

in: F. Haegel, H. Rey, Y. Sintomer (eds.)

La xénophobie en banlieue. Effets et
expériences

L'Hamattan, coll. Logiques Politiques,
Paris 2000

XÉNOPHOBIE ET POLITIQUE¹

Entretien avec Jacques Rancière²

Q: Pour bien comprendre la façon dont vous appréhendez la xénophobie, il faut sans doute remonter à votre définition de la politique, telle que vous l'exposez par exemple dans *La méésentente*³.

Jacques Rancière: J'ai essayé d'aller à l'encontre de toute une tradition de la philosophie politique qui pense la politique comme une activité fondée en nature, soit positivement à travers l'idée d'une nature sociable et d'une destination politique de l'homme, soit négativement à travers l'idée d'une violence irrépressible qui ne peut être contenue que par la loi commune, l'abandon de la liberté naturelle et l'institution du contrat social. J'ai essayé, à l'inverse, de penser le caractère contingent de la politique et sa violence symbolique. C'est en ce sens que j'ai opposé la politique à la "police", à un ordre naturel des choses où une société se représente comme étant divisée en fonctions, en places où ces fonctions s'exercent, en groupes qui sont, de par leur place, destinés à exercer telle ou telle fonction. Ce que j'appelle "police", c'est une structuration de l'espace commun qui fait que les données de la domination apparaissent fondées sur un système d'évidences sensibles. La police, que l'on confond généralement avec la politique, implique une vision organique de la société, vision qui soutient généralement les théories du gouvernement comme celles du rapport entre gouvernement et société.

Q: Considérez-vous que les théories de la justice, et en particulier celle de Rawls, soient en ce sens des théories de la police?

JR: Ces théories s'appuient sur une tradition de la philosophie politique qui essaie de définir quelque chose comme une balance naturelle des choses, que retrouverait un calcul bien pensé. Je n'assimile pas cette idée à la logique de la "police". En revanche, elle appartient à cette tradition de la philosophie politique qui confond "politique" et "police" en voulant fonder la politique sur une loi de nature. Pour moi, il y a politique lorsqu'on sort de la référence à une organicité de la société ou à une naturalité de l'exercice du gouvernement, de la répartition des places et des pouvoirs. La politique vient toujours comme en surplus par rapport à l'ordre policier, dans le sens que j'ai donné à ce terme. Le *démos*, ce n'est pas d'abord le peuple au sens juridique moderne d'une entité idéale, ni non plus la masse de la

¹ Entretien réalisé par Yves Sintomer.

² Philosophe, professeur à l'Université de Paris VIII.

³ J. Rancière, *La méésentente*, Paris, Gallimard, 1995. Cf. aussi *Aux bords du politique*, La Fabrique, 1998.

population ou les classes pauvres. Fondamentalement, le peuple ou le *démos*, c'est les gens de rien : non pas les pauvres, mais ceux qui n'ont pas de titre particulier à exercer la politique. Le scandale originel de la démocratie, pour tous les gens de bien, est précisément que la démocratie se présente comme le gouvernement de ceux qui n'ont pas de titre à gouverner, par opposition au gouvernement des anciens, des bien nés, des sages, des savants, des riches. La politique témoigne d'une division principielle. Aristote veut fonder l'évidence de la politicité de l'homme sur le langage, ou plus exactement sur l'opposition entre le langage humain — le *logos*, qui permet de discuter sur le bien et le mal, le juste et l'injuste — et la voix, la *phonè*, commune à beaucoup d'animaux, qui sert simplement à signaler le plaisir et la douleur. La philosophie politique part souvent de ce schéma et postule qu'il y aurait une animalité politique qui s'opposerait à une animalité apolitique. J'ai essayé de montrer que tous les grands conflits politiques remettent justement en jeu la pseudo-évidence de cette ligne de partage. Derrière tout conflit politique, il y a le conflit sur le fait même de savoir qui est doué de la capacité politique de la parole. La domination se fonde toujours sur l'idée d'une différence sensible, sur l'idée qu'il y a des gens qui ne parlent pas vraiment, ou qui ne parlent que pour exprimer la faim, la colère et ainsi de suite. C'est sur ce modèle qu'a fonctionné pendant très longtemps la relégation des classes pauvres ou, pendant encore plus longtemps, celle des femmes.

Q : Dans le refus de cette domination se pose le problème de ce que vous avez appelé la "part des sans-part".

