulaient explicitement s'opposer à une telle relation), ce modèle établissait la complicité des Français dans la situation des sans-papiers, également leur part de responsabilité, ainsi que le fait que la situation des sans-papiers est au cœur de la société française et pourrait bientôt être la situation de tout le monde : la condition de non-droit, et de travail précaire. Tout le monde doit donc s'investir dans la lutte. Pour cette même raison, Terray montre que le Troisième Collectif, qui était composé de 35 nationalités et qui a eu un caractère clairement international, a mieux réussi que le mouvement en général, qui a éprouvé de grandes difficultés à prendre en compte la diversité de ses composantes – les collectifs ethniques ont proliféré, en affaiblissant l'unité du mouvement et en facilitant les opérations de divisions lancées par les préfectures. Il ne faut pas se diviser mais rester unis pour changer toute la société – même le social en général, et pas seulement son groupe.
- 42 Enfin, dans l'histoire qu'il raconte sur le mouvement des sans-papiers (1996-2007), Terray remarque que ce mouvement a largement laissé de côté le rôle des sans-papiers comme travailleurs (2009). La lutte a été principalement conduite au nom des droits de l'homme, du respect des droits et de la dignité des personnes en faisant appel aux ressorts de la compassion humanitaire ; même les syndicats ne considéraient pas les

sans-papiers en tant que travailleurs dans le cadre des entreprises. Terray écrit cela dans le contexte de la grève de 2008-2009, qui défend les sans-papiers en tant que travailleurs. Son analyse de la délocalisation sur place influence la manière dont il comprend les succès et les échecs du mouvement ; il le voit à la base comme un problème d'économie politique.

- 43 Bien qu'il y ait des logiques différentes ayant trait à l'anthropologie et au militantisme, les deux se nourrissent l'un de l'autre. D'une part, Terray différencie la recherche historique et l'engagement militant, en disant que « dans l'activité militante, il faut repérer les amis et les ennemis. En matière de recherche je n'ai pas d'ennemis (Keck, F. « Combats avec Méduse d'Emmanuel Terray: Emmanuel Terray anthropologue de combat », *Le Monde*, 2011) », d'autre part, ces deux types d'engagement sont toujours en dialogue.
- 44 J'aimerais consacrer le temps qu'il me reste à la question des bénéfices qu'une perspective américaine sur l'anthropologie engagée pourrait tirer du travail de Terray et de ce qu'elle pourrait en faire. Terray propose que les recherches anthropologiques consistent à la recherche et la mise en évidence de différences. Mais il insiste sur le fait que cela n'est qu'un premier pas. Il faut toujours revenir de la différence à la similitude, pour retrouver ce qu'il appelle « le seul genre humain avec un esprit, des sentiments, des passions qui étaient largement communs, même si leur manifestation culturelle était différente » (entretien, p.10). Penser au rôle des différences de cette manière était rafraîchissant pour moi. Les réflexions américaines sur la question des catégories identitaires ont eu tendance à poser la différence comme l'objectif final de la pensée à la fois politique et intellectuelle. Ceci dit, la pensée américaine s'est intéressée à certains types de différence, comme le genre et la race, et surtout les deux ensemble, avec la catégorie de classe sociale aussi, ce qui a permis, et permet toujours, des perspectives importantes, même si on ne veut pas que ces questions soient traitées comme une fin en soi. J'aimerais observer comment on peut relier ces deux approches dans la question des sans-papiers.
- 45 Tout d'abord, reprenons l'idée de Terray selon laquelle la loi est appliquée d'une manière modulée et sélective dans le but de soumettre une certaine partie de la population à une main-d'œuvre exploitable. Autrement dit, la loi est de ce fait répressive et souple. On pourrait ainsi se demander, par exemple, quelle est la logique derrière l'application sélective de la loi. La souplesse n'est pas toujours arbitraire. Ici, je trouve utile de considérer à la fois le genre et la race, non en tant qu'identités ou en tant que personnes, mais en tant que régimes de pouvoir (« gendered and racialized regimes »). Par exemple, si on se tourne vers la compassion humanitaire que Terray a définie comme dispositif utilisé par les préfectures, on peut voir une certaine logique de genre et de race. Mes propres recherches découlent de la conclusion faite par Terray : la loi est appliquée de manière sélective pour garder la plupart des sans-papiers en situation de précarité. Mais en ce qui concerne le dispositif de compassion humanitaire, plus précisément, j'ai remarqué que certains sans-papiers étaient capables d'inspirer de la compassion, ce qui leur permettait d'avoir un accès exceptionnel à la loi. Ceci a privilégié les personnes pouvant le mieux répondre aux stéréotypes de la victime pitoyable, définie principalement en termes de genre et de race, c'est-à-dire les femmes, si tant est qu'elles puissent rentrer dans le cadre « *orientaliste* », à la fois d'opprimées et d'exotiques. Edward Saïd, dans *L'Orientalisme*, présente l'image des hommes du monde arabe comme des êtres irrationnels, moins

civilisés et plus violents que les autres. Dans ce contexte, les femmes ont besoin d'aide et ont besoin d'être sauvés. Dans les préfectures et à la DDASS, les victimes vues comme les plus abjectes – qui inspiraient alors le plus de compassion –, étaient généralement les femmes musulmanes ayant subi la violence de leur compagnon musulman. Le mariage forcé, les crimes d'honneur, l'excision et la polygamie étaient les violences considérées comme les plus odieuses. Il s'agit de formes « culturelles » ou « exotisées » de violence. Comme dans la période coloniale, la reconnaissance de ce type de violence semble offrir la preuve que nos sociétés sont meilleures, qu'elles sont plus éclairées parce que « nous » traitons mieux « nos » femmes, celles qui vivent en « Occident ». Dans ce sens, on peut estimer que la compassion dépend de la circulation des récits, des images et des histoires, eux-mêmes formés par des régimes de genre et de race provenant souvent de l'histoire coloniale. Ces femmes ont eu accès à l'exception humanitaire, à la loi - je pourrai vous donner des exemples spécifiques par la suite. Cependant, elles y ont accès aux dépens de la plupart des femmes qui n'étaient pas des victimes assez convaincantes ou pitoyables, ainsi que de la majorité des sans-papiers qui sont restés dans leurs situations de vulnérabilité et de précarité, mais auxquelles ces exceptions donnaient de l'espoir.

- 46 Cette application sélective et exceptionnelle de la loi a eu deux effets. Premièrement, elle a permis de renforcer les hiérarchies raciales : les femmes sans papiers, particulièrement les musulmanes, étaient perçues comme des femmes pitoyables ayant besoin d'être sauvées, sans être des citoyennes à part entière, alors que les hommes sans papiers étaient perçus comme dangereux, et souvent menaçants pour l'ordre public. L'idée de sans-papiers se fondant sur celle d'immigration, il est alors moins question de statut légal et plus de question de race. Deuxièmement, ceci a permis de dévier l'attention de la violence d'État à laquelle sont sujets tous les sans-papiers. Venir à l'aide des femmes fonctionne comme une forme de ce que Terray appelle « hystérie politique » (2004) qui permet à l'État de dire qu'il fait quelque chose alors qu'en vérité il ne fait que maintenir le *statu quo*. À cet égard, le recours à des outils analytiques plus courants à cette époque dans les universités américaines, tels que les régimes de genre et de race, ainsi que l'attention aux vestiges d'une rencontre coloniale dans la vie moderne, nous amènent à identifier comment certaines populations se trouvent sans droits, tout en permettant à l'État de se sentir bienveillant. Cela produit la délocalisation sur place, mais il y a d'autres effets.
- 47 J'aimerais enfin revenir à l'idée de Terray sur l'espace grandissant du non-droit. La contrepartie de la compassion, selon les dires de Didier Fassin ("Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France", *Cultural Anthropology*, 2005), est la répression ; et en effet, l'envers de la pratique légale discrétionnaire de l'exception humanitaire est la pratique discrétionnaire de la surveillance et du maintien de l'ordre. Ce type de maintien de l'ordre incarne l'expansion des zones du non-droit dont parle Terray. Encore une fois, on ne peut pas penser aux pratiques policières en dehors des régimes de genre et de race, et leur prêter attention permet de comprendre comment et où ces zones se répandent. Prenons la loi de 2003 contre le « racolage passif » comme exemple. Bien que cette loi soit passée au nom de l'ordre public et de la sécurité, alors que c'était soi-disant pour aider les victimes de trafic d'êtres humains, le résultat a été un mandat général pour sanctionner les femmes qui travaillaient comme prostituées. À cette époque, 75% des prostituées qui travaillaient dans la rue étaient des immigrées. Or la plupart d'entre

elles étaient sans papiers, ce qui a permis à la police de s'infiltrer dans tout un secteur de la société.

- 48 Je crois que cette perspective est vraiment complémentaire du travail de Terray ; et en ceci, son article, « La question du voile : une hystérie politique » (2004) montre bien comment le pouvoir fonctionne à travers les régimes de genre et de race et comment, au lieu d'éradiquer l'exclusion raciale et les inégalités sexuelles, l'interdiction du voile va les renforcer. Emmanuel Terray offre ce type d'argumentation précisément parce qu'il croit à l'inclusion universelle et non à la différence. Ces analyses l'amènent à constater, au cours de notre entretien, que la loi n'a jamais le dernier mot, que c'est à nous de décider si une loi est juste ou non.
- 49 Je pense que le travail d'Emmanuel Terray est un modèle formidable pour aider à lutter contre l'inégalité, et pour un monde meilleur. Parfois, cette lutte prend la forme d'une analyse anthropologique, d'autres fois celle d'une grève de la faim ; son travail montre l'intérêt de ces deux formes de lutte.

