

«NOUS, LE PEUPLE»: RÉFLEXIONS SUR LA LIBERTÉ DE RÉUNION

Judith Butler

Des gens qui se réunissent et prennent la parole pour réclamer collectivement un changement de politique ou la démission d'un gouvernement, il en existe de nombreux exemples. La place Tahrir est devenue emblématique de ces rassemblements de corps dans la rue : les manifestants ont commencé par demander la démission du régime de Moubarak, puis ils ont continué sous diverses formes à occuper *en masse** l'espace public pour protester contre les mesures prises par le gouvernement de transition, contre les nominations à des postes officiels de tortionnaires du régime abattu, contre la précipitation dans l'élaboration de la nouvelle Constitution et, plus récemment, contre le démantèlement du système judiciaire par décision unilatérale du président. Quel est donc ce « nous » qui se rassemble dans la rue et s'affirme – parfois par la parole et par l'action mais plus souvent encore en formant un groupe de corps visibles, audibles, tangibles, exposés, obstinés et interdépendants ? Si l'on estime souvent que c'est d'une

* En français dans le texte.

telle assemblée qu'émane l'acte d'énonciation par lequel « nous, le peuple » affermit la souveraineté populaire, il est peut-être plus juste de dire que c'est par elle-même que cette assemblée s'exprime, qu'elle constitue déjà une façon de promulguer la souveraineté populaire. Le « nous » qu'exprime le langage est déjà réalisé par la réunion des corps, leurs mouvements, leurs gestes, leur façon d'agir de concert, pour citer Hannah Arendt.

Le droit à la liberté de réunion, parfois entendue comme liberté d'association, est bien établi par la loi internationale¹. L'Organisation internationale du travail affirme explicitement que le droit de réunion (ou d'association) est lié aux droits de négociation collective². Dans certains textes sur les droits humains, la liberté de réunion est décrite comme une liberté fondamentale que tout gouvernement doit protéger, qui doit être affranchie de toute interférence policière ou judiciaire (protection qui ne s'exerce plus quand le pouvoir protecteur de l'État est contesté par la réunion elle-même ou quand l'État enfreint le droit de réunion et empêche la population de s'assembler librement). Mais le droit de réunion est autre chose qu'un droit spécifique protégé par des lois nationales ou internationales, y compris celles qui concernent les droits humains. On pourrait dire que la liberté de réunion est une condition de la politique elle-même.

Dans ces conditions, que penser de la relation entre liberté de réunion et souveraineté populaire ? Si certains élus à des postes officiels sont censés représenter la souveraineté populaire (ou plus précisément la « volonté du peuple ») pour avoir été choisis par une majorité, il ne s'ensuit nullement que la souveraineté populaire soit intégralement représentée par le processus électoral, ni que les élections transfèrent la souveraineté du peuple à ses représentants élus. Le peuple demeure distinct de ceux qu'il a élus et peut toujours contester les conditions et les résultats des élections, comme les actes de ceux qu'il a choisis. La souveraineté populaire peut bien être transférée vers un pouvoir des élus à l'occasion d'un vote, mais ce transfert n'est jamais complet. Il reste quelque chose dans la souveraineté populaire qui ne peut pas se transférer : le peuple peut aussi bien abattre les régimes que les élire. Si la souveraineté populaire légitime les formes parlementaires du pouvoir, elle garde aussi le pouvoir de les délégitimer. Et si ces formes parlementaires ont besoin de la souveraineté populaire, elles la craignent aussi car il y a en elle une part qui va à l'encontre et au-delà de toute forme parlementaire qu'elle institue. Même un régime régulièrement élu peut se trouver bloqué ou renversé par une assemblée de gens parlant « au nom du peuple », incarnant ce « nous » qui détient le pouvoir légitimant dans l'exercice de la démocratie. On peut l'appeler

Qu'est-ce qu'un peuple ?

énergie « anarchiste », ou principe permanent de révolution à l'intérieur de l'ordre démocratique. Dans un cas comme dans l'autre, elle repose sur la réunion de corps assemblés et assemblants constitués par leur action en « peuple ».