JR : Au fond, il y a deux visions fondamentales : ou l'on considère que la politique est le gouvernement de la société, et on identifie la société à l'ensemble des parties qui la constituent, c'est-à-dire que l'on opère une identification entre la consistance sociale d'un tout et sa nature politique ; ou l'on considère que la politique constitue une pratique hétérogène à cette organicité de la société, qu'elle est faite par des sujets qui ne sont pas des groupes sociaux, y compris quand ils portent le même nom que des groupes sociaux ou que des groupes identifiables dans une société. Ce que j'appelle "part des sans-part" n'est pas la considération généreuse des exclus, mais renvoie à l'idée que l'activité politique vient toujours en surplus par rapport à toute distribution des parts entre les parties de la société. La "part des sans-part", cela veut dire que, fondamentalement, la politique est une activité faite par des sujets qui sont en surplus par rapport à tout décompte des parties de la population.

Q : Avant de discuter de la répartition des biens ou de la définition des valeurs, il faudrait donc régler une question préalable : quels sont ceux qui ont le droit de participer à la discussion, qui sont les sujets de cette discussion, qui sont égaux en tant qu'êtres parlants ?

JR : Oui, à ceci près qu'il n'y a justement pas de règlement préalable de cette question. La question est toujours supposée déjà réglée et doit être reposée sur le mode d'un litige. Et la politique consiste à remettre à chaque fois sur le tapis la question de savoir ce qui est en jeu dans le conflit, et qui peut en parler. Le dogme policier au sens où je l'entends, c'est que les données d'une situation sont objectives. Le principe de la politique, c'est au contraire que les données elles-mêmes sont des données polémiques. La polémique porte à la fois sur les objets qu'il y a à voir et à prendre en compte dans une situation et sur les sujets capables de se saisir de ces objets, d'en parler, de conduire une argumentation et d'agir à leur sujet.

Q : Opposée à l'organicité du social, la politique revendiquerait un principe d'égalité opposé à l'inégalité structurelle qui est partie prenante de tout ordre social organique.

JR : On peut le dire comme ça, sauf qu'il ne s'agit pas d'une *revendication* d'égalité mais plutôt d'une *affirmation* d'égalité. Ce qui distingue la politique de la police, ce n'est pas la spécificité d'un contenu revendicatif, c'est la forme même de l'action. Ce que j'appelle "police" suppose un système de distribution des places et des compétences. La politique est fondamentalement la révocation de l'idée qu'il faut une compétence spécifique pour s'occuper des affaires communes. Elle renvoie en dernière instance à l'égalité des êtres parlants, et cette égalité est justement ce qui est toujours remis en question.

Q : C'est dans ce cadre que surgit la "mésentente".

JR : La mésentente est précisément ce fait que les données mêmes ne sont pas univoques, objectives, qu'il y a donc contestation non pas simplement des idées, des droits ou des revendications mais des données du problème. La mésentente tient au fait que les sujets de la politique ne sont pas des parties d'un groupe social. Elle tient au fond au partage initial entre police et politique, à la position même d'une part des sans-part.

Q : Dans cette optique, cette opposition ou ce travail de la politique sur la police serait quelque chose d'interminable, au sens où il serait difficile de concevoir une société dans laquelle la politique ne ferait plus problème. Une société émancipée telle qu'a pu la rêver une partie du mouvement ouvrier, et Marx lui-même, serait à la fois une utopie ou un horizon, mais un horizon inaccessible ?

JR : Je ne pense pas en termes d'horizon inaccessible mais en termes de division dans l'origine. L'inégalité d'un ordre social repose toujours sur une égalité en dernière instance qui fait qu'il est impensable de fonder, de penser une société politique autrement que sur une égalité en dernière instance des êtres parlants. Et en même temps, cette position égalitaire est

constamment contrariée, refoulée de la constitution de l'ordre politique et social. C'est en ce sens que la bataille est interminable, non au sens où l'on regarderait vers un horizon inaccessible, mais au sens où l'égalité est première quoique toujours niée.

Q : Contrairement à l'égalité, la liberté et la communauté ne semblent pas être des notions dont le sens serait précisément fixé dans votre œuvre.

JR : Le partage égalité/inégalité est effectivement beaucoup plus structurant pour penser la politique, mais je ne le pense pas en termes de valeurs ; il ne s'agit pas de privilégier l'égalité sur la liberté. Il est clair que la liberté doit être première si l'on pense la politique comme l'accomplissement d'une nature de l'homme. À l'inverse, pour moi, le partage originel égalité/inégalité vient au premier plan. Quant à la notion de communauté, je l'emploie en un sens générique, au sens de rassemblement humain en général, et je me demande sous quelle règle ce rassemblement humain fonctionne et est pensé. Là encore, je ne donne pas de valeur positive ou négative à la communauté, en tant qu'elle serait opposée à la société ou à l'universel. Il ne s'agit pas pour moi d'un concept normatif.