Alain Bertho

Anthropologue, professeur à l'Université de Paris 8, Institut d'Études Européennes

Chercheur engagé, chercheur impliqué

- 50 La discipline exemplaire de l'orateur et de l'oratrice qui m'ont précédé me force à une rigueur que je vais essayer de tenir.
- 51 Je voudrais commencer par le titre même de notre rencontre de cet après-midi et de trois mots- clés qui sont dans ce titre : « citoyen », « engagement », « militantisme ». Paradoxalement, j'ai un petit problème avec ces mots parce que, pour une part, on en connaît le sens parfois trop bien, ce sont des évidences. Ils identifient bien un certain nombre de choses, un partage d'expériences qu'Emmanuel Terray, d'autres et moi-même avons pu avoir. Mais je ne suis pas sûr, par exemple, que ces mots identifient complètement la posture que l'on peut avoir lorsque, participant et non pas seulement assistant à la constitution, à l'animation d'un collectif de sans-papiers, on pousse le partage d'expériences jusqu'à la mise en danger de soi. Je pense qu'il y a des figures de confrontation aux questions du monde et à l'inquiétude qu'on peut avoir sur le monde, qui ne sont pas exactement du même ordre. Je proposais un partage d'expériences pour y réfléchir et pour engager le dialogue sur ces questions-là.
- 52 Il existe une expérience historique et une expérience biographique. Je n'ai pas une aussi longue expérience qu'Emmanuel Terray. Il y a des moments que nous avons traversés quelquefois avec le même état d'esprit, il y a des luttes que je connais aussi : ce n'est pas le Troisième Collectif, mais c'est la coordination des sans-papiers du 93, un collectif de squatters à cent mètres de chez moi, il y a quatre ans ; ce sont les Roms aujourd'hui. Nous n'avons pas eu exactement la même posture, mais il y a des choses qui balisent notre histoire biographique et qui m'amènent à penser que nous avons vécu des ruptures. Ce qui ne veut pas dire que nous avons tort à un moment donné ou raison à un autre, on peut avoir tort et être dans la bonne posture en étant dans une posture différente à des époques différentes parce que l'époque est différente.
- 53 Il y a une posture d'engagement, que nous avons pratiquée, celle de notre rapport au marxisme, c'est-à-dire la mobilisation dans notre travail intellectuel d'un outil d'analyse et de critique sociale, d'un outil d'identification des antagonismes dans la société dans laquelle nous vivions et sur laquelle nous étions convoqués à réfléchir, qui

nous permettait à la fois d'être assez aigus sur la critique et de nous adosser à une certaine conception qui allait au-delà de l'académie, de l'histoire et du rôle des antagonismes dans l'histoire. Pour reprendre le vocabulaire de mes collègues de Paris VIII, je dirai qu'il y a quelque chose peut-être en extériorité, en tout cas par rapport à ce que nous apprend l'enquête elle-même qui est le cœur de notre métier.

- 54 De la même façon, concernant l'engagement intellectuel dans le travail d'analyse, la solidarité avec un mouvement, par exemple un mouvement étudiant à la fin des années 1960, ou d'autres mobilisations sociales, était pensée sur un autre registre que le registre de la recherche, sur un registre de soutien, d'adhésion historique, dirons-nous, à quelque chose qui nous était extérieur et qui se constituait de façon différente.
- 55 Or, dans la question des sans-papiers et dans l'expérience que l'on fait dans un collectif de sans-papiers, il y a deux choses qui me frappent et qu'Emmanuel Terray montre bien, c'est, d'une part, que le collectif n'est pas donné d'avance et qu'on participe à la constitution d'un collectif tout à fait improbable, parfois difficile. J'ai eu des expériences moins douces entre les origines des différents sans-papiers - je me souviens d'une bataille rangée entre des Chinois et des Kabyles à la Bourse du travail de Saint-Denis, assez homérique et dangereuse -, mais on participe de cette construction du collectif et on participe de la construction de l'intellectualité du collectif face à la conflictualité à laquelle il est confronté. On ne peut donc pas d'emblée apporter dans la constitution même du collectif des éléments, des outils d'analyse marxiste, on peut rebondir dessus, mais du coup, l'outil intellectuel n'est plus le même qu'avant, il y a 30 ou 40 ans. Ce n'est plus le même marxisme.
- 56 Je pense qu'on a des figures différentes qui nous engagent, en tant que chercheurs, de façon différente. C'est pour cela, par exemple, que je n'aime pas tellement le mot « citoyen » qui, dans cette affaire, convoque une sorte de partage de subjectivité possible, d'interlocution avec l'espace d'intellectualité de l'État. Dans la question des sans-papiers, on n'a pas grand-chose à partager sinon un rapport de force qui au bout du compte amènera à une autorisation de séjour d'un mois, d'une carte d'un an, d'une carte de dix ans éventuellement. On n'est donc pas dans la même situation.
- 57 Mon hypothèse, c'est que l'on vit depuis une vingtaine d'années dans un changement complet de paradigme du point de vue du rapport entre le pouvoir, la conflictualité sociale, les modes de mobilisation collective, qu'on a appelée politique, et le savoir. Il y a un dispositif politique de la modernité, une représentation de la société dans l'État à travers la politique et dans sa conflictualité qui s'est effondrée entre la chute du mur de Berlin et la chute des tours de New York en 2001, et cet effondrement, pour l'instant, ne laisse pas la place à quelque chose de clair, du point de vue des rapports des mobilisations à l'état ou à la conflictualité.
- 58 La science sociale, née au XIX^e siècle, est une sœur siamoise de la politique, dans son rapport à la société, dans son rapport à la conflictualité sociale, sauf qu'elle s'adresse à l'État d'une façon différente, au pouvoir de façon différente, à la société de façon différente et elle doit sans arrêt réaffirmer à la fois sa proximité et sa différence. Si le dispositif entre la politique, la société et le pouvoir, tel qu'il a fonctionné dans la modernité et s'est effondré à la fin du XX^e siècle, où est la science sociale ? Quel est le statut du savoir face au pouvoir, face aux mobilisations ? Je pense qu'il faut que nous ayons la lucidité de voir que la question n'est pas tout à fait claire. D'autant plus qu'il y a d'autres petites choses qui apparaissent, qui nous déstabilisent les unes après les autres. Par exemple, j'observe depuis une bonne dizaine d'années la montée de révolte

à la fois violente non stratégique, c'est-à-dire sans but face à l'État, qu'on appelle émeute. On en a eu de beaux exemples en France, en 2005, en 2007, et puis de multiples petits depuis. Ce n'est ni propre à la France, ni propre à 2005 ; en 2011, à Londres, on a eu la même chose, et globalement, la conflictualité sociale prend de plus la forme de l'émeute par faute d'interlocution avec l'État. Je tiens la comptabilité tous les jours, je peux vous en donner des nouvelles récentes.

- 59 Depuis 2011, on a des mobilisations de plus grande ampleur : le Printemps arabe, *Occupy Wall Street*, les Indignés, qui s'inscrivent dans la durée, qui prennent de nouvelles formes et qui ont la particularité de ne porter ni une conception partagée de l'antagonisme historique, ni la même conception de la révolution que celle de la modernité. Ce ne sont pas des mouvements qui se donnent comme objectif de prendre le pouvoir.
- 60 Troisième perplexité, ce sont des mouvements qui portent haut une nouvelle figure qui est celle de la nation. C'est le drapeau national qui est là, pas comme identification à l'État, mais comme concurrent à l'État. On a ce nouveau dispositif. Est-ce que l'expérience extrêmement forte, expérience fondatrice de cette nouvelle période du point de vue de l'engagement, de la lutte des sans-papiers ne nous amène pas à envisager un nouveau métier, une nouvelle conception de l'anthropologie et de la place de l'anthropologie, à la fois sur la scène de la conflictualité sociale et sur la scène intellectuelle ?
- 61 Quelques collègues, dont certains sont à la tribune, en tout cas celui qui nous anime, nous proposent, dans le choix des terrains, dans le choix des objets, de porter notre regard sur ce qui fait le plus mal aujourd'hui dans le monde que nous vivons, ce qui fait le plus mal aux gens qui vivent ces situations et ce qui fait le plus mal à la volonté jamais abandonnée d'essayer d'y comprendre quelque chose ; une ethnologie et une anthropologie des situations de marges, de frontières, des situations aussi où il y a un basculement, c'est-à-dire là où des femmes et des hommes sont confrontés à quelque chose qu'ils n'avaient pas prévu, qu'ils essayent de maîtriser en inventant ensemble un autre possible. Ils n'essaient pas seulement de comprendre la situation mais de voir qu'est-ce qui serait autre dans un avenir immédiat. Et là aussi, il y a une petite rupture avec la façon dont nous avons pu penser les choses il y a 30 ou 40 ans, c'est-à-dire que l'avenir dont il est question, est un avenir immédiat, ce n'est pas pour des lendemains qui chantent, c'est pour demain matin. Les papiers, ça n'attend pas. Il y a un sentiment d'urgence.
- 62 Dans son dernier ouvrage, qui est un recueil d'articles, Arjun Appadurai intitule un de ces textes « Vu de Mumbai ». Il y a aussi toute la pauvreté urbaine - tout ce qui se passe dans les favelas, les townships, et pire en Afrique du Sud « les gens des baraques » -, qui est aujourd'hui un enjeu considérable par rapport à la rente foncière et aux enjeux promoteurs. Arjun Appadurai propose de faire du futur un nouvel objet culturel pour l'anthropologie, construction du futur mise à mal par les calculs des probabilités économiques.
- 63 Est-ce que ces nouvelles situations et ces nouveaux terrains n'appellent pas, pour les anthropologues que nous sommes, une nouvelle posture de recherche et d'accompagnement de situations ? Personnellement, je suis de moins en moins en mesure de distinguer dans cette expérience partagée, dans ces situations-là, ce qui est le moment de l'engagement et le moment de l'anthropologue.