Bien sûr, il n'arrive jamais que tous ceux qui sont représentés par « le peuple » soient présents pour clamer qu'ils sont le peuple, si bien que « nous, le peuple » a toujours par nature un extérieur, que le « nous » ne peut en aucun cas représenter la totalité du « peuple », même s'il s'efforce d'être aussi inclusif que possible. Les « nous » qui se rassemblent en affirmant qu'ils sont « le peuple » ne représentent pas le peuple : ils donnent une base de légitimité à ceux qui vont représenter le peuple par le biais d'élections. Ceux qui sont ce « nous » font autre chose que se représenter eux-mêmes : ils se constituent en peuple, et cet acte d'autoconstitution se distingue de toute forme de représentation. À la base des formes démocratiques de gouvernement, il y a donc un élément non représentatif et presque tautologique, la souveraineté populaire étant une façon de constituer un peuple par autodésignation. Par cet acte d'autodésignation, d'autoconstitution, la réunion formée déclare être « le peuple ». La souveraineté populaire est donc une forme auto-produite et réfléchie, distincte du régime représentatif qu'elle légitime. Cette légitimation n'est possible que si la souveraineté populaire est indépendante de tout régime particulier.

« Nous, le peuple » : réflexions sur la liberté de réunion

En quel sens s'agit-il d'un exercice performatif ?

Il apparaît donc que dire « nous, le peuple » est d'abord et avant tout un acte d'autodésignation et d'autoconstitution. Quelqu'un dit « nous » en même temps que quelqu'un d'autre, un groupe le dit ensemble et, par là, ils cherchent à se constituer comme « le peuple ». Ainsi, considéré comme un acte de parole, « nous, le peuple » est une énonciation qui cherche à faire émerger la pluralité sociale qu'elle nomme. Elle ne la décrit pas, elle cherche à la faire exister. C'est donc une forme d'autogenèse linguistique qui est en œuvre dans « nous, le peuple », un acte relevant plus ou moins de la magie, ou qui du moins nous incite à croire à la nature magique du performatif³. « Nous, le peuple » est évidemment le début d'une déclaration plus longue, qui exprime des demandes et des désirs, ou qui annonce des gestes à venir et des revendications politiques. C'est un préambule qui ouvre la voie à un ensemble d'assertions spécifiques, un début de phrase qui prépare à une demande politique importante, et cependant on nous invite à nous arrêter sur ces quelques mots initiaux, à nous demander si une revendication politique a déjà par là été posée, ou si elle est en train de s'élaborer.

Il est peut-être impossible que tous ceux qui pourraient dire ensemble « nous, le peuple » prononcent ces mots à l'unisson. Et s'il advient parfois que tout un groupe crie ces mots ensemble, comme c'est arrivé dans le mouvement *Occupy*, c'est

Qu'est-ce qu'un peuple ?

un moment bref et transitoire où une personne parle en même temps que d'autres, cette action concertée, cet acte de parole énoncé en commun produisant un résultat sonore involontaire.

Admettons que pareil moment où la parole est émise littéralement à l'unisson survienne rarement. Après tout, aux États-Unis l'expression « nous, le peuple » est une citation, et elle ne se libère jamais de cet aspect citationnel. La Déclaration d'indépendance débute par ces mots, qui autorisent les rédacteurs à parler pour le peuple de façon générale. Ce début de phrase établit l'autorité politique en même temps qu'il pose une forme de souveraineté populaire qui n'est liée à aucune autorité politique. La souveraineté populaire peut s'accorder ou se retirer, ce qui veut dire que tout régime en dépend s'il veut fonder sa légitimité sur autre chose que la coercition.

L'acte de parole, tout ponctuel qu'il soit, est néanmoins inscrit dans une chaîne de citations, ce qui veut dire que les conditions temporelles où il s'inscrit précèdent et dépassent à la fois le moment de l'énonciation. Il existe une autre raison pour laquelle cet acte, bien qu'il soit illocutoire*, ne se résume pas au moment de l'énonciation : l'ensemble pluriel désigné et produit par ces mots ne peut pas s'assembler au même endroit ni parler en

« Nous, le peuple » : réflexions sur la liberté de réunion

même temps, si bien que le phénomène se déploie à la fois dans l'espace et dans le temps. Quels que soient le moment et le lieu où la souveraineté populaire – le pouvoir autolégislatif du peuple – est proclamée (ou plutôt « se proclame »), il ne s'agit pas exactement d'un instant mais d'une série d'actes de parole, ou plutôt d'actions performatives. On peut imaginer le spectacle d'une réunion publique où tout le monde parlerait d'une seule voix, mais ce spectacle serait à la fois abstrait et effrayant, évoquant une *Gleichschaltung*, marche fasciste ou chant militaire. « Nous, le peuple » ne présuppose ni ne fabrique une unité mais fonde ou institue une série de débats sur la nature du peuple et sur ce qu'il veut.