Q : Vous vous appuyez en particulier sur deux moments exemplaires de la mésentente, de l'irruption de la politique : celle du retrait des plébéiens sur l'Aventin et celle des prolétaires des années 1830.

JR : J'ai effectivement illustré cette situation de mésentente par ce récit légendaire de la retraite des plébéiens sur l'Aventin. Il a donné lieu à deux types de récits. Le premier, le célèbre récit de Tite Live, donne ce qu'on pourrait appeler la version " policière " de la chose : un patricien va expliquer aux plébéiens qui se sont retirés sur l'Aventin que dans une société, comme dans un corps, il y a un organe central qui commande et des membres qui exécutent : soit donc les patriciens et les plébéiens. Une fois que cela a été expliqué aux plébéiens, ils comprennent effectivement quelle est leur place et rentrent dans leur rang.

Et puis il y a eu un second récit, celui de Ballanche, au XIX^e siècle. Ballanche est complètement oublié, mais il eut un rôle considérable en son temps, celui où se sont définis les concepts de l'émancipation ouvrière. Ballanche réécrit ce récit comme portant sur la question de savoir si les plébéiens sont ou non des êtres parlants. Les plébéiens demandent non pas simplement la satisfaction de leurs droits, mais un traité, une sorte de contrat avec les patriciens. La position des patriciens est qu'on ne peut pas faire de traité avec des plébéiens puisqu'un traité engage une parole et que les plébéiens ne parlent pas. C'est là qu'intervient cette structuration imaginaire de la société que j'évoquais tout à l'heure : il y a des êtres dont la parole n'est pas une vraie parole, les plébéiens sont posés comme des gens qui ne parlent

pas réellement ; on croit qu'ils parlent mais, en réalité, dit un patricien, ce qui sort de leur bouche, c'est une sorte de grognement qui exprime la faim ou la fureur, et non un discours articulé. Dans le récit de Ballanche, toute la discussion, toute la lutte que mènent les plébéiens – par rapport aux patriciens, mais aussi et d'abord par rapport à eux-mêmes – consiste à démontrer qu'ils sont des êtres possédant effectivement la parole, et par conséquent pouvant imposer un traité et entrer dans une discussion sur les intérêts de la communauté.

Toute l'histoire de l'égalité et de l'inégalité est au fond une reprise de cette fable première. En particulier, on trouve dans cette relecture de la sécession des plébéiens des idées, des idéaux et des formes d'action typiques de l'émancipation ouvrière. On les retrouve aussi dans la notion de prolétaire, qui diffère de celle de l'ouvrier ou du producteur, même si les deux semblent ensuite fusionner, notamment à travers la théorisation marxiste et ses avatars. Fondamentalement, la catégorie de prolétaire renvoie à l'idée que, de par leur naissance, un certain nombre d'êtres sont en dehors du commun. Bien sûr, cela est lié à ce partage traditionnel selon lequel ceux qui travaillent de leurs mains sont des êtres qui vivent non dans la sphère publique, mais dans la sphère privée, qui n'ont pas une parole et une pensée sur le commun, mais uniquement des appétits et des intérêts privés. Dans la reprise subjective affirmative du nom de prolétaire, il y a l'affirmation d'une humanité déniée. Cela ne signifie pas simplement une sorte de protestation morale ou misérabiliste, mais l'affirmation d'une participation au commun de ceux qui étaient posés comme en dehors du commun. Cette distinction originelle est importante : les prolétaires ne sont pas les " travailleurs " ; ou, si l'on veut, ce sont les travailleurs, mais en tant qu'ils nient cette exclusion par rapport à la sphère commune que définissait, dans une vision policière, le travail lui-même. La catégorie de la part des sans-part est une catégorie abstraite qui vient s'incarner dans le monde à travers un certain nombre de sujets politiques.

Q : Vous avez également parlé des femmes comme ayant été, plus longtemps encore, mises " hors du commun ". Au-delà, un autre mode " d'organicité " du social, pour reprendre vos termes, ne tourne-t-il pas autour des catégories raciales ou du rejet de l'étranger ? N'y a-t-il pas une part des sans-part qui est en jeu dans le racisme ou la xénophobie ?