- 64 On a énormément appris en participant aux collectifs des sans-papiers. Eux ont appris, nous avons appris avec eux. Ce savoir est d'un statut tout à fait particulier, qui est une compréhension de l'intérieur, d'une subjectivité et d'une culture en voie de formation. Nous apprenons et nous participons à la construction de ce savoir avec les gens. Qu'est-ce qu'on fait quand on participe à un collectif de sans-papiers, qu'est-ce qu'on fait quand on participe et qu'on accompagne une quarantaine de familles roms expulsées en 2010, errantes jusqu'à aujourd'hui, pour essayer de les aider à construire un possible et une interlocution avec les autorités ? Qu'est-ce que je vais faire vendredi quand je vais prendre l'avion pour Dakar pour aller rencontrer des collectifs des associations de banlieues de Dakar qui luttent contre les inondations, et qui essayent de se construire les moyens intellectuels d'analyse de la situation et d'interlocution avec l'État ?
- 65 Ce n'est pas l'engagement, ce n'est pas simplement l'enquête ethnologique, ce n'est pas le terrain classique, ce n'est pas la citoyenneté, c'est le mot accompagnement qui me vient comme seul mot convenable pour comprendre cette situation particulière de production d'un savoir, une sorte d'engagement épistémologique, plus qu'un engagement a posteriori ou a priori, un engagement dans la recherche qui me semble un terrain tout à fait nouveau, tout à fait intéressant, pas seulement pour des raisons éthiques mais parce que ce sont les terrains d'analyse les plus aigus de la situation contemporaine, et c'est là que l'on peut comprendre ce qui se passe réellement dans le monde. Mais on ne peut le comprendre qu'en ayant, à mon sens, cette posture-là, c'est-à-dire que ce qu'on appelait l'engagement est aujourd'hui une condition de l'efficacité de l'enquête ethnologique par ses acteurs mais aussi par la difficulté de se comprendre soi-même.
- 66 La dernière question que je laisse en suspens, c'est la question de la nature du savoir et de l'éthique de la responsabilité du chercheur. Qu'est-ce qu'on fait de ce savoir, de sa circulation et est-ce que la pratique elle-même n'est pas aussi importante que le résultat même, que la connaissance qu'on en tire ? Est-ce que l'idée aussi avancée par Appadurai d'un droit à la recherche pour les plus démunis n'est pas une idée que nous devons aujourd'hui défendre ?

Étienne Balibar

Philosophe, professeur émérite à l'Université Paris X et à l'Université de Californie à Irvine

Dans la caverne, hors de la caverne ? Situation et signification d'un dilemme

- 67 Je voudrais dans cette communication, dont le titre est inspiré par celui d'un des principaux ouvrages d'Emmanuel Terray, étudier quelques aspects du rapport entre sa pensée de la politique et sa mise en œuvre dans des activités militantes dont, dans notre milieu, bien peu pourraient se prévaloir – à ceci près que lui ne s'en prévaut jamais. Je suis conscient du danger qu'il y aurait à plaquer un système, ou même une systématisation, sur les enquêtes et les navigations d'Emmanuel. Je ne recherche naturellement aucune exhaustivité. Je constituerai un parcours personnel, pour lequel j'ai relu une partie de son œuvre, à la recherche des connexions entre les questions et les thèmes qui, pour moi, ont été marquants et sont demeurés prégnants.
- 68 Je commencerai par deux longues citations, en fait des montages d'extraits de deux ouvrages de Terray. La première est tirée du chapitre conclusif de *Combats avec Méduse* : « La domination du plus fort et son renversement » :
- « La cité commence lorsque la suprématie du plus fort est renversée et cède la place à une égalité au moins partielle. Mais ce renversement présente un caractère

paradoxal et sa possibilité est problématique : en effet c'est du sein de la nature qu'il doit être opéré, puisqu'à l'origine elle seule existe (...) Pour résoudre cette difficulté, les Grecs recourent à diverses variantes d'un même procédé : ils décomposent la force en ses éléments constituants (...) De l'Antiquité, la stratégie de l'Age classique retiendra bien évidemment cette primauté du cœur et de l'intelligence, qu'elle [Jomini, Clausewitz] appellera « supériorité des forces morales ». Mais elle s'attachera aussi à une autre manière de décomposer la notion de force, en observant que la force n'opère que déployée dans l'espace et dans le temps. On peut donc distinguer la force en soi, en valeur absolue, et la force telle qu'elle se manifeste au lieu et à l'instant critiques. Or il n'y a pas de coïncidence nécessaire entre ces deux données, puisqu'elles sont séparées par tout le jeu de la manœuvre. Qui est faible sous le premier rapport peut très bien se retrouver fort sous le second, et le génie du stratège consiste précisément à réussir cette transformation (...) A certains égards les stratèges de la guerre de partisans – de Lawrence à Mao Zedong – vont généraliser cette démarche, en démontrant qu'il n'existe pas de force absolue, de supériorité qui s'exercerait dans tous les domaines et sous tous les rapports (...) La chance du faible n'est donc pas de rivaliser avec le fort sur le terrain de celui-ci ; elle consiste à utiliser pleinement les ressources de la dissymétrie (...) Entre le fort et le faible, le déséquilibre n'est pas aboli [par la dissuasion nucléaire], mais il est diminué ; le faible est donc en droit de garder espoir et son destin demeure ouvert... ».

- 69 La seconde est extraite de *La Politique dans la caverne*, d'abord dans l'avant-propos, ensuite dans le Chapitre 1 sur « La politique des Sophistes » (à la pensée et à l'héritage desquels l'ouvrage dans son ensemble est consacré) :

« Platon les a confondus en une seule foule d'aveugles bavards, moins prisonniers des murs de leur prison que de leurs appétits, de leurs passions et de leurs préjugés. Or il n'est pas besoin de tendre beaucoup l'oreille pour distinguer – dans la rumeur brouillée qu'il nous rapporte – des voix très différentes (...) celles des captifs qui acceptent leur captivité et refusent les mirages d'un au-delà de l'apparence, dans lequel ils ne voient qu'illusion ou mensonge : ce sont elles que je voudrais ici faire entendre. En dépit des mises en gardes de Platon, il nous est permis de rechercher, dans les paroles qu'elles prononcent, une leçon de courage et de lucidité qu'aujourd'hui, plus que jamais peut-être, nous avons besoin de recevoir (...) Soyons plus précis : par-delà la diversité des préoccupations (...) une même question – directement ou indirectement – sollicite leur attention, un même souci les habite : comment organiser, comment gouverner la vie de l'individu et celle de la cité, en l'absence d'un ordre transcendant que l'on pourrait imiter ou dont il serait tout au moins possible de s'inspirer ? (...) Il [Protagoras, à qui Platon attribue la célèbre formule « l'homme est la mesure de toute chose »] ne pose que ce qui apparaît à chacun. Au surplus, l'abolition de la transcendance exclut une fois encore qu'un être générique puisse être ainsi objectivé, qu'un universel se voie ainsi accorder le statut d'une substance. Dans l'expérience des hommes, dans le visible et dans le sensible, on ne rencontre que des individus : eux-seuls peuvent donc jouer le rôle de mesure. Si à son tour la cité devient critère et juge unique de ses propres lois, ce ne peut être qu'en une seconde étape, en vertu d'une délégation des individus qui la composent. Précisément, l'aménagement de cette délégation et la définition de ses limites sont le problème politique par excellence (...) l'homme de Protagoras est l'individu singulier, et sa doctrine est résolument subjectiviste et sensualiste. En d'autres termes, l'être se confond avec l'apparence, et aucune différence ne peut être faite entre le phénomène et une prétendue chose en soi (...) Qu'est-ce à présent que la sensation ? Elle est tout entière rencontre (*prosbolè*) ; en elle s'établit une appartenance ou une implication réciproques de la chose et du sujet, si étroites que les deux termes sont inséparables (...) un mixte dont les composants sont inanalysables ... ».

70 Notons ici d'emblée que ce n'est pas, évidemment, parce que Terray *commence* avec les Sophistes (et avec la restitution de leur doctrine tendancieusement présentée par Platon) une exploration de « ce qui se passait dans la caverne » (on va le voir : un *déchaînement* plutôt qu'un *enchaînement*), qu'il s'en tiendra là – y compris pour ce qui est de l'individualisme méthodologique revendiqué dans le passage précédent. De la comparaison de ces deux textes, je retiens trois propositions. Premièrement, les « apparences » sont des *forces* et des jeux de forces. Deuxièmement, les forces sont *relationnelles*, ce sont des rapports. Troisièmement, ces rapports sont *instables*, c'est-à-dire *transformables*, éventuellement inversables dans des conditions de temps et de lieu déterminées. Tel est précisément le site et l'objet de la politique, laquelle n'existe jamais que par et pour des « subjectivités » internes au rapport, c'est-à-dire constituées dans ce rapport même. Faut-il dire qu'elles sont « immanentes » à ce rapport ? Je réserve cette question pour une remarque finale. En tout cas, il est clair qu'elles ne peuvent pas être pensées comme lui étant *transcendantes*. Je procéderai à l'examen de la question en quatre temps. D'abord, j'examinerai la façon dont Terray analyse la domination et la « décomposition » de la force. Ensuite, je proposerai un excursus sur la « caverne » comme allégorie de la topique ou topographie des jeux de forces, d'où je reviendrai à la question des « puissances de rupture » que sont, dissymétriquement, la violence et la revendication d'égalité. Pour finir, j'évoquerai la question de la subjectivation militante à partir de l'expérience du Troisième Collectif, telle que l'a vécue et analysée Emmanuel Terray.

« Décomposition de la force »

- 71 La théorie, ou mieux, l'analytique de la politique chez Emmanuel Terray part d'une réflexion marxiste sur la domination. Elle aboutit à une conception stratégique du déplacement et du renversement des rapports de forces pour dessiner ce qu'on appellera un *art des contraires*. Elle est en ce sens typiquement « sophistique » plutôt que « dialectique » (ou elle en revient, délibérément, à une conception de la dialectique inspirée par les Sophistes). Sans retracer toute l'évolution des conceptions de Terray, je crois utile de désigner son point de départ dans l'usage qu'il a fait de la « topique » althussérienne des contradictions surdéterminées (telle que la présentait Althusser, dans les deux essais principaux de *Pour Marx* : « Contradiction et surdétermination » et « Sur la dialectique matérialiste ») plutôt que dans ses contributions à *Lire le Capital*.
- 72 Terray a longuement et plusieurs fois insisté sur le fait que le point essentiel pour lui avait été le *réalisme* particulier de la conception d'Althusser, abolissant justement l'idée d'une réalité sociale ontologiquement hiérarchisée, de sorte que l'instance économique serait « plus réelle » et les instances politiques et idéologiques, considérées comme des « reflets » de la précédente, le seraient « moins ». Tout est également réel, donc tout est également « apparent », en tant que soumis à la loi de la *manifestation* des causes ou des structures dans des conditions changeantes (cf. « Anthropologie et marxisme : années 1950-70 »). L'idée de la « détermination en dernière instance » doit alors s'entendre, comme l'avait notamment proposé Alain Badiou dans un article retentissant paru dans la revue *Critique* en mai 1967, comme distribution et redistribution des instances « dominantes ». Mais, suivant le « jeu de mots » inscrit dans la série des termes utilisés par la tradition allemande à partir de Hegel (*Herr*, *herrschen*, *Herrschaft*), les instances historiquement « dominantes » (ou hégémoniques) sont aussi des instances de *domination*. D'autre part, qu'il n'y ait pas de priorité ou d'absolu ontologique ne veut pas dire qu'il n'y ait plus de rapport à la matérialité du travail : le primat de la production

ne doit pas se renverser en toute puissance des idées... Terray utilise et travaille à son tour ce jeu de mots fondamental sur lequel se fonde toute une partie de la tradition marxiste, de façon à montrer comment toute « hégémonie » institutionnelle est réalisation et transformation de la domination, dont la forme première est l'exploitation de certains hommes par d'autres dans le procès de travail. Suivant un processus de « repolitisation » du matérialisme historique qui est aussi celui d'Althusser lui-même après 1968, mais par ses voies propres, il finit par dissoudre cette équivoque, ce qui le conduit aux trois éléments qui me semblent caractéristiques de son « analytique » propre : une relecture de Marx en tant que théoricien de la domination au cœur même de l'exploitation ; une conception philosophique du primat du conflit sur la contradiction ; enfin le programme d'une phénoménologie des conflits qui mette en relief la multiplicité des types, des modes et des degrés de manifestation de la « force » auxquels ils donnent lieu. Quelques mots sur chacun de ces points.