Tenons-le pour acquis : nous ne voulons pas vraiment que tout le monde parle exactement de la même voix quand s'affirme la volonté populaire – ni même que l'on « dise » les mêmes mots. (Quel langage utiliser pour exprimer une telle expression plurielle concertée ? Et quelle forme d'hégémonie cela installerait-il ?) Et pourtant, « nous, le peuple » est une locution que nous tenons pour emblématique d'une forme de souveraineté populaire impliquant que les gens peuvent agir ensemble pour se désigner, pour se rassembler en une forme politique plurielle. Ce qui ne veut pas dire qu'ils sont tous d'accord, mais seulement qu'ils comprennent que l'autoformation (*self-making*) est un processus collectif et partagé. Lorsque quelqu'un tente

* L'illocution est une notion linguistique due à Austin. Un acte illocutoire est un acte de parole qui produit une action en le disant.

Qu'est-ce qu'un peuple ?

d'utiliser « nous, le peuple », nous cherchons à voir qui le dit, s'il a le droit de le dire et si en le disant son acte de parole sera efficace, s'il réunira les gens et les fera avancer par ces mots mêmes. La locution ne nous dit pas qui ces gens sont, mais elle marque la forme d'autoconstitution où s'instaure le débat pour savoir qui ils sont et qui ils devraient être.

D'après J.L. Austin, il faudrait considérer « nous, le peuple » comme un acte de parole illocutoire qui constitue son objet (lui-même) au moment de son énonciation⁴ ; mais comme il s'agit d'une citation, je dirais qu'il se construit avec le temps et de façon toujours partielle, par une séquence ou une addition d'énoncés performatifs qui ne prennent pas toujours une forme simultanée et plurielle d'autodésignation. Comme on l'aura peut-être remarqué, l'expression « nous, le peuple » constitue une critique implicite des pouvoirs magiques de l'acte d'énonciation, de l'illocutoire performatif. Elle est rarement formulée telle quelle, et pourtant elle s'exprime à travers d'autres actes. Ainsi, si nous pensons qu'un groupe doit d'abord se réunir dans un lieu donné, une place publique par exemple, pour pouvoir proclamer « nous, le peuple », *ce qui nous échappe, c'est que l'acte même de se réunir et de se re-réunir réalise déjà le travail des mots*. En d'autres termes, le rassemblement est déjà une affirmation politique performative, même s'il précède – ou laisse de côté – tout acte de parole.

« Nous, le peuple » : réflexions sur la liberté de réunion

Les corps rassemblés pour affirmer leur existence plurielle sont déjà engagés dans l'autodésignation et l'exercice de la souveraineté populaire, donnant ou retirant leur soutien, déclarant leur indépendance par rapport aux régimes dont la légitimité dépend d'eux. Le performatif est donc extérieur au pouvoir électoral, tout en fonctionnant comme sa légitimation. Émis par des corps qui se rassemblent au même endroit en même temps, ou qui se réunissent par des circuits en des lieux et des moments différents, les énoncés performatifs politiques n'ont pas à être dits à l'unisson, ni dans la même langue, pour constituer « un peuple ». Et quand ceux qui les énoncent se réunissent, quand ils se dispersent pour se réunir de nouveau, le performatif n'est plus un « acte » ponctuel ni une occasion donnée d'énonciation (même s'il peut parfois prendre cette forme). Une question se pose donc : *l'acte de parole par lequel on déclare « nous, le peuple » ne se situe-t-il pas hors de la parole, ne constitue-t-il pas autre chose qu'un simple acte ?*

Je propose de considérer la réunion des corps comme une assertion performative et je suggère donc non seulement que a) la souveraineté populaire est un exercice performatif, mais aussi que b) elle implique nécessairement une assertion performative des corps. Il faut bien comprendre quelle est l'idée de souveraineté populaire que « nous, le peuple » cherche à établir. Dans la Déclaration d'indépendance, comme l'a montré Derrida, il y

Qu'est-ce qu'un peuple ?