JR : Autour de l'idée d'une société fondée sur des différences de nature, il y a deux aspects : il y a ceux qui sont bien nés, ou mal nés, dans telle ou telle condition ; et il y a aussi ceux qui sont nés ici et ceux qui sont nés ailleurs. Les deux oppositions peuvent quelquefois se recouper, elles peuvent aussi se séparer, mais fondamentalement, la question raciale et raciste repose en dernière instance sur l'identification de la communauté aux gens qui sont liés par une certaine identité, ou une certaine originarité, du côté de la naissance. Cela définit effectivement une forme de part des sans-

part, mais sur un mode complexe : dans la mesure où la part des sans-part définit en quelque sorte la structure politique d'une communauté, cette structure polémique d'une communauté se constitue aussi toujours en fonction de quelque chose qui est d'une certaine façon rejeté. Il y a toujours dans ce conflit qui instaure une communauté politique comme un plus extérieur, qui se trouve du même coup hors communauté.

Q : L'une des discussions sur l'antiracisme dans les dernières années a porté sur l'évolution du racisme, d'une vision naturaliste ou essentialiste à une vision différencialiste : les autres ne sont plus rejetés parce qu'ils seraient inférieurs par nature, mais simplement parce qu'ils sont différents, d'une différence si absolue qu'elle nie l'idée d'une commune humanité. Pensez-vous que cette évolution marque une différence réelle ?

JR : Je ne pense pas que cela fasse une différence réelle, mais on voit bien comment une argumentation différencialiste essaie de se réclamer d'un mouvement d'émancipation qui pouvait être connoté comme progressiste et revendiquer le droit des communautés ou des minorités. En fait l'argument différencialiste a toujours été inclus dans l'autre forme de racisme, d'une manière souvent subtile et complexe. On oublie par exemple trop vite la subtilité des formes d'exclusion qui ont émergé dans l'histoire coloniale. Dans les législations coloniales, les raisons pour lesquelles les droits politiques des colonisés étaient niés renvoyaient aussi au " respect " de leur spécificité. Aujourd'hui, certains expliquent qu'un islamiste, voire un simple croyant véritable de l'islam, ne peut pas être réellement intégré à une communauté fondée sur l'universalité. Mais c'était aussi l'argument des juristes de l'époque coloniale, argument qui se réclamait du respect de la particularité de l'islam : on expliquait que, pour la population musulmane, le droit ne pouvait pas être séparé d'une notion religieuse, que par conséquent il ne pouvait pas être intégré à une communauté juridique du type de celle qui structure la politique française, et qu'il fallait respecter cette différence.

Q : Voyez-vous des subjectivités politiques s'affirmer contre le racisme, contre cette organicité sociale marquée par la relégation à une place inférieure de l'étranger ou de la personne de race différente ?

JR : C'est actuellement un vrai problème, parce que se situent là des pièges identitaires. Ce qui a été possible, à savoir la capacité que des groupes comme les prolétaires ou les femmes s'identifient à la part des sans-part, est aujourd'hui beaucoup plus compliqué dans cette forme de la part des sans-part que constitue l'étranger, le non-national, celui qu'on appelle l'immigré. Ces formes de relégation ne disparaissent jamais que par une affirmation politique subjective, et celle-ci semble difficile à constituer dans ce cas. Une subjectivation politique est toujours une démonstration de capacité. Elle contredit, par le fait, le déni d'une capacité. C'est de cette façon qu'elle peut nouer un tort interne à une société à l'affirmation d'une part des sans-part,

faire coïncider la mise en cause d'une exclusion du dedans avec la question même du tracé de la ligne séparant le dedans et le dehors d'une communauté. Mais quand le conflit porte sur la seule frontière du dedans et du dehors, sur la seule question d'une appartenance, on tend à perdre cette dimension affirmative de capacité, à retomber dans une figure humanitaire. Celle-ci consiste à poser l'humanité de l'autre sans que cette humanité trouve effectivement les moyens de s'affirmer comme capacité et subjectivité politiques.

Q : Cependant, pour ne prendre que cet exemple, la lutte des sans-papiers a eu un certain écho, chez les intellectuels et au-delà dans la société. Ne pourrait-elle pas être assimilée à l'une des figures de l'affirmation d'une subjectivité politique contre l'ordre policier, dans le sens que vous donnez à ces termes ?

