

**La domination, une affaire de style.**  
Clin d'œil et hommage à Fariba Adelkhah, *javânmard* de  
l'anthropologie

Jean-François Bayart  
IHEID (Genève, Chaire Yves Oltramar)

*Sociétés politiques comparées*, 51, mai-août 2020  
ISSN 2429-1714  
Editeur : Fonds d'analyse des sociétés politiques, FASOPO, Paris | <http://fasopo.org>

Citer l'article : Jean-François Bayart, « La domination, une affaire de style. Clin d'œil et hommage à Fariba Adelkhah, *javânmard* de l'anthropologie », *Sociétés politiques comparées*, 51, mai/août 2020, [http://www.fasopo.org/sites/default/files/varia1\\_n51.pdf](http://www.fasopo.org/sites/default/files/varia1_n51.pdf)

## Résumé

Fariba Adekhah, dans ses travaux sur l’ethos chevaleresque (*javânmardi*) et les pratiques de bienfaisance en Iran a insisté sur le concept de style d’action, en récusant toute interprétation culturaliste anhistorique et en faisant écho aux écrits de Peter Brown et Paul Veyne consacrés à l’Antiquité gréco-romaine. Le concept est heuristique pour mieux comprendre la domination politique dans son abstraction discursive, culturelle, matérielle et gestuelle. Mais un style d’échanges sociaux n’est jamais univoque ; il est d’ordre énonciatif et donne lieu à des performances singulières, individuelles ou collectives. De ce fait il n’absorbe pas la totalité d’une société et laisse place à des lignes de fuite qui sont au cœur de l’ambivalence de la domination.



**Domination, a Matter of Style. Wink and Tribute to Fariba Adelkhah, *javânmard* of Anthropology**  
**Abstract**

In her work on the chivalric ethos (*javânmardi*) and benevolent practices in Iran, Anthropologist Fariba Adelkhah insisted on the concept of style of action, challenging all ahistorical culturalist interpretation and echoing Peter Brown and Paul Veyne’s work on the Greco-Roman antiquity. The concept is heuristic to better understand political domination in its discursive, cultural, material and gestural abstraction. But the style of a social exchange is never univocal; it is of enunciative nature and gives rise to singular, individual or collective performances. As a result, it does not absorb the totality of a society and leaves room for vanishing lines that are at the heart of the ambivalence of domination.



**Mots-clés**

Cultures matérielles ; domination ; État ; imaginaire ; sociologie historique et comparée du politique ; style d’échanges sociaux ; techniques du corps.



**Keywords**

Body techniques; domination; historical and comparative political sociology; imaginaire; material cultures; state; style of social relations.

En 1991-1992, Fariba Adelkhah engagea une recherche de terrain sur un personnage à la fois célèbre et sulfureux de l'histoire politique et sociale de l'Iran contemporain : le « cou épais » Teyyeb Hâj Rezâï (1912-1963), *boss* du marché des fruits et des légumes de Téhéran, connu pour son rôle équivoque sous le gouvernement Mossadegh – il le soutint, puis contribua à organiser les émeutes qui facilitèrent son renversement par la CIA, en 1953 – et pour son attitude héroïque en 1963, lorsqu'il refusa de faire porter à l'ayatollah Khomeiny la responsabilité des émeutes qui répondirent à son arrestation, ce qui lui valut d'être condamné à mort et exécuté. Un homme d'émeutes, donc, traître et chevaleresque. Le sujet était sensible, et plus encore le lien implicite que Fariba Adelkhah tissait entre Teyyeb Hâj Rezâï et l'un de ses hommes de main sur le marché des fruits et des légumes, Rafigh Doust (littéralement : « ami ami »), militant révolutionnaire, chauffeur de la voiture qui accueillit l'ayatollah Khomeiny à l'aéroport de Téhéran, cofondateur et ancien ministre des Gardiens de la Révolution, devenu le redouté président de la puissante Fondation des Déshérités, en charge des comptes bancaires *offshore* de la République islamique et de l'achat de son armement sur le marché international en dépit de l'embargo qui la frappait, interlocuteur privilégié du ministre français des Affaires étrangères Roland Dumas au début des années 1990. Néanmoins, Fariba Adelkhah conduisit son enquête, multipliant les entretiens avec la famille de Teyyeb Hâj Rezâï et les membres de son cercle, accumulant les témoignages oraux, rassemblant les maigres sources écrites disponibles. Elle me fit d'ailleurs l'amitié de me faire rencontrer quelques-uns de ces témoins d'une époque révolue, mais encore vivante dans la mémoire historique de la société iranienne, lors de l'un de mes séjours à Téhéran, à l'automne 1991. Elle utilisa ce matériau pour rédiger l'un des chapitres de l'ouvrage *La Réinvention du capitalisme* (Karthala, 1993) que je dirigeai, dans le cadre du Groupe d'analyse des trajectoires du politique, au CERI, groupe dont elle assurait la documentation avant d'être recrutée comme chargée de recherche, cette même année 1993, par la Fondation nationale des sciences politiques. Dans ce texte elle montrait avec finesse comment un ethos économique est indissociable d'un style d'action, en l'occurrence celui du *javânmardi*, qui donne matière à performances, selon un répertoire culturel *et* historique dont elle récusait vigoureusement toute lecture culturaliste, et qu'elle prenait soin de situer dans des contextes sociaux précis. Son analyse m'intéressa d'autant plus que je (re)lisais attentivement, à l'époque, les œuvres de Paul Veyne, de Peter Brown, de Michel Foucault et de Max Weber en rédigeant *L'Illusion identitaire* (Fayard, 1996). Son propos reste toujours aussi vivant et heuristique alors que je le reprends pour rédiger le cinquième chapitre de mon prochain ouvrage, *Comparaison est raison. Une sociologie historique du politique*, consacré au style de la domination. Le malheur veut que Fariba Adelkhah ait été contrainte de passer aux travaux pratiques, du fait de son arrestation par les Gardiens de la Révolution, le 5 juin 2019, et de sa condamnation à cinq ans de prison, et de se comporter en *javânmard* au service de la liberté scientifique<sup>2</sup>. Voici ce qu'elle m'a aidé à concevoir.