a déjà une sorte de trébuchement à mesure que la phrase se déroule⁵. Si « nous, le peuple, déclare qu'un ensemble de vérités est fait d'évidences », alors surgit un petit problème. Comment comprendre que la déclaration performative ait pour but de faire advenir ces vérités s'il s'agit d'évidences, c'est-à-dire précisément de ce genre de vérités qu'il est inutile de faire advenir ? Ou bien elles sont performativement induites, ou bien elles sont évidentes, mais l'idée qu'il soit nécessaire de produire des évidences paraît paradoxale. Nous pouvons dire soit qu'un ensemble de vérités est créé, soit que nous avons trouvé ces vérités quelque part, et que ce n'est pas nous qui les avons créées. Ou alors nous pourrions dire que le genre de vérités dont il s'agit doit être déclaré évident pour que cette évidence soit reconnue. En d'autres termes, il faut montrer leur évidence, ce qui veut dire qu'elles ne sont pas évidentes en elles-mêmes (*self-evident*). Ici, la circularité expose à la contradiction ou à la tautologie, mais peut-être les vérités ne deviennent-elles évidentes que par la façon dont elles sont exposées. Autrement dit, l'assertion performative de la vérité est le moyen de rendre évidente cette vérité, laquelle n'est pas donnée à l'avance ni statique, mais affirmée et mise en pratique par un genre particulier d'action plurielle. Si c'est la capacité même d'action plurielle qui est en jeu lorsqu'on affirme la souveraineté populaire, alors il est impossible de « montrer » cette vérité autrement que par la mise

« Nous, le peuple » : réflexions sur la liberté de réunion

en acte plurielle et toujours conflictuelle que nous appelons autoconstitution.

Si le sujet pluriel se constitue au cours de son action performative, cela veut dire qu'il n'est pas déjà constitué : quelle que soit sa forme avant l'action, elle n'est pas la même que pendant et après. Le « nous » crée un certain rassemblement, mais c'est seulement quand les corps se réunissent dans une configuration particulière d'espace et de temps que ce « nous » en vient à exister, même s'il n'est pas explicitement exprimé. Comment comprendre ce mouvement de rassemblement qui se fait dans la durée, avec des moments de dispersion, ponctuels, périodiques ou définitifs ? Ce n'est pas un acte unique mais une convergence d'actions diverses, une forme particulière de sociabilité politique. Même au cœur d'une foule qui s'exprime, il faut être assez près les uns des autres pour percevoir les voix, pour régler sa propre vocalisation, pour aboutir à un certain rythme, une certaine harmonie, à une relation à la fois auditive et corporelle avec ceux qui sont engagés dans l'action ou l'acte de parole. Nous commençons à parler *maintenant* et arrêtons *maintenant*. Nous commençons à bouger *maintenant* ou à un certain moment, mais sûrement pas comme un organisme unique. Nous tentons de nous arrêter tous ensemble mais certains continuent à avancer, d'autres vont à leur propre rythme. Sérialité temporelle et coordination, proximité des corps,

Qu'est-ce qu'un peuple ?

registre des voix, synchronisation vocale – telles sont les dimensions essentielles d'une réunion, d'une manifestation. Et toutes sont présupposées par l'acte de parole qui énonce « nous, le peuple » : ce sont les éléments complexes de l'occasion, du moment de son énonciation.

Le corps a toujours fait partie de cette occasion. L'acte illocutoire est défini, rappelons-le, comme un acte de parole dont l'énonciation produit par elle-même des effets. Cela ne veut pas dire que l'énonciation soit sa propre occasion, puisque toute énonciation suppose une convergence spécifique dans les champs temporel, spatial et sensible. De fait, l'occasion où s'énonce « nous, le peuple » présuppose une socialité politique incarnée et plurielle. Même si nous pensions que l'acte de parole est *purement* linguistique, il dépend d'un modèle de vocalisation qui nécessite une bouche et une gorge, une respiration, un organisme corporel qui se comporte d'une façon donnée, une proximité des corps pour entendre, voir ou sentir ce que chacun fait et dit, de façon à essayer de faire et dire quelque chose ensemble. La parole est en elle-même un mouvement et « mouvement » a deux sens essentiels : mobilité des corps et organisation politique.