JR : La lutte des sans-papiers peut être assimilée à un type de combat politique, mais il faut distinguer la nature politique des enjeux d'un combat et la capacité à constituer à travers ce combat des figures fortes de subjectivation politique. Or, si la lutte des sans-papiers est une lutte proprement politique, qui met en jeu ce que j'appelle la part des sans-part, on voit en même temps qu'il y a une difficulté considérable à la constituer en une subjectivation politique forte, c'est-à-dire à nouer la revendication d'appartenance à une démonstration de capacité. Une figure de subjectivation politique forte ne peut pas se définir simplement à travers la conquête de buts matériels ou de droits spécifiques, seraient-ils ceux de l'obtention de titres de séjour réguliers.

Q : Quelles sont les affirmations politiques possibles face au développement des tendances racistes qui ont caractérisé la société française au cours des quinze dernières années ? Des personnes autres que celles qui sont exclues du commun peuvent-elles apporter leur soutien militant pour contester cette hiérarchisation organique de la société, qui met à part certains individus ?

JR : Je ne prétends pas avoir de solutions. Il y a effectivement un déficit politique, et la lutte des sans-papiers, qui est une lutte tout à fait caractéristique et exemplaire, se trouve comme repliée sur elle-même, repliée sur le réel de la ligne de partage, parce qu'elle ne rencontre pas de formes de subjectivation fortes, qui puissent traverser plusieurs formes d'exclusion ou de déni. Il faut plusieurs litiges pour faire une mésentente, il faut surtout que le déni d'appartenance puisse se retourner en affirmation commune de capacité commune.

Q : Et lorsque certaines jeunes filles musulmanes affirment leur volonté de porter le foulard islamique à l'école, s'agit-il pour vous d'un

fourvoient identitaire ou d'un premier litige pouvant mener à la mésentente ?

JR : Pour moi, il ne s'agit pas vraiment d'un conflit politique, car je ne vois pas comment la question du voile pourrait, en un sens ou en un autre, devenir le principe d'une politique. Ce n'est que dans l'imaginaire de ceux qui s'appellent les Républicains qu'il en va ainsi. Pour moi, en dernière instance, c'est un problème de police : il s'agit de définir quelles sont les règles de fonctionnement d'une institution, et ce qu'on entend proprement par la laïcité ou par la propagande religieuse. Il y a une crispation là-dessus parce que cela remet en scène le combat supposé de l'universalisme contre le particularisme, mais ce n'est pas véritablement un conflit politique. L'opposition entre le droit de l'universel et celui des particuliers ou des particularités ne définit pas un conflit politique. Il y a un conflit politique lorsqu'il y a singularisation d'un universel, constitution d'un cas polémique d'universalisation. C'est ce qui s'est passé lorsque des femmes ont affirmé une parole politique qui leur avait été refusée. Une parole politique, c'est une parole qui pose une capacité à décider du commun, ce n'est pas simplement la revendication d'un faire, ou celle d'exercer un droit.

Q : Du coup, il faudrait également placer dans cet espace de la police, plutôt que de la politique, des stratégies comme celle déployée récemment par *SOS Racisme* pour lutter contre la discrimination dans les boîtes de nuit ou dans le travail ?

JR : Je le pense, mais le terme de police n'est pas péjoratif. Il y a lutte aussi sur ce terrain-là. Il y a un conflit politique lorsque la lutte pour les droits ou pour telle ou telle catégorie de biens se couple à l'affirmation d'une capacité de juger et de décider des affaires communes.

Q : Et si l'on remonte à la marche des Beurs dans les années 80, ou si l'on considère des mouvements moins massifs comme le Mouvement de l'Immigration et des Banlieues (MIB), se trouve-t-on d'après vous en présence d'amorces de mouvements politiques ? Leur faible rayonnement serait-il au contraire un indice de la difficulté à affirmer une subjectivation politique sur ce terrain ?

JR : C'est difficile à dire. Pour arriver à une affirmation politique, il faudrait que cette forme d'extériorité qui prend actuellement le nom d'immigré puisse se faire valoir comme une question posée à toute la communauté, comme une affirmation d'une part des sans-part, comme une redistribution des parties de la communauté et des capacités à parler de la communauté. Il faudrait que n'importe qui puisse se dire "immigré", comme n'importe qui pouvait se dire "prolétaire". Comme je le rappelle dans *La mésentente*, ceux qui, en France, lancèrent le mot "prolétaire" comme un terme politique, ne visaient pas par-là l'ouvrier ou le travailleur manuel, mais

affirmaient le sujet prolétaire comme celui qui est en dehors du système existant de partage des parts et des capacités.