- 73 En ce qui concerne la relecture de Marx, tout est expliqué de façon synthétique dans un grand essai écrit à l'occasion du centenaire de la mort de Marx : « Exploitation et domination dans la pensée de Marx » datant de 1983. Il est centré sur l'analyse d'un texte fondamental, mais relativement peu connu, du Livre III du *Capital* de Marx, où Marx énonce que « la forme économique spéciale sous laquelle le surtravail non payé est extorqué au producteur immédiat détermine le rapport de souveraineté et de dépendance (*Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis*), qui a sa source immédiate dans la production et qui à son tour réagit sur elle (...). C'est dans le rapport direct entre le propriétaire des moyens de production et le producteur immédiat (...) que nous trouvons chaque fois le secret intime, la base cachée de toute la construction sociale et par conséquent de la forme politique du rapport de souveraineté et de dépendance (*Souveränitäts- und Abhängigkeitsverhältnis*), en un mot de la forme de l'État. » Ce que Marx met ici en rapport *immédiat*, dans une sorte de « genèse commune », c'est la forme économique et la configuration politique de l'exploitation, qui structure la société tout entière. De cette thèse, qui « condense » le matérialisme historique indépendamment de la topique ou de la mécanique des « niveaux » de la formation sociale, Terray va faire une lecture strictement réciproque. Il en conclut que toute *exploitation* est rendue possible par un rapport de *domination* qui est toujours déjà « politique », et conditionne la « soumission » (ou *subsumption*) de la force de travail sous la propriété des moyens de production par l'intermédiaire de leurs propriétaires. Ceci ne vaut pas seulement pour les modes de production « précapitalistes », mais aussi et peut-être surtout pour le mode de production capitaliste lui-même – thèse proche de celle des « opéaristes » italiens (Tronti plutôt que Negri) retrouvée par des moyens spécifiques, qui relèvent du comparatisme anthropologique. Ainsi « l'État » agit au cœur du procès de production, que ce soit sous les formes de l'accumulation « primitive » prolongées, ou sous les formes « tardives » de l'État « social » keynésien. La *lutte de classes*, avec son « rapport de forces » instable, y est aussi du même coup présente : non pas comme un « effet » ou comme une « conséquence » de l'exploitation, mais comme une composante structurale de son histoire.
- 74 On comprend alors pourquoi Terray en vient à poser un primat philosophique du conflit sur la contradiction : cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de « contradiction », mais que celle-ci, sous ses diverses formes (il vaut donc mieux parler *des contradictions* du capitalisme et d'autres modes de production, inégalement déterminantes dans leurs transformations historiques) est d'une certaine façon interne au développement et à l'histoire des conflits. Le conflit sous-tend toujours déjà la cristallisation des

contradictions qui, elles-mêmes, comme l'avait indiqué Marx, se « résolvent » (quel que soit le mode de cette résolution, révolutionnaire ou non) à travers des conflits, c'est-à-dire des *lutttes*. Cette fois, c'est à Gramsci qu'on peut penser comme source d'inspiration. Mais Terray fait un pas de plus en proposant une catégorie qui *subsume* – sans les confondre – la conflictualité et la contradiction : celle de *contrariété*, dont la généalogie philosophique remonte aux sophistes et, dans leur voisinage, à la médecine hippocratique dont l'importance a été soulignée ici-même par Marie Gaille. « Le réel ne connaît que des contraires ». C'est pourquoi la politique *réaliste* est « l'art des contraires » (*La politique dans la caverne*).

75 Il faut donc développer une phénoménologie des conflits et des rapports de forces qui les sous-tendent. Je prends « phénoménologie » dans un sens large, qui naturellement se souvient de Hegel (on vient de voir ressurgir chez Marx la dialectique du « maître et de l'esclave » : *Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis*), mais renvoie surtout aux « phénomènes », aux « apparences » en tant que manifestations et développements de rapports. Ces apparences ont une étonnante consistance : elles sont le réel même, dès lors qu'on prend congé des formes idéales conçues comme des origines ou comme des modèles. Naturellement Terray a des références, voire des « sources » pour cette phénoménologie. En un sens il n'a nullement prétendu inventer un nouveau concept de la « force » ou du « pouvoir ». Il déploie plutôt comme un fil conducteur la série des termes grecs qui diversifient l'idée de la force : *iskhus* (puissance matérielle), *kratos* (supériorité), *bia* (violence), *hormè* (passion, impulsion), *pleonexia* (démensure, désir d'avoir plus). Il a fait son choix dans une palette comprenant Marx, Weber, Schmitt, Benjamin, Arendt, Foucault, Bourdieu et même Derrida, mais d'abord la grande lignée classique commençant avec Thucydide, Machiavel (à qui, sous l'angle de sa « rencontre » avec Althusser il consacre un important essai), tout récemment Retz. Mais surtout Clausewitz. Et de façon plus inattendue, pourtant très insistante, Freud. La conception « relationnelle » du pouvoir comme rapport de forces s'exprime en des formules souvent très proches de celles de Foucault, comme « capacité de déterminer l'action d'autrui » (*La Politique dans la caverne*). Il ne s'agit pas seulement de gouvernement, mais plus généralement de régulation, sans exclure la violence. Rien d'étonnant, s'il est vrai qu'une partie des sources (grecques) de cette conception leur est commune. Avec Thucydide, Terray note que « l'histoire est l'action de l'homme sur l'homme » dont l'intelligibilité ne requiert « aucune lumière étrangère au domaine ainsi délimité ». Penser l'historicité de la politique en ce sens, c'est mener à terme un procès de désacralisation, instaurer « le silence des dieux », ce qui n'exclut pas, mais au contraire exige qu'on sache comment « les dieux », c'est-à-dire les croyances, les « religions » et même les « religions sécularisées » interviennent dans l'histoire, que ce soit du côté des dominants ou du côté des dominés.

76 Une telle analyse relationnelle, pour importante qu'elle soit, serait encore insuffisante. Elle privilégie le « centre » qui est le lieu mobile de la politique : lieu des distributions de l'*archè* comme pouvoir de commandement, autorité, institution, et de ses redistributions ou contestations permanentes. Mais il faut toujours rapporter l'*archè* à ce qui se passe sur ses « bords », à ses formes *extrêmes* qui sont, d'un côté, la *domination* (*Herrschaft*) déjà évoquée à propos de Marx et conceptualisée en termes de *structures*, de l'autre, la *puissance* (*Macht, Gewalt*) de transformation et de rupture. Une structure de domination, c'est toujours du pouvoir, mais invétéré, matérialisé, et aussi « intériorisé » par les dominés eux-mêmes comme une *condition de leur existence*. La puissance, c'est cette énergie plastique qui (à la façon d'un *Trieb* freudien, donc de

façon plus inconsciente que consciente), se distribue entre les pôles de la guerre et de l'institution, de la violence « nue », insurrectionnelle, et de la *loi*, de la rationalité plus ou moins étendue pour ses agents et de la passion ou de l'irrationalité, sans lesquelles il n'y aurait en vérité ni histoire ni politique, mais seulement une logique. « Raison » et « violence » sont des « sœurs jumelles » aussi ennemies qu'inséparables. D'où la question : où la raison trouve-t-elle la puissance requise pour brider la passion ? Suivant Thucydide, c'est *l'histoire* qui tranche le débat en déployant « l'ordre d'un conflit et l'unité d'une antithèse » entre ces pôles. On comprend alors le privilège accordé à Clausewitz, dont les analyses sont interprétées comme une « matrice » des déplacements et des scénarios du conflit violent, dépassant le seul cas de la guerre, mais se « masquant » aussi, c'est-à-dire se réalisant dans les apparences du « commerce » ou de la « lutte des classes » (cf. *Clausewitz*, 1999, le chapitre III sur « Le jeu, le commerce, la politique, la lutte des classes et la guerre »). Et, sur l'interprétation du grand théoricien classique de la stratégie, le différend avec Raymond Aron, dont l'un des enjeux est à nouveau la réfutation d'un certain idéalisme qui transite de Platon à Kant : car Terray ne se contente pas de rejeter l'idée que la « guerre absolue » illustrée à l'époque révolutionnaire par l'entrée en scène des « masses » ou des « peuples » eux-mêmes dans le champ de la guerre soit une simple « idée régulatrice » ou un type idéal qui ne saurait se réaliser historiquement, il défend l'idée que la « montée aux extrêmes » - et donc la *barbarie*, l'extrême violence - fait toujours elle-même partie des transformations possibles d'un rapport de forces. Je saisis l'occasion de signaler une autre source probable des réflexions de Terray (comme de toute une partie des philosophes français contemporains) sur la « décomposition de la force » : l'article de Raymond Aron, « *Macht, Power, puissance : prose démocratique ou poésie démoniaque* », 1964. Ici, c'est de Schmitt que Terray paraît le plus proche, ou plutôt le serait, s'il n'y avait entre eux une différence à mes yeux fondamentale : la *dissymétrie*. Pour Terray, il ne saurait y avoir de « symétrie » des configurations « ami-ennemi », mais une *dissymétrie* de la distribution de la force et de la faiblesse, qui tient précisément à ce qu'il y a toujours déjà de la domination (et même de l'exploitation) à la racine des conflits et des guerres, qu'elles soient « civiles » ou « étrangères », *stasis* ou *polemos*.