Y a-t-il un acte de parole faisant exister « nous, le peuple » qui ne soit pas un mouvement corporel et politique ? Cet acte de parole ne présuppose-t-il pas, ne réalise-t-il pas un corps politique ? Si nous tenons la vocalisation comme le modèle de l'acte

« Nous, le peuple » : réflexions sur la liberté de réunion

de parole, cela nécessite un corps comme organe de la parole, à la fois condition organique et véhicule de la parole. Le corps ne se transforme pas en pure pensée quand il parle, il représente les conditions organiques de la verbalisation. Si la parole est conçue restrictivement comme un acte vocal, il n'y a pas de parole sans organe de la parole, pas d'acte de parole sans rien d'organique. Mais cette dimension organique, qu'apporte-t-elle aux revendications exprimées par le discours, et au nom du discours ? Si l'on admet que le discours reflète la conscience, et plus précisément « l'intention » du locuteur, cette intention est considérée comme un moment cognitif représenté par le discours ; inversement, on admet que le discours correspond à ce moment cognitif antérieur. Dans *Le Scandale du corps parlant*, Shoshana Felman l'a bien montré : puisque la parole est impossible sans l'organique, même l'acte de parole qui cherche à faire passer une intention purement cognitive ne peut pas court-circuiter le corps organique. L'intention la plus purement idéale ne peut se manifester en paroles sans sa condition organique.

Ainsi, de même qu'il n'existe pas d'acte purement linguistique sans actes corporels, il n'existe pas de moment de pensée purement conceptuel séparé de sa condition organique. Ce qui précise le sens de « nous, le peuple » : que l'expression soit écrite dans un texte ou prononcée dans la rue, elle désigne une assemblée en acte, qui se désigne et se

Qu'est-ce qu'un peuple ?

constitue. Dans cet acte, elle agit sur elle-même, avec une condition inhérente de pluralité des corps, qu'elle soit ou non exprimée par la parole. Cette condition corporelle, plurielle et dynamique, est une dimension constitutive de ce moment.

À quoi l'on pourrait ajouter ceci : l'« organique » n'est pas plus pur que l'intention conceptuelle qu'il est chargé de véhiculer, car il s'agit toujours d'une sorte d'organisation : il n'est pas constitué de telle ou telle substance, il s'intègre dans un ensemble de relations, de gestes et de mouvements qui lui donnent sa signification sociale. Existe-t-il d'autres types d'action et d'inaction du corps, d'autres types de gestes, de mouvements, de modes de coordination et d'organisation qui conditionnent l'acte de parole, dès lors qu'on ne le restreint plus à la seule vocalisation ? Pour signifier en commun, on peut utiliser toutes sortes de sons – chanter, déclamer, taper sur des tambours ou des casseroles, ou frapper sur un mur de prison ou de séparation – et les sons ne sont eux-mêmes qu'une manière de signifier en commun. Comment la façon dont tous ces actes parlent suggère-t-elle un autre sens de l'organique et du politique, un sens que l'on peut interpréter comme l'accomplissement performatif de l'assemblée elle-même ?

L'action performative de « nous, le peuple » se produit avant toute énonciation de cette formule.

« Nous, le peuple » : réflexions sur la liberté de réunion

L'expression est incarnée avant d'être prononcée, et même quand elle l'est, elle reste incarnée. L'expression ne peut pas être conçue indépendamment de son incarnation matérielle. Et si « nous, le peuple » est cet acte ou cette série d'actes par lesquels une assemblée donnée se désigne et se forme dans l'espace et dans le temps, il précède également toute exigence particulière de justice ou d'égalité. Les revendications n'émergent qu'après qu'une assemblée s'est désignée comme peuple, et cette autoformation est antérieure à toute revendication faite au nom du peuple. « Nous, le peuple » est une assertion performative sans exigences, bien qu'elle fasse émerger des exigences dépendant de façon fondamentale de cette institution incarnée et performative du peuple en sa pluralité.

Le fait que le peuple soit incarné a une grande importance sur le genre d'exigences exprimées. Quand, par exemple, la richesse s'accumule entre les mains de 2 % de la population et quand un nombre croissant de gens perdent leur logement et leur emploi, le peuple se trouve divisé selon des lignes de classe. Quand ceux qui se trouvent confrontés à une précarité accélérée descendent dans la rue et émettent des revendications, avec « nous, le peuple », en s'exposant et en se manifestant là, ils s'identifient comme « le peuple ». Ils travaillent contre l'effacement. L'expression ne signifie pas que ceux qui accumulent les richesses

Qu'est-ce qu'un peuple ?