Q : Vous abordez à plusieurs reprises dans votre œuvre le rapport entre sociologie et politique. Ne pourrait-on pas cependant distinguer deux dimensions assez différentes de ce rapport ? D'un côté, l'affirmation de la politique passe par le refus de toute "sociologisation", c'est-à-dire de tout enfermement dans un groupe dont les membres se verraient nier (ou nieraient aux autres) la qualité égale d'être doués de parole et seraient cantonnés dans une place ou une fonction spécifique au sein d'un ordre social organique. Mais une seconde dimension du rapport entre sociologie et politique, radicalement distincte de la première, concerne le contexte d'émergence de la politique. Elle vise à rendre compte du fait qu'il puisse par exemple être plus difficile d'affirmer une subjectivation politique face à l'ordonnement raciste d'une société que face aux hiérarchies contre lesquelles se dressèrent les mouvements d'émancipation des prolétaires ou des femmes. En d'autres termes, certains contextes ne rendent-ils pas plus difficile ou au contraire plus fréquente une véritable affirmation politique ? N'y a-t-il pas des conditions sociales qui la favorisent ou la défavorisent ? Est-ce un hasard si, dans les exemples que vous avez cités, ce soit à Rome le plébéien, et non l'esclave ou l'étranger vivant dans la cité, et au XIX^e siècle le prolétaire plutôt que le sous-prolétaire, qui affirment une subjectivité politique – quitte à ce que celle-ci passe par la négation de l'identité sociale préalablement assignée ? N'y a-t-il pas place pour une sociologisation de la politique au sens d'une tentative de compréhension du contexte favorisant l'affirmation des subjectivités politiques ?

JR : Il faut s'entendre sur ce qu'on veut dire par là. Pour revenir à l'exemple prolétaire et au XIX^e siècle, j'ai tenté de mettre en évidence la carence des types d'explication définissant à partir de certains phénomènes industriels ou économiques l'émergence d'une classe sociologique dont la situation serait telle qu'elle déboucherait inévitablement sur une "prise de conscience", d'une situation qui aurait produit en conséquence le "mouvement ouvrier"⁴. J'ai insisté sur le fait que ce qu'on a appelé "mouvement ouvrier" était d'abord un mouvement de subjectivation, un travail de symbolisation : il faut pour cela que des gens qui appartiennent à un groupe social plus ou moins fermement défini soient en mesure d'intervenir sur la question des divisions symboliques de la société. La constitution d'une subjectivité prolétaire s'est ainsi trouvée liée moins à la révolution industrielle comme telle qu'à un ébranlement dans le rapport entre le travail et l'auto-symbolisation de la société. Il y a eu un moment où toute la logique de subordination du travail est devenue une logique contradictoire avec les formes sous lesquelles la société s'auto-symbolisait et il y a là quelque chose qui a favorisé une subjectivation politique. Mais cette forme

⁴ Cf. par exemple *La nuit des prolétaires*, Fayard, Paris, 1981.

de causalité est tout à fait différente d'un rapport d'expression entre une situation et des formes de conscience de cette situation. Il est clair qu'une forme de subjectivation politique n'intervient pas n'importe quand, et en tout cas pas avec la même force ou la même puissance de contestation. Mais ce qui est en jeu là, ce sont les capacités d'auto-symbolisation d'un ordre, plutôt que des conditions sociologiques particulières.

Q : Comment expliquer dans cette optique la difficulté présente à affirmer une subjectivation politique liée aux questions du racisme et de la xénophobie ?