- 77 Tel est donc, schématiquement et de manière beaucoup trop formelle, le champ de la politique comme « art des contraires », et du renversement des rapports de forces en leur contraire – du moins tel que je l'aperçois opérant dans les lectures et les analyses de Terray. Avant d'en proposer quelques implications dans l'ordre de la subjectivité militante, j'ai besoin de deux excursus.

Rentrer dans la caverne, sortir de la « topique » ?

- 78 Je voudrais maintenant revenir à la signification de l'allégorie de la caverne dans le débat qui nous occupe sur le plan philosophique. La caverne platonicienne, dont la critique des Sophistes constitue l'un des enjeux, est, on le sait, une allégorie de la condition humaine, ainsi que de son rapport à la vérité et à l'illusion, ou à la méconnaissance. Mais cette allégorie, ne l'oublions pas non plus, est solidaire d'une *cosmologie*, elle-même allégorisée : le « soleil du Bien » (identifié à la vérité) nous donne la connaissance comme le « soleil céleste » crée et conserve la vie sur la terre. Cette cosmologie (sans doute de provenance égyptienne plus encore que grecque, à supposer que ces deux univers de civilisation aient été véritablement séparés, ce qu'a contesté Martin Bernal) peut être conservée comme telle, formant l'arrière-plan mythique d'une

histoire dont la structure typique est celle des cycles de dégénérescence et de reconnaissance de la vérité. Ou bien elle peut être *incorporée* philosophiquement au devenir, dans la forme d'une représentation de la *transcendance* comme *sens immanent* à l'histoire elle-même, au « temps » qu'elle *ordonne* en vue d'une fin : Hegel, après Saint-Augustin et Kant, aura été le grand opérateur de cette conversion du platonisme, qui en conserve un pré-supposé ontologique essentiel. Je soupçonne que la familiarité de Terray avec les cosmologies des civilisations non-européennes, mais aussi celles des anthropologues eux-mêmes, a contribué sur ce point à aiguïser son regard critique (cf. le grand article sur « La vision du monde de Claude Lévi-Strauss », *L'Homme*, 193, 2010). Il est capital de comprendre que la fameuse « topique » marxiste appliquée à l'analyse des formations sociales et de leurs lois d'évolution (Préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859) est elle-même une *variante* ou, si l'on préfère, une *forme transformée* de la caverne platonicienne, mettant en œuvre sous une autre modalité l'hypothèse d'un regard « synoptique », lui-même indissociable de la donnée d'un « lieu intelligible » qui est aussi le *point de vue de l'intelligibilité*, permettant de défalquer les formes de l'illusion et de l'erreur, tout en montrant leur nécessité. Ceci reste vrai même si la destination transcendante est postulée sous les formes de l'immanence, en tant que « sens de l'histoire ». Et cela reste vrai – au prix de tensions internes presque insupportables – même dans la version « structurale » de cette topique proposée par Althusser : non seulement en raison de son attachement à l'idée de la « dernière instance », mais en raison de l'idée qu'il serait possible d'assigner *a priori*, de façon eschatologique, le sens des tendances de la lutte des classes. Ce n'est qu'avec le « matérialisme aléatoire » de ses écrits posthumes, qui se réfèrent en particulier à Machiavel, qu'Althusser s'est dégagé de la « topique », entendue en ce sens. Dans ma contribution au colloque de 1991 à Saint-Denis sur « Philosophie et politique dans l'œuvre de Louis Althusser », en me référant d'ailleurs à Terray, j'avais déjà signalé la généalogie platonicienne de la « topique » althussérienne, qui revient en quelque sorte au grand jour par-delà sa conversion hégélienne et marxienne. Il est, je crois, capital de comprendre que le travail d'Emmanuel Terray est une déconstruction progressive du modèle de la « topique », à travers le renversement du sens et de l'usage de l'allégorie de la caverne, dont le moteur est la recherche d'une intelligibilité des formes ou des « apparences » de la politique réelle. Mais il faut élaborer un peu plus ce point.

- 79 Le sens de l'allégorie, dans la tradition platonicienne (et même marxiste en ce sens, surtout dans un marxisme rationaliste et structuraliste, fondé sur la « critique de l'idéologie »), peut se résumer dans un impératif : de la caverne *il faut sortir* (ou il faudrait pouvoir sortir), pour accéder à la lumière de la vérité, à la connaissance. Or je crois lire chez Terray (et déjà dans son titre) une injonction exactement inverse : *il faut rentrer dans la caverne* ! Injonction qui n'est pas obscurantiste, évidemment (sauf aux yeux d'un platonicien), mais qui procède d'une autre méthode de connaissance et d'une autre conception de la rationalité. La lecture platonicienne inversée prescrirait de « rester » dans la caverne. Ceci ne suffit sans doute pas (bien que, on l'a vu, Terray valorise la solidarité des Sophistes avec ceux des « captifs qui acceptent leur captivité », non pas en ce sens qu'ils se résigneraient à l'oppression, mais en ce sens qu'ils ne cherchent aucune issue transcendante). Il faut activement « rentrer » dans la caverne parce qu'au départ on y est *sans y être* pleinement, on est toujours d'une certaine façon dans la « transcendance » ou dans le désir de transcendance (ici sans doute Terray garde quelque chose de la critique althussérienne de l'idéologie, qui suggère que le désir de transcendance fait partie de la vie quotidienne ou de la condition commune,

mais surtout, comme le rappelait Marie Gaille, il s'inspire du précepte de Machiavel qui leur est commun : *andar drieto alla verità effettuale della cosa*). On voit que l'allégorie de la caverne avec ses implications « topiques » n'est pas seulement solidaire d'une cosmologie, mais aussi d'une *dramaturgie*. Celle-ci est très claire chez Platon, chez Marx, chez Althusser (dont la mise en scène d'une *sortie de l'idéologie* à partir du théâtre de Brecht et de Strehler évoque une « traversée du fantasme ») : c'est la dramaturgie de la *sortie vers la lumière*. Dramaturgie inverse chez Terray : *entrer* dans la caverne, pour voir ce qui s'y trouve, ce qui s'y « trame », ce qui s'y joue et s'y déchaîne – à quoi le platonisme est indifférent et que les philosophies de l'histoire croient avoir toujours déjà compris en lui assignant un sens « ultime ». Mais pour comprendre, il faut être partie prenante du conflit et faire l'épreuve des *conséquences d'une prise de parti* : c'est seulement « du point de vue de l'acteur engagé dans le conflit » qu'on peut distinguer « les variétés différentes de distorsion », correspondant au fait que « l'action échappe à son auteur, dont les buts ne sont jamais pleinement atteints. Sitôt que je pose un acte, autrui s'en empare et en modifie le sens », souligne Terray dans *Politique de la caverne*. Ce qui est très intéressant, c'est qu'à la faveur du renversement dramaturgique, on découvre aussi un autre genre de « topique » ou de « topographie » (celle du « champ de bataille » sur lequel « on s'avance et puis on voit » comme disait, paraît-il, Napoléon) : non pas la topographie des instances ou des « régions » du « tout social », mais celle des *positions de pouvoir* qui sont aussi des *positions de force*, qu'il faut occuper ou investir pour « apercevoir » l'enjeu des conflits, la disposition de leurs forces et l'état du rapport de forces. Machiavel, dans la célèbre Epître Dédicatoire du *Prince*, en avait comparé la disposition à celle d'un paysage où se font face des montagnes et des vallées, de sorte que « de même que ceux qui veulent peindre les sommets doivent se placer dans la plaine, et ceux qui veulent avoir toute la plaine sous les yeux doivent grimper en haut des montagnes, de même pour bien connaître la nature du peuple il faut être prince et pour connaître la nature des princes, il faut être du peuple ». Mais, comme le remarque Terray dans la conclusion de son essai sur « Exploitation et domination dans la pensée de Marx », cette logique, pour être cachée, n'est pas absente de la pensée de Marx : le Marx « historien » des conflits et des luttes de classes, qui « même du point de vue de la « science » [apparaît] plus utile et fécond que le Marx des lois... » (*Combats avec Méduse*).

- 80 Si la caverne est le lieu du réel dans son « apparence » ou apparition même, privé de la finalité aveuglante que lui procure la lumière du Soleil, et si, pour en connaître, il faut y *entrer* ou y *rentrer* – peut-être en s'aidant du fil d'Ariane d'une hypothèse d'intelligibilité et de transformation qui est une « prise de parti » (ce qui voudrait dire que la Caverne est aussi un Labyrinthe...) –, alors il faut dire que nous *ne savons pas encore*, jamais encore complètement ce qui se trame dans la caverne. Nous n'avons pas atteint *le fond* de la caverne, qui est peut-être sans fond. Mais à divers indices (suites à de terribles expériences, instructives cependant), nous savons que dans la caverne se tient « Méduse » : elle s'y montre autant qu'elle s'y dissimule (puisque Méduse, une fois coupée sa tête, devient un masque). Mieux : ce qui nous attend dans la caverne, c'est le *combat avec* « Méduse », dans la multiplicité de ses formes. Or ce combat est éclairé par un principe : *l'égalité*, que Terray nous présente comme une demande incoercible.

Puissances de rupture : violence et égalité

- 81 Qu'on me permette de jouer encore un peu avec les possibilités allégoriques dont je viens de me servir : le « fond sans fond » de la caverne, les « bords » de la topique

marxienne, ou son *envers*. Il y a dans *Combats avec Méduse*, l'essai de Terray sur le « renversement de la domination du plus fort », une phrase qui à mes yeux est une clé : « ce qui est barbare, ce n'est pas la guerre, c'est le pouvoir incontrôlé du plus fort ». Je propose de la lire ainsi : ce pouvoir *incontrôlé*, livré à sa propre tendance ou pulsion (*hormè, pleonexia*), c'est l'extrême violence – et dans toute domination qui développe sa propre logique de façon incontrôlée (ce qui, dans la logique actuelle de la domination capitaliste, s'appelle « néo-libéralisme »), il y a non seulement la virtualité mais l'effectivité de l'extrême violence. Mais attention : il n'existe certainement pas une forme *unique* de l'extrême violence (ou un « fond » déterminant en dernière instance qu'on pourrait ici « toucher »). Car les modalités historiques et présentes de la domination du plus fort sont par définition multiples : celles que nous connaissons déjà, celles que nous ne connaissons pas encore...