ne font pas partie du « peuple », et elle n'a pas non plus un simple sens d'inclusion : « nous sommes aussi le peuple ». Elle défend plutôt une forme d'égalité face à l'inégalité croissante, non pas simplement en prononçant « nous, le peuple » mais en concrétisant l'égalité dans toute la mesure du possible, en formant une réunion du peuple sur la base de l'égalité. On pourrait dire que les gens rassemblés affirment l'égalité au milieu de l'inégalité générale, que c'est vain et inutile puisqu'il s'agit d'un acte purement symbolique, que la vraie égalité économique est de plus en plus lointaine pour des gens accablés de dettes astronomiques et qui n'ont aucun espoir de trouver un emploi. Pourtant, l'incarnation de l'égalité dans la pratique des assemblées, l'accent mis sur l'interdépendance, le terrain occupé en commun, tout cela commence à mettre au monde une version de l'égalité qui est en train de disparaître rapidement ailleurs. Il ne s'agit pas simplement de dire que le corps est l'instrument qui permet d'avancer des revendications politiques, mais de laisser ce corps, la pluralité des corps, devenir la condition préalable à toute future revendication politique.

De fait, dans la politique de la rue de ces dernières années – le mouvement *Occupy*, la place Tahrir, la Puerta del Sol –, les exigences de base du corps sont au centre de la mobilisation politique, et ces exigences sont publiquement affirmées avant tout ensemble de revendications politiques. On

« Nous, le peuple » : réflexions sur la liberté de réunion

peut dresser la liste de ces exigences : les corps demandent nourriture et abri, protection contre l'agression et la violence, liberté de mouvement et de travail, accès aux soins. Les corps ont besoin du soutien d'autres corps pour survivre. L'âge de ces corps compte, bien sûr, et leur validité, car dans toutes les formes de dépendance les corps ne peuvent s'appuyer sur une seule personne, il leur faut des systèmes d'aide sociale complexes, humains et techniques.

Dans un monde où la vie corporelle d'un nombre croissant de gens est extrêmement précaire, des corps font leur apparition ensemble sur le pavé, dans la poussière, ou le long du mur qui les sépare de leur terre – leur réunion, qui peut inclure des participants virtuels, suppose toujours que la pluralité des corps est inextricablement liée à des lieux. Ainsi, les corps appartiennent au pavé, au sol, à l'architecture, à la technologie des lieux où ils vivent. On ne peut donc pas parler des corps sans leur environnement, sans les machines et les systèmes complexes d'interdépendance sociale qui sont la condition de leur soutien. Aucun corps ne peut survivre ni encore moins s'épanouir sans soutien. Cette donnée, la condition nécessaire de la vie, est mise en actes et manifestée : elle émerge ainsi de l'oubli où elle est de plus en plus reléguée. Même si elle semble impliquer des revendications politiques particulières, la constitution du corps pluriel en pleine lumière, contre les tentatives

Qu'est-ce qu'un peuple ?

de la police et des pouvoirs économiques de le ramener dans l'ombre, pose surtout les conditions fondamentales de toute revendication politique. S'il fallait énumérer toutes les demandes du corps, lutterions-nous seulement pour qu'elles soient satisfaites ? Ne lutterions-nous pas aussi pour que les corps s'épanouissent, pour que les vies deviennent vivables ?

Il est sans doute possible de distinguer conditions de la politique et exigences politiques. On connaît la remarque d'Hannah Arendt affirmant que l'acteur doit avoir un « espace d'apparition » pour que la politique puisse advenir. Mais ce qu'elle n'imaginait pas, c'est qu'il puisse exister un espace d'apparition pour les besoins permanents du corps lui-même. Dans cette apparition, le corps n'est pas orienté uniquement vers la parole : il cherche à montrer ce qui est nécessaire pour travailler, pour survivre et pour vivre. Dans les récentes assemblées de ceux qui se désignent comme « le peuple », l'accent est mis sur les besoins de base pour la survie du corps, la survie étant évidemment une condition préalable à toute autre revendication. Mais la survie, si elle est la condition de la politique, n'est pas son but. Nous survivons précisément pour vivre, et la vie, qui nécessite la survie, doit être davantage pour être vivable⁶. Mais comment penser une vie vivable sans présenter un idéal unique et uniforme ? À mon sens, la question n'est pas de définir ce qu'est

« Nous, le peuple » : réflexions sur la liberté de réunion

l'être humain ou ce qu'il devrait être, car on sait que les humains sont aussi des animaux et que leur existence corporelle dépend de systèmes humains et non humains qui la maintiennent. Je suivrais donc jusqu'à un certain point ma collègue Donna Haraway sur les rationalités complexes qui déterminent l'existence des corps, et sur l'idée que nous n'avons plus besoin de formes idéales de l'humain mais plutôt d'une compréhension plus complexe de cet ensemble de relations corporelles et d'interdépendances sans lesquelles nous n'existerions tout simplement pas⁷.