JR : Les difficultés de subjectiver politiquement les formes présentes de l'exclusion sont justement liées à un phénomène de désymbolisation de l'ordre social. Des concepts comme le mouvement ouvrier ou le prolétariat étaient fondés sur la visibilité d'une déclaration des frontières, des partages et des places, sur une déclaration ouvertement inégalitaire de la structuration sociale. Or, dans la situation présente, la barrière est comme déniée, inconsistante, placée nulle part. Au fond, la difficulté est de la constituer, parce que justement elle intervient simplement sous la forme du dehors. Il y a une subjectivation politique forte là où une société est structurée intérieurement par un certain nombre de barrières qui peuvent être rendues visibles et devenir l'enjeu d'un combat. Aujourd'hui, la barrière n'apparaît plus que comme une sorte d'extérieur de la société. Un sujet politique, c'est quelqu'un qui est à la fois dedans et dehors, qui montre qu'il est en fait exclu par cela même qui prétend l'inclure et inversement qu'il a part à ce dont on prétend l'exclure. Exemplairement la catégorie du travail s'est prêtée à cette double démonstration. C'est peut-être cette force du rapport interne entre le dedans et le dehors qui fait défaut aujourd'hui. Du coup, l'altérité se trouve comme rejetée à l'extérieur : il s'agit soit d'intégrer ceux qui sont dehors, soit de les rejeter. La difficulté est de sortir de l'affirmation simple de la commune humanité que tout le monde est aujourd'hui prêt à accepter. On voit parfois se côtoyer étrangement un discours humanitaire et un discours raciste. Le thème même de l'intégration contient une forme de rejet : une société qui n'est plus structurée polémiqument de l'intérieur est une société qui ne sera structurée que par son entour – pensé soit comme perméable (la question étant alors celle des bornes de sa perméabilité), soit comme imperméable et devant le rester pour que la société continue d'exister.

Q : La subjectivation politique prolétaire n'était-elle pas favorisée par le fait qu'à travers la grève, par exemple, c'était le cœur de la structuration sociale qui était remise en cause ? Le retrait des plébéiens est lui aussi symbolique : sans eux, Rome ne peut continuer à être Rome. La société ne peut pas fonctionner s'ils se retirent. Le contexte social ou historique ne joue-t-il d'ailleurs pas aussi sur les formes dans lesquelles s'affirme la subjectivation politique ? Dans une étude récente sur les sans-papiers, Johana Siméant a montré que la grève de la faim était la seule arme

disponible pour des gens qui sont à ce point des sans-part : lorsqu'ils veulent affirmer quelque chose, ils ne peuvent pas faire grève, ils ne peuvent manifester car ils courent le risque d'être arrêtés⁵. Cette forme de lutte extrême, et sans doute aussi moins politique, semble être la seule qui leur soit offerte au vu de leur situation.

JR : Sans doute la forme classique de la grève repose-t-elle effectivement sur le fait que le travail n'est pas simplement une activité économique, qu'il a une visibilité pour la société, et que celle-ci rejait sur la lutte ouvrière, et en particulier sur la grève. À l'inverse, la grève de la faim n'est que la visibilité de ceux qui font cette grève, de gens qui ont besoin que, tout simplement, on les voit. Dans les formes classiques de subjectivation, il y a toujours une revendication de visibilité du mouvement, qui se lie à la volonté de rendre visibles des partages de la société. Il était effectivement possible de rendre visible le partage de la société à partir de l'arrêt du travail. On a pu le fantasmer aussi à partir de la grève des femmes, de la grève des ventres, qui n'a jamais eu lieu réellement mais qui pouvait être pensée comme une menace ou comme un potentiel. Dans ces deux cas, le partage est intérieur, et cette intériorité structure un ordre social. Dans le cas des sans-papiers, il ne s'agit que de mouvements qui vont rendre visible ce qu'ils font, mais ne peuvent rendre visible la structuration de la société elle-même.

Q : Inversement, le "social", ou ce mélange de social et de politique qui est généralement appelé ainsi, ne fait-il pas que le racisme et la xénophobie renvoient à des logiques qui sont assez spécifiques selon les milieux ? Je pense notamment aux travaux de Stéphane Beaud et Michel Pialoux sur les ouvriers de la région de Montbéliard⁶. Ils montrent bien que lorsque l'ouvrier en tant que fonction sociale, tout comme le prolétaire en tant qu'affirmation d'une subjectivité politique, sont dévalorisés ou semblent avoir disparu, les conditions de vie concrètes sont rendues plus difficiles, tout comme les conditions d'une affirmation d'appartenance à une même communauté. Dans cette situation se diffuse un racisme populaire, sans doute aussi parce que fait défaut une contestation crédible l'ordre social et politique. On s'en prend à ceux qui peuvent prendre votre place dans le travail, et peut-être à une figure de l'altérité que l'on essaie de mettre à l'écart pour tenter de mieux s'inclure soi-même. N'y a-t-il pas une spécificité du racisme en milieu populaire ?

JR : Je pourrais peut-être tomber d'accord sur de telles analyses, mais j'aimerais en déplacer l'axe de gravité. C'est ce que j'ai essayé de dire à ma manière. Les formes actuelles du racisme sont liées à des formes de désymbolisation, de perte de subjectivité politique. Il faut distinguer le niveau

⁵ J. Siméant, *La cause des sans-papiers*, Presses de Sciences Po, Paris, 1998.