- 82 Mais on peut dire aussi avec Terray : le « parti » qui tend à mettre en échec, à *contrôler ce pouvoir* (si tant est qu'on puisse le « contrôler » réellement sans « décomposer les forces » qui le constituent), c'est le *parti de l'égalité*. « Communisme », si l'on veut, est l'un de ses noms, mais dans d'autres contextes « citoyenneté » (ou « con-citoyenneté », comme avaient dit naguère les Evêques de France dans une déclaration à propos des Sans-Papiers en lutte pour la régularisation), peut en être un aussi, et la question des modalités d'une « politique de l'égalité » n'a rien de simple. Une « méthode de l'égalité », selon l'expression de Jacques Rancière, à coup sûr est requise, mais le fil d'Ariane d'une « manifestation » des conflits *pour ce qu'ils sont déjà et peuvent encore devenir*, selon Terray, c'est l'interprétation stratégique, en termes de rapports de force *différentiels* (et pour cette raison, changeants, historiques) entre ces deux pôles : la virtualité d'extrême violence, à la limite insupportable pour ses victimes, mais aussi potentiellement destructrice pour ses bénéficiaires et ses agents (et donc « contradictoire »), et la potentialité d'une lutte pour l'égalité, qui représente la « cité » ou la « civilisation » par opposition à la « nature » (dans le langage que Terray leur emprunte pour décrire la position des Sophistes). Il faudrait avoir le temps d'un long détour par Freud (avant tout celui du *Malaise dans la Civilisation* de 1929, écrit dans le trouble de la République de Weimar, précédant l'arrivée du nazisme au pouvoir à partir d'une certaine perversion des « passions allemandes »), car c'est avec lui (avec d'autres aussi, en particulier Walter Benjamin) que, de façon réitérée, Terray réfléchit à l'ambivalence de la civilisation et donc des révolutions émancipatrices elles-mêmes, en tant que luttes collectives pour l'égalité, confrontées tout à la fois à la violence de la domination et aux conséquences inattendues de leur propre contre-violence.
- 83 Appelons cette différentielle, avec Terray, la « puissance de rupture » (*Politique de la caverne*) qui rend possible les commencements et les fins en histoire. L'analyse de la politique devient ici réflexion (éthique autant qu'historique) sur les modalités d'une force et d'un exercice de la force dont l'énergie et la capacité de se contrôler elle-même procéderaient *l'une et l'autre de « l'égalité »*, en sorte qu'elle deviendrait capable de se prémunir (jusqu'à un certain point : aucune précaution ne pouvant à cet égard constituer une garantie absolue, comme le montre toute l'histoire des révolutions) contre les conséquences mêmes de la violence qu'elle a besoin de « dé-chaîner » en face de la domination, et d'abord pour l'empêcher de monter elle-même aux extrêmes. Nous trouvons ici une méditation profonde sur la *négativité* : je dirai même une *double « négativité »*, celle du refus et de la révolte, et celle de l'autolimitation, de ce qu'on appellerait en anglais le *restraint* (la « modération » ? la « mesure » ?), qui tendrait à

« ne jamais permettre à la violence de sortir de son rôle de moyen ». Dans *Politique dans la caverne*, Terray identifie chez Thucydide une doctrine du *katekhein* qui « signifie tout à la fois retenir, arrêter, contenir, endiguer », ajoutant que le mot « n'est nullement péjoratif » alors même qu'il s'applique à la façon dont les dirigeants démocratiques « tiennent le peuple en main » (*kateikhe to plèthos*). Il ne signale pas que ce mot est aussi celui dont Schmitt a fait le cœur de sa théorie tardive de la souveraineté (dans *Le Nomos de la terre*, en particulier), en l'empruntant à un passage de Saint-Paul : soit qu'il ne l'ait pas connu à l'époque où il rédigeait ce livre, soit qu'il ait voulu dissocier Thucydide d'une signification « théologico-politique », incompatible avec le « silence des dieux » qu'il lui attribue et dont il se revendique lui-même en matière politique. Est-ce possible ? Rien n'est moins sûr. Clausewitz l'avait « déduit » rationnellement de sa thèse de la guerre « continuation de la politique », débouchant sur celle de la « supériorité stratégique de la défensive », et sous-tendue par une conception nationale-populaire de la guerre d'États. Et Rosa Luxemburg, en 1918, juste avant d'être elle-même engloutie par la barbarie, avait désespérément tenté de le faire comprendre à Lénine, qui ne pouvait ou ne voulait l'entendre...

- 84 Situation essentiellement tragique. Car « il n'y a pas de troisième voie » (*Politique dans la caverne*). Il faut la négativité de la révolte, sous toutes ses formes, parce que ce qui est « naturel » (entendons ce qui est *toujours déjà là*, ce qui est « invétéré », et que les Sophistes traduisaient dans le langage de la nature ou de l'état de nature (*Combats avec Méduse*), est la domination du fort sur le faible : c'est *l'institution de la faiblesse* en tant qu'assujettissement « légitime » à la force du fort, qui se dénomme officiellement « ordre » et « justice », en se renforçant du pouvoir de la loi (loi positive, éventuellement augmentée des lois « naturelles », sociologiques et anthropologiques). Frédéric Keck, ici même, a fort bien commenté ce point, en ajoutant aussi qu'aucune force des forts n'est assez grande pour réduire absolument la résistance des faibles, qui se transforme en révolte quand les circonstances le permettent. Mais il faut aussi la négativité de la *limite intérieure* ou de la mesure, qu'on pourrait appeler la *force du faible* (faite aussi de ruse, d'intelligence, anticipant les conséquences d'un combat), parce que la « montée aux extrêmes » (Clausewitz), la « démesure » (Protagoras), la « destruction mutuelle des classes en lutte » (Marx, *Manifeste communiste*) est une virtualité de la pratique comme conflit, dont aucune justice de leur cause ne prémunit les faibles ; avec Frédéric Keck, je souhaiterais ici me référer au commentaire de Kleist (*Michael Kohlhaas*) proposé par Emmanuel Terray dans *Une passion allemande*.
- 85 La conjonction de ces deux négativités en sens inverse (ou si l'on redoute l'incohérence de cette formule, aux effets inverses), improbable et, comme le dit Terray lui-même, en partie « utopique », constitue le *modèle d'Otanès*. Il l'introduit à partir du texte d'Hérodote (*Histoires*, III, 83) où celui-ci a construit la fiction à la fois politique et anthropologique d'un débat sur les régimes politiques en l'attribuant à celui qui, pour les Grecs, est *l'autre* par excellence (le Perse), en proposant déjà une comparaison avec la conception machiavélienne de la « puissance tribunitienne de la plèbe » et de son rôle dans l'expression contrôlée du désir du peuple. Il y revient dans divers textes, en particulier dans *Combats avec Méduse*, cette fois à propos de Proudhon et de son antiétatisme égalitaire (CM, 258 sq.). La formule par laquelle le « prince démocrate », Otanès, définit le principe littéralement *an-archique* de sa politique : « je ne veux ni commander ni être commandé » (*oute arkhein oute arkhesthai ethelô*) conjoint les deux négativités, en partant de la fin : *oute arkhesthai*, parce qu'il faut rétablir l'égalité en inversant le rapport de forces ; *oute arkhein*, parce qu'il faut toujours déjà se prémunir

dans la lutte contre la virtualité d'une nouvelle domination qui – comme la « dictature du prolétariat » – résulterait de la révolte (ou de la révolution) elle-même en tant que contre-violence. D'où une généalogie idéale des penseurs de l'égalité comme « stratégie » (ou réflexivité intérieure à la stratégie de lutte contre les dominations). Partie du point d'origine inventé par Hérodote (l'élève des Sophistes et l'ami de Périclès), elle passe par Machiavel et par Proudhon, que Terray malicieusement propose de conjuguer avec Marx et Lénine, débouche aujourd'hui sur certaines thèses de Hardt et Negri (dans *Empire*) qu'il considère comme des néo-proudhoniens plutôt que comme des marxistes. Je pense qu'il faut leur ajouter Jacques Rancière, dont Terray se déclare souvent proche dans ses interventions orales. Tout cela, bien sûr, n'est pas purement spéculatif ou allégorique : il s'agit d'une thèse politique sur les limites et les dangers de l'utilisation de l'État dans la lutte contre les inégalités et les exclusions, alors même qu'il est impossible de s'en passer, au nom de ce qui serait une « politique pure », purement « participative » ou « an-archique ». On ne sort pas de l'univers du pouvoir. La différence de Terray avec Rancière (et sans doute avec un Proudhon laissé à lui-même), c'est apparemment que Terray ne croit pas à la dissociation complète entre la « politique » et la « police » (qui relèverait encore du platonisme, ou d'une philosophie du « non-pouvoir »). Il me semble que cela doit être lié d'une façon ou d'une autre à sa prise en compte de l'extrême violence comme abyme intérieur à la politique.