Le corps n'est pas seulement une entité définie aux limites fixes, c'est un ensemble de relations à la nourriture, au toit, à la sexualité, l'apparence, la mobilité, l'audibilité et la visibilité. Il est immergé dans un – ou extrait d'un – ensemble de relations sociales et institutionnelles qui déterminent pour une part si la vie corporelle peut subsister. Un corps ne peut pas exister sans d'autres corps, et le binôme impliqué par « soi et l'Autre » ne rend pas justice à la pluralité des corps qui constituent le peuple. Comment comprendre ce peuple incarné dont la vulnérabilité et le pouvoir d'agir sont conditionnés par l'environnement, la technologie, la socialité et l'accès au pouvoir ?

Certains diront que les corps actifs assemblés dans la rue constituent une multitude puissante, une déferlante qui est en elle-même un événement ou une forme d'action démocratique radicale. Je ne

Qu'est-ce qu'un peuple ?

suis que partiellement d'accord avec cette façon de voir. Quand des gens se dressent contre le pouvoir établi, ils mettent en acte une volonté populaire, c'est clair. Encore faut-il savoir qui se dresse et où – et qui ne se dresse pas. Car il y a bien des masses réunies dont je ne me sens pas solidaire (sans leur dénier le droit de se réunir) : les meetings racistes ou fascistes, les mouvements antiparlementaires violents. Ce qui m'intéresse, c'est moins la vitalité des multitudes ou l'émergence d'une force reposant sur l'action collective que la lutte engagée pour améliorer efficacement les conditions d'une vie vivable face à la précarité croissante. Le but final de la politique n'est pas simplement de se dresser tous ensemble pour donner un nouveau sens à «peuple», même si parfois c'est un geste important pour faire aboutir un changement démocratique radical. Il faut qu'un tel groupe tienne ensemble par une exigence, par un sens de l'injustice d'une vie invivable, par l'affirmation commune qu'un changement est possible et que ce changement doit avoir pour moteur la résistance aux inégalités, à la précarité qui s'accroît massivement ici et ailleurs, au contrôle sécuritaire qui menace le processus démocratique et les mouvements de masse.

D'un côté, il y a des corps qui se réunissent dans la rue, ou sur Internet ou par des réseaux de solidarité moins visibles, comme c'est le cas en particulier pour les prisons. Leurs revendications politiques prennent des formes qui peuvent ou non

«Nous, le peuple» : réflexions sur la liberté de réunion

apparaître dans l'espace public. De l'autre, il y a ces mobilisations qui émergent publiquement et dont les revendications se font par la parole, l'action, le geste, le mouvement, par les bras entrelacés, par le refus de bouger, par toutes sortes de moyens corporels pour bloquer la police et l'appareil d'État. Un mouvement donné peut aller de l'un à l'autre, entrer et sortir de la zone d'exposition maximale en fonction de sa stratégie et de la menace policière. Dans tous ces cas, on peut dire que ces corps forment ensemble des réseaux de résistance, sans oublier que les corps ne sont pas seulement des agents actifs de résistance mais qu'ils ont aussi un besoin fondamental d'être soutenus. Penser la politique, en ce sens, c'est penser à la fois la difficile nécessité de demander du soutien pour les corps vulnérables, et la mobilisation des corps en commun dans les pratiques de résistance.

Quand de tels mouvements fonctionnent, ils fournissent un soutien *provisoire* pour épauler la demande de formes de soutien *durables*, celles qui rendent la vie vivable. Cette exigence est à la fois énoncée et agie, exemplifiée et communiquée. Les corps se rassemblent précisément pour montrer qu'ils sont des corps, et pour que l'on sache politiquement ce que signifie persister en tant que corps dans ce monde, quelles conditions sont nécessaires pour que les corps puissent survivre, pour qu'ils puissent mener leur vie de corps – la seule que nous ayons – d'une façon finalement vivable.

Qu'est-ce qu'un peuple ?

Si nous occupons les rues, ce n'est donc pas uniquement ou essentiellement en tant que sujets porteurs de droits abstraits. Quand nous soutenons des droits comme la liberté de nous réunir, de nous constituer en peuple, nous les affirmons par nos pratiques de corps. Ils peuvent bien être énoncés, mais l'« énoncé » (*statement*) est déjà là dans l'assemblée, signifié par la multiplicité des corps réunis, avant que personne n'ait dit quoi que ce soit.