⁶ S. Beaud, M. Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Paris, Fayard, 1999.

des attitudes politiques de celui des comportements humains : les attitudes racistes en milieu ouvrier, des chasses à l'Arabe, à l'immigré, il y en avait aussi autrefois, tout comme il y avait une suspicion à l'égard des étrangers qui vous prennent le pain. Ce qui est important, c'est que ces phénomènes ont pu coexister avec des attitudes politiques, communistes ou révolutionnaires. Les mêmes personnes pouvaient individuellement avoir la haine de l'ouvrier étranger qui menaçait leur place, voire participer le cas échéant avec des copains à une petite expédition contre les Arabes, et être membres d'un Parti internationaliste et lutter par ce biais en faveur de ces mêmes étrangers. Elles se dédoublaient ainsi et, de la même façon, elles dédoublaient l'immigré : celui-ci était un "prolétaire immigré". Il faut distinguer le plan des comportements humains, celui des motivations économiques et celui des formes de symbolisation politique. Ce qui s'appelait mouvement ouvrier et lutte de classe a constitué une forme de symbolisation qui était capable de refouler la haine simple de l'autre, ou le désagrément de l'autre, ou la perception de l'autre comme menace. Là où cette symbolisation politique fait défaut, le litige est comme replié sur des questions de concurrence économique et de cohabitation difficile. L'autre n'est plus dédoublé en prolétaire et en immigré. Il est simplement l'autre, défini par les seuls traits d'incompatibilité qui définissent son altérité et le seul caractère de menace que constitue sa présence. Le terme de racisme populaire est un peu ambigu, et on risque en l'employant de tomber dans un dilemme ou une aporie infinis : on vous explique que celui qui vit dans les beaux quartiers n'a pas à être raciste parce qu'il ne rencontre pas de Noirs, alors que celui qui vit tous les jours dans une banlieue en rencontre tous les jours. Il ne s'agit pas de définir un racisme populaire au sens d'un enracinement du racisme dans des conditions de vie spécifiques. "Peuple" ne définit pas des conditions de vie, mais une certaine forme de symbolisation du commun. Et le racisme n'est pas une affaire de comportements individuels quotidiens mais de structuration du rapport collectif. Je ne crois pas que l'on puisse comme ça supprimer toute une série de comportements psychologiques, sociologiques ou économiques marqués par la méfiance, la haine ou le recul devant l'autre. En revanche, ces comportements peuvent être subordonnés à une vision proprement politique de l'altérité.

Q : Que la disparition du prolétaire comme figure de subjectivité politique joue dans la diffusion de ces phénomènes paraît clair. Cependant, la dévalorisation de l'ouvrier comme figure sociale ne joue-t-elle pas aussi un rôle, sinon au niveau de la politique, du moins à celui de la "police", pour reprendre vos termes ?

JR : Je résiste à ce que je ressens pointer derrière cette idée, à savoir une psychologisation ou une sociologisation de la question en termes d'identité. La valorisation ou la dévalorisation de l'ouvrier est une chose, le fonctionnement de la catégorie symbolique ou politique de l'ouvrier, en tant que prolétaire, en est une autre. On a eu trop tendance à penser le mouvement

ouvrier comme fondé sur une affirmation héroïque de la valeur éminente du travail ouvrier et de l'identité ouvrière. Ce que j'ai essayé de montrer, dans mes travaux historiques, c'est que l'on ne pouvait pas fonder l'affirmation politique ouvrière ou prolétaire sur une fierté sociale. Inversement, on ne peut plus penser des phénomènes d'involution sur la base de la dévalorisation sociale de l'ouvrier. Celle-ci peut aller de pair avec l'affirmation forte d'une capacité collective. C'est ce que montre par exemple *Dynamite*, un très beau documentaire italien de Daniele Segre sur la lutte d'ouvriers mineurs de Sardaigne. Il y a un moment extrêmement fort où l'un des meneurs de la lutte affirme : "oui, nous, ouvriers, on n'est rien du tout". Ce n'est pas une protestation. C'est une conscience effective d'insignifiance sociale. Mais cette conscience d'insignifiance sociale s'accompagne de l'affirmation d'une capacité commune de tous ces gens qui savent et disent être peu de choses à décider sur leur sort et à juger sur les données générales "objectives" qu'on leur oppose. Il faut distinguer un niveau de conscience psychosociologique d'un niveau d'affirmation politique.