« Troisième Collectif »

- 86 Il y a des moments où la double négativité se cristallise dans des initiatives, et même des formes d'organisation, qui constituent aussi des moments de transformation de la pratique politique, et s'accompagnent de l'invention de subjectivités révolutionnaires inédites. Ces moments ne sont pas « miraculeux », au contraire, mais *déterminés* par des conditions très précises. Sans doute ne sont-ils pas même « rares ». Mais ils sont certainement « fragiles », et donc nécessairement *provisoires*, destinés à resurgir un jour autrement, ailleurs, plutôt qu'à se répéter à l'identique. Un de ces moments, dont Terray a fait lui-même l'expérience, dont il a été un des acteurs décisifs, même s'il n'en tire aucune vanité, a été le « Troisième Collectif des sans-papiers » qui a fonctionné entre 1996 et 2006 (longueur extraordinaire pour une telle initiative regroupant des « précaires » parmi les précaires, dans les conditions de répression de l'époque) – avec un épisode dramatique : la grève de la faim de l'Eglise Réformée des Batignolles, à laquelle Emmanuel a lui-même pris part, non sans danger, pendant plus d'un mois en 1997. Noblesse oblige. Miriam Ticktin, au cours de ce colloque, vient de présenter une excellente analyse de cette expérience en la comparant avec des expériences américaines : « La question des sans-papiers : perspectives françaises et américaines sur l'anthropologie engagée ». Inévitablement je recouperai ce qu'elle a dit sur plusieurs points. Parmi les animateurs du « Troisième Collectif », figuraient, du côté français, deux chercheurs et militants, membres de la direction nationale de la Ligue des Droits de l'Homme, aujourd'hui prématurément disparus, avec qui Emmanuel entretenait d'étroites relations : Elisabeth Allès, sinologue à l'EHESS, et Said Bouziri, directeur de la revue *Migrance* et président de l'association *Génériques*.
- 87 Il est tentant de jouer ici sur la signification du nom de « Troisième Collectif ». Celui-ci prit cette dénomination parce qu'il existait déjà, à l'époque, deux « collectifs » de sans-papiers en lutte pour la régularisation et le droit de séjour (dont le collectif de « Saint-Bernard », le plus connu et le plus durable). Mais on peut entendre ici également l'idée

d'un collectif « du troisième type », c'est-à-dire d'un *type* ou d'un *genre différent* (comme Blanchot parle d'un « rapport du troisième genre ») par rapport aux formes de mobilisation entre lesquelles oscille traditionnellement la mobilisation militante, l'un et l'autre susceptibles d'exister à grande ou petite échelle : le genre « pétition », correspondant à des mouvements d'indignation morale plus ou moins massive et durable ; le genre « organisation », traditionnel dans le mouvement ouvrier (mais aussi ailleurs), où il reçoit génériquement le nom de *parti* (dans la tradition marxiste, la « forme-parti » a elle-même oscillé entre le type du « parti-conscience » et celui du « parti-organisation »). Le Troisième collectif est « du troisième type » entre collectifs moraux et collectifs organisés, comme le *conflit* est « du troisième type » entre la « société des individus » (marchande) et la « communauté organique » (nation, confession, etc.). Pour ce troisième type, correspondant au problème fondamental de la politique : celui des « hommes qui agissent de concert » (La Politique dans la caverne) dans une situation conflictuelle (et même une situation critique) donnée, il n'y a pas de nom simple. On peut dire qu'il s'agit d'une *alliance égalitaire* qui surmonte l'hétérogénéité des « conditions » de ceux qui la forment, *sans l'abolir*, c'est-à-dire sans la noyer dans une seule « conscience » de classe ou de groupe, ou dans un « programme » téléologique universalisable. Et pourtant, s'il est vrai qu'elle entreprend de créer (ou de recréer) les conditions de la politique en face d'une contrainte qui tendait au contraire à les réduire ou à les faire disparaître, en *transformant localement* un rapport de forces déterminé *globalement* par le marché et par les discriminations impérialistes, cette alliance revêt une signification universaliste, qu'on pourrait dire « intensive ». Ses initiatives ne sont pas seulement des actes de résistance, mais aussi des « actes de citoyenneté ».

88 Dans son analyse, proposée après-coup, Emmanuel Terray insiste sur trois points principaux :

- Le Troisième Collectif invente une nouvelle pratique internationaliste en instituant la *traduction* parmi ses membres (en particulier celle des projets d'accords négociés par ses représentants auprès des autorités) comme une pratique obligatoire, mettant à disposition d'immigrés de plusieurs nationalités *a priori* incommunicables (en l'occurrence, avant tout, des Turcs et des Chinois) les moyens de leur délibération et de leur discussion commune. C'est l'adaptation aux conditions de la mondialisation de très vieilles pratiques qui définissent la démocratie « directe », comme l'*agora* des Grecs et la *palabre* des sociétés africaines. La langue et la traduction deviennent des enjeux politiques « de base », au lieu de servir au monopole des experts.
- Le Troisième Collectif définit de façon autonome ses objectifs politiques en fonction des *intérêts* de ses membres *hic et nunc* (la régularisation), sans se laisser instrumentaliser par des stratégies hyperboliques (un mouvement général des « sans »), parce qu'il travaille sur la frontière entre l'inclusion et l'exclusion de la « cité » (les sans-papiers sont *intégrés* par leur travail et leur fonction à la société française, « il ne leur manque qu'un morceau de papier ». Mais dans leur combat (et particulièrement dans la grève de la faim), ils revendiquent au nom de *tous les sans-papiers*.
- Le Troisième Collectif n'est pas « soutenu » par des militants européens (eux-mêmes rassemblant des soutiens dans la « société civile » : artistes, intellectuels, prêtres et pasteurs). Inversement il n'est pas « encadré » par eux. Mais il réunit à *égalité* de droits et de devoirs des immigrés avec leurs délégués et des « militants français » qui le « dirigent » ensemble et sont responsables ensemble devant lui, mettant à profit la complémentarité de leurs compétences. Ce point ne peut manquer de frapper, non seulement en raison de la différence avec d'autres collectifs actuels, mais à cause du changement qu'il traduit par

comparaison avec les modalités de la solidarité anti-impérialiste en d'autres circonstances (pensons aux « porteurs de valises » à l'époque de la Guerre d'Algérie) : autres temps, autres luttes, autres possibilités.

- 89 À ces éléments d'analyse concrète, je prendrai la liberté d'ajouter deux remarques philosophico-politiques. D'abord le Troisième Collectif est un sujet, en tout cas c'est l'expérience d'un *mode de subjectivation* politique. Ce mode ne transforme pas « le monde », mais il transforme bel et bien une situation, et en ce sens il est révolutionnaire. Mieux : il « transforme la transformation » (comme on avait pu parler de « révolution dans la révolution », à une autre échelle), en lui inventant des pratiques nouvelles. Il est donc plus qu'un symptôme, celui d'une situation insupportable et de son refus. Il n'incarne pas « le sujet » révolutionnaire, qui d'ailleurs n'existe pas, sauf « hors de la caverne », dans la transcendance. Il y a d'autres sites de domination, de résistance et de renversement de la faiblesse en force. Mais aussi, et l'on retrouve l'idée du « troisième type », le mode de subjectivation qu'illustre le Troisième Collectif échappe aux essentialisations antithétiques issues de la tradition communiste. Les sans-papiers en effet ne sont pas des « nomades absolus », radicalement déterritorialisés, comme l'imaginent Hardt et Negri pour en faire les emblèmes de la « multitude ». Ils ne sont pas non plus le nouveau prolétariat qu'il s'agit de mobiliser à la place des ouvriers d'usine disparus, comme le voulaient à la même époque les anciens maoïstes de « l'Organisation politique » (A. Badiou, S. Lazarus). Ils sont... les « sans-papiers ».
- 90 Enfin, deuxième et dernière remarque, la subjectivation militante dont on a ici l'exemple (mais pas le modèle, à reproduire à l'identique) est nécessairement *hybride*, comme on vient de le voir. Ce fait délibérément assumé et transformé en « force » a une qualité éthique en même temps qu'il reflète une réalité historique, ou plutôt historico-géographique caractéristique de l'époque de la mondialisation. C'est ce que j'appellerai en détournant une autre expression de Terray, ou plutôt en complétant sa signification, la « délocalisation sur place ». Celle-ci est d'abord une stratégie économique et politique employée par le capital pour faire baisser le coût de la valeur de la force de travail, contourner les lois sociales et démanteler les acquis des luttes ouvrières en remplaçant les ouvriers européens par des immigrés africains, asiatiques, sud-américains, surexploitable et terrorisable à merci du fait qu'ils sont « sans droits ». Par sa réflexion sur la façon dont l'histoire transforme et relativise (voire abolit tendanciellement) les distinctions entre « politique extérieure » et « politique intérieure », ainsi qu'aux transformations du rôle du nomadisme qui conduisent à l'émergence d'un « contre-nomadisme » (nomadisme des travailleurs contre le nomadisme du capital), Terray nous suggère de compléter sa propre formule : la « délocalisation sur place » est un concept applicable non seulement aux stratégies capitalistes, mais à la constitution des résistances et des puissances d'émancipation. « Délocalisation » devient le nom d'un *rapport de forces* (inhérent à une certaine domination) qui a été, et peut être « renversé » localement. Du moins est-ce la question posée concrètement par ce type de mobilisation et d'engagement collectif. La « délocalisation sur place » serait justement l'une des structures du contemporain, incorporant à la pratique un nouvel égalitarisme et un nouvel internationalisme. Elle permettrait d'esquisser une « cosmo-politique » située après (ou peut-être avant) le « cosmopolitisme », pour qui la frontière (avec l'expérience de son franchissement, de sa contestation) n'est pas seulement une limite externe, mais un différend interne à la politique. À la « topique » se substituent alors, pour analyser et transformer les

rapports de forces, une « topographie », une « géographie » et une « géopolitique » des phénomènes de domination, mais toujours reflétées *localement*, « sur place », là où se rencontrent les acteurs potentiels d'une transformation, où se crée le différentiel des forces.

- 91 Le parcours que j'ai essayé d'effectuer à travers la « théorie » et la « pratique » de la politique que nous propose Emmanuel Terray et dont il a fait lui-même l'expérience ne permet certes pas, je le redis, d'énoncer une conclusion systématique. Du moins, tel que je le comprends, pourrait-il illustrer deux idées générales dont la portée critique me paraît grande.
- 92 D'abord, une « politique dans la caverne » exclut évidemment toute « politique de la transcendance ». Mais elle ne propose pas pour autant une « politique de l'immanence », au sens d'un renversement terme à terme. Car c'est ce couple même (typiquement « métaphysique ») qui doit être remis en question. Peut-être pourrait-on parler d'une politique de l'émergence, ou de l'invention (ce qui permettrait de préciser l'usage que Terray fait de la catégorie d'espérance). Une telle politique ne peut être que *participative* (comme l'enquête anthropologique du même nom). Mais elle ne saurait être *normative*, et *a fortiori* ne peut-elle être *prescriptive*, comme le sont trop de politiques idéales.
- 93 Ensuite, une politique dans la caverne est certes une politique désenchantée, désacralisée, où les Dieux sont réduits au silence. Pour autant, elle n'est ni cynique ni même sceptique. Son rapport critique à « l'illusion » renvoie au platonisme la charge de la preuve concernant l'illusion des apparences : le platonisme est lui-même une illusion parmi d'autres, plus ou moins utile ou efficace, suivant les circonstances et les usagers. Mais les apparences ne sont, nous l'avons vu, que le tissu même de l'expérience. Or cette expérience est inévitablement tragique. Elle a pour condition un engagement, une prise de parti sinon un « pari ». Elle débouche toujours sur la possibilité de son désastre autant que de sa victoire. C'est pourquoi je proposerais volontiers, en reprenant la formule de Gramsci (qui est censé l'avoir lui-même empruntée à Romain Rolland) dont Emmanuel Terray nous dit qu'elle a pour lui une signification privilégiée, d'en inverser le sens de lecture : « « Je suis pessimiste avec l'intelligence, mais optimiste par la volonté » ne voudrait pas dire qu'il faut essayer de surmonter par un optimisme volontariste le pessimisme inspiré par la connaissance, mais que ce qui vient d'abord, c'est la volonté ou la lutte, avec son optimisme ou son espérance propres, dont le pessimisme de l'intelligence, qui ne l'anéantit jamais, est comme le poids de réalité.