Nous descendons dans la rue parce que nous avons besoin d'y marcher, d'y bouger, nous avons besoin de la rue parce que, même en chaise roulante, nous pouvons évoluer dans cet espace sans être bloqués, sans harcèlement ni rétention administrative, sans peur d'être blessé ou tué. Si nous sommes dans la rue, c'est parce que nous sommes des corps qui ont besoin de soutien pour continuer à exister, pour vivre une vie digne de ce nom. La mobilité est un droit du corps, et c'est aussi une condition préalable pour l'exercice d'autres droits, dont le droit de réunion lui-même. La réunion est à la fois la condition de toute réclamation en commun et un droit spécifique dont l'assemblée pose la demande. Cette circularité est moins une contradiction que la condition fondatrice d'une pluralité politique, d'un peuple.

Si les corps étaient par définition actifs – toujours autoconstituants, jamais constitués –, alors nous n'aurions pas à lutter pour les conditions

« Nous, le peuple » : réflexions sur la liberté de réunion

qui donnent au corps sa libre activité au nom de la justice sociale et économique. Cette lutte a lieu car les corps sont contraints et contraignables. La vulnérabilité des corps est mise en évidence dans ces réunions publiques qui cherchent à lutter contre la précarité galopante. Il est important de comprendre la relation entre la vulnérabilité et ces formes d'activité qui marquent notre survie, notre épanouissement, notre résistance politique. De fait, même au moment où nous faisons activement notre apparition dans la rue, nous sommes vulnérables, exposés à toutes sortes d'agressions. C'est surtout vrai pour ceux qui manifestent sans permis, ceux qui s'opposent sans armes à la police, à l'armée ou à d'autres forces de sécurité, ceux qui sont transgenres dans un environnement transphobique, ceux qui n'ont pas de papiers dans les pays qui criminalisent ceux qui cherchent à en devenir citoyens. Mais celui qui est privé de protection n'est pas pour autant réduit à l'état de « vie nue ». Au contraire, être privé de protection est une forme d'exposition politique, c'est être à la fois concrètement vulnérable et même cassable, mais potentiellement et activement rebelle et même révolutionnaire. Les corps réunis qui se désignent et se constituent en « nous, le peuple » ébranlent ces abstractions qui feraient une fois de plus oublier les exigences du corps. Se rendre visible, c'est être à la fois exposé et rebelle – nous sommes façonnés précisément sur cette

Qu'est-ce qu'un peuple ?

disjonction et, en nous façonnant, nous exposons les corps pour lesquels nous exprimons notre exigence. Nous le faisons avec et pour les autres, sans qu'il y ait forcément entre nous harmonie et amour. C'est juste une façon de construire un nouveau corps politique.

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Eric Hazan et Charlotte Nordmann

1. Déclaration universelle des Droits de l'homme, 1948, art. 20, 23.

2. L'Organisation internationale du travail expose clairement que la liberté de réunion est essentielle pour les négociations collectives et la participation aux organisations internationales. Voir D. Tajzman and K. Curtis, *Freedom of Association: A User's Guide, Standards, Principles, and Procedures of the International Labour Organization*, Genève, International Labour Information, 2000, p. 6.

3. Voir mon « Performativity's Social Magic », in *Bourdieu: A Critical Reader*, Richard Shusterman (dir.), Londres, Basil Blackwell, 1999.

4. J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, J.O. Urmson et M. Sbisà (eds), Harvard University Press, 1962, Lecture IX. Trad. fr. *Quand dire*

c'est faire, Paris, Le Seuil, 1970.

5. Voir Jacques Derrida, « Declarations of Independence », traduit par T. Keenan and T. Pepper, *New Political Science* 15 (Summer 1986), 3-19. Voir également Margaret Canovan, *The People*, Cambridge, Polity, 2005 ; Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001 ; Jason Frank, *Constituent Moments: Enacting the People in Postrevolutionary America*, Durham, Duke University Press, 2010.

6. Voir mon « Introduction: Precarious Life, Grievable Life » in *Frames of War: When is Life Grievable?*, Londres, Verso, 2009.

7. Voir Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*, Routledge, 1991, et *The Companion Species Manifesto, Prickly Paradigm Press*, 2003.