Michel Agier

- 94 Je vais peut-être passer la parole tout de suite à Emmanuel.

Emmanuel Terray

- 95 Ce n'est pas facile de réagir à chaud après ces interventions dont j'apprécie, entre autres, la teneur amicale.
- 96 En ce qui concerne ce que nous a dit Jean-Pierre Dozon, il a eu raison de rappeler que, dans une longue carrière militante, la seule fois où j'ai été taxé d'avoir provoqué une révolution, je n'y étais absolument pour rien, ce qui incite un peu à la modestie.
- 97 Par ailleurs, il a rappelé ce que, personnellement, j'ai vécu comme une période heureuse, c'est-à-dire cette coopération des chercheurs qui se trouvaient en même temps en Côte d'Ivoire, ce qui n'est pas tellement fréquent dans le milieu des anthropologues, du moins à cette période où c'était un peu chacun sur son terrain et

pas d'intrusion extérieure. Là, les informations s'échangeaient, les expériences s'échangeaient, et ça a été une période extrêmement précieuse.

- 98 En ce qui concerne l'intervention de Miriam Ticktin, d'abord je la remercie de l'extrême pertinence avec laquelle elle a rappelé tout cet épisode. Je n'ai pas tellement de recul sur tout cela et je lui suis reconnaissant d'avoir pris cette position un peu plus distanciée. Par rapport à ce que j'ai évoqué jusqu'à présent du Troisième Collectif, je pourrais ajouter deux points.
- 99 Le premier point, c'est le fait que dans l'organisation du Troisième Collectif, et en particulier dans l'organisation de sa direction, le problème de la langue a joué un rôle fondamental. Lorsque nous posions un problème en tant que Français, il était traduit aux intéressés - les Chinois en l'occurrence -, et les intéressés se mettaient aussitôt à parler entre eux leur dialecte, plus personne d'entre nous ne comprenait, de sorte que la manipulation était impossible parce que nous ne pouvions pas intervenir dans cette discussion. La conclusion venait ensuite. C'était la même chose pour les Turcs. Aucun d'entre nous ne parlait turc et dès que les Turcs se saisissaient d'une question, ils en discutaient entre eux et nous apportaient ensuite la solution. Cela donnait ces expériences étonnantes d'assemblée générale qui durait trois heures, quatre heures, parce qu'on traduisait en trois langues. Et en même temps la langue instituait une espèce d'instance de liberté qui a été précieuse.
- 100 Le second point : vous avez parlé de la zone de non-droit dans laquelle la police fait ce qu'elle veut. Je me réfère pour cela à un très beau texte de Walter Benjamin qui s'appelle *Critique de la violence*. Benjamin montre très bien comment, à partir de cette zone de non-droit, la police est créatrice de droit, et d'un droit qui ratifie le non-droit. Le nombre d'épisodes, depuis le début de cette lutte, au cours desquels des comportements parfaitement illégaux de la police ont ensuite été ratifiés par le législateur et transformés en droit, est considérable, en particulier en matière de contrôle d'identité. La loi a été faite et refaite de telle façon que toutes les pratiques policières se trouvent justifiées par la loi et qu'on ne puisse plus invoquer la loi contre elles et il s'agit là d'un mécanisme tout à fait redoutable.
- 101 En ce qui concerne l'intervention d'Alain Bertho : je sais que l'un des propos que j'ai tenus a été extrêmement controversé et je comprends pourquoi. J'avais soutenu l'idée que, même si on ne peut pas faire de séparation absolue entre le chercheur et le militant, les deux activités ne sont pas compatibles dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire sur le même lieu et au même moment parce qu'elles sont animées par des logiques différentes. L'activité du militant politique est dominée par la catégorie de l'ami et de l'ennemi, la recherche des alliés par la tentative d'isoler et de détruire l'ennemi, alors que l'activité du chercheur n'est pas dominée par cette logique-là. Les activités du chercheur et du militant peuvent se nourrir l'une de l'autre, mais à distance, elles ne peuvent jamais être confondues. Je suis prêt à accepter que cette obstination avec laquelle j'ai défendu cette idée est peut-être le vestige d'un vieil objectivisme que la nouvelle génération de chercheurs engagés dépassera de façon juste. Je pense aux travaux de Michel Agier qui montrent bien que l'on peut aller plus loin. Effet de génération, donc, peut-être, mais j'ai beaucoup de mal à dépasser ce dualisme et à considérer que les deux activités peuvent être menées de front. Cela se fera après moi sous mon regard admiratif. C'est un premier point.
- 102 Deuxième point, je reconnais que dans la lutte des sans-papiers, et dans les raisons de l'adhésion que je lui ai apportée, un certain nombre de perspectives étaient empruntées

à la tradition classique. Je me souviens d'analyses qui faisaient en partie écho à ce qu'avait dit Herbert Marcuse en son temps : un mode de production ne disparaît pas par l'effet de sa contradiction spécifique, c'est-à-dire que, pour dire les choses brutalement, le capitalisme n'est pas sorti de la lutte de classes entre les seigneurs et les serfs. Il en est sorti aux marges, et Marcuse avait indiqué qu'il en serait de même du capitalisme. Au fond, la classe ouvrière industrielle, classique, était trop intégrée à l'intérieur du mode de production pour pouvoir le mettre en cause, et que ce serait à partir de ces marges qu'elle sortirait. D'une certaine façon, dans l'aspect « partiellement » exclus des sans-papiers, je retrouvais quelque chose de ce genre. C'était peut-être à partir d'une lutte comme celle-là que l'on pourrait mettre en cause le système global.

- 103 J'accepte tout à fait les critiques d'Étienne Balibar adressées aux textes de Negri et de Hardt. Mais lire que les sans-papiers, après tout, étaient peut-être l'avant-garde de la transformation qui vient parce qu'ils étaient effectivement distancés ou détachés par rapport à l'enracinement national, à l'enracinement dans le terroir, découvrir trente-quatre ans après avoir commencé à travailler avec les sans-papiers que, de fait, on travaillait avec l'avant-garde, ça avait quelque chose d'un peu réconfortant. De ce point de vue, c'était des références classiques, de nature à combler un vieux militant comme moi, si je puis dire.
- 104 Étienne, je te suis infiniment reconnaissant de cette intervention. J'ai dit hier que je n'avais pas le sentiment d'avoir écrit une œuvre au sens propre du terme mais plutôt une série de livres qui répondaient aux occasions ou aux circonstances que j'ai pu rencontrer. Tu as admirablement résumé, avec une rare précision, l'œuvre que j'aurais voulu écrire si j'en avais été capable. J'espère avoir ton texte parce que cela m'aidera beaucoup, même si je ne le publierai pas sous mon nom.
- 105 J'aurais quantité de points à commenter, à développer. Je m'en tiendrai à deux. Premier problème, c'est celui du communisme et de l'égalité. Il y a un texte de Freud qui m'a toujours profondément impressionné dans ce domaine. Freud dit dans *Malaise dans la civilisation* : « il est toujours possible d'unir les uns aux autres par les liens de l'amour une plus grande masse d'hommes », première partie de la phrase qui désigne bien cette société de l'égalité et de la fraternité que nous avons entendue par « communisme », et la phrase continue par la formule suivante : « à la seule condition qu'il y en reste d'autres en dehors d'elle pour recevoir les coups. » Formule profondément pessimiste mais profondément vraie aussi.
- 106 Nous sommes confrontés à ce problème de savoir si le communisme peut se construire sans ennemis, cette absence d'ennemis que désignait Le Connétable Montmorency, après la guerre des Albigeois, quand sur son lit de mort, à l'évêque qui lui demandait : « Est-ce que vous pardonnez à vos ennemis ? », il répondait : « Je ne peux pas, je les ai tous tués. » C'est un problème qui est inéluctablement le nôtre.
- 107 Le deuxième texte que j'aimerais citer est extrait de la seconde lettre des *Provinciales*, que j'ai citée dans *Combats avec Méduse*, quand Pascal évoque la lutte interminable que se livrent la violence et la vérité. Pascal dit que la violence ne peut rien contre la vérité et la vérité survit à toutes les formes de violence, mais inversement, la vérité ne peut rien contre la violence. La violence est inéluctable parce qu'elle seule peut mettre fin à la violence. Mais avons-nous le droit de poser une différence de nature entre violence et contre-violence ? Je ne le pense pas.

- 108 Je profite d'avoir la parole pour renouveler ce que j'ai dit hier, à savoir les remerciements que je vous dois à tous, aux organisateurs du colloque et aux intervenants, à tous ceux qui m'ont fait l'amitié de participer à ces deux journées. Ce fut un moment extrêmement heureux pour moi et je vous suis très reconnaissant de me l'avoir procuré.

Emmanuel Terray

© musée du quai Branly, photo Anna Gianotti Laban

AUTEURS

MICHEL AGIER

Anthropologue, directeur d'études à l'EHESS

JEAN-PIERRE DOZON

Anthropologue, directeur de recherche émérite IRD, directeur d'études à l'EHESS

MIRIAM TICKTIN

Anthropologue, Maître de conférences (The New School of Social Research, New York)

ALAIN BERTHO

Anthropologue, professeur à l'Université de Paris 8, Institut d'Études Européennes

ÉTIENNE BALIBAR

Philosophe, professeur émérite à l'Université Paris X et à l'Université de Californie à Irvine