### LE STYLE, C'EST L'HOMME (OU LA BETE)

L'abstraction de l'État actualise les différents prismes – sociaux, territoriaux, culturels, temporels – de l'asymétrie de sa formation grâce à des « 'styles' d'échanges sociaux » qui médiatisent son rapport à la société, et que reproduit, recompose ou élabore elle-même la société civile dans son rapport à l'État, selon ce jeu d'autonomie relative et d'interaction mutuelle généralisée que désigne cette dernière notion.

J'emprunte à l'historien Peter Brown le concept de « 'styles' d'échanges sociaux ». Celui-ci ne l'a pas développé d'un point de vue théorique – sinon très brièvement, dans l'introduction à l'édition française à sa

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, pp. 39-40

<sup>2</sup> <https://blogs.mediapart.fr/jean-francois-bayart/blog/180520/le-sens-du-combat-de-fariba-adelkhah-prisonniere-scientifique-en-iran> ; <https://blogs.mediapart.fr/jean-francois-bayart/blog/311219/le-djihad-scientifique-de-fariba-adelkhah> ; <https://blogs.mediapart.fr/jean-francois-bayart/blog/060819/fariba-adelkhah-anthropologue-et-prisonniere-scientifique>

*Genèse de l'Antiquité tardive*, non sans rappeler l'apport que représenta pour lui la lecture de l'anthropologue Mary Douglas<sup>3</sup> – mais il l'a fait fonctionner de façon magistrale dans ses travaux. Pour réfléchir sur « une stylisation de l'attitude et une esthétique de l'existence »<sup>4</sup> Michel Foucault s'en est inspiré dans la dernière partie de son œuvre, ainsi que des écrits de son ami Paul Veyne. L'évergétisme que ce dernier a analysé est lui-même un style politique, un « style de commandement »<sup>5</sup>, et son maître-livre, *Le Pain et le cirque*, nous propose une forme de gouvernementalité foucaldienne comme « rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi»<sup>6</sup>. Autrement dit, le style est une forme de subjectivation, i.e. de « constitution de soi-même comme sujet moral»<sup>7</sup>, en tant qu'expression du caractère bifide de l'assujettissement, ou, aussi bien, dans l'idiome wébérien, de « conduite de vie » (*Lebensführung*) dans sa relation à la domination (*Herrschaft*) politique. Par exemple Max Weber caractérise le gentilhomme confucéen par sa « soumission respectueuse à l'ordre établi des pouvoirs terrestres » : « L'idéal correspondant pour l'individu consistait à façonner son moi en une personnalité en tout point équilibrée, harmonieuse, en un microcosme, dans ce sens»<sup>8</sup>. Il parle à ce propos, de manière un peu approximative, de la « stylisation rigoureuse de la conduite de vie asiatique»<sup>9</sup>. La préface de Paul Veyne à l'édition française de *Genèse de l'Antiquité tardive* confirme ces accointances d'un auteur à l'autre<sup>10</sup>.

Peter Brown écrit sobrement, dans l'introduction à l'édition française de cet ouvrage, que les « 'styles' d'échanges sociaux » se réfèrent aux « gestes intimes qui révèlent ce que les hommes attendent les uns des autres », aux « questions de statut, d'étiquette, de contrôle établi ou non sur la compétition, de la désignation chez autrui des qualités associées à une prééminence licite ou illicite », à « ce que les hommes et les femmes avaient le sentiment de pouvoir faire ou non»<sup>11</sup>. Il en fournit de nombreux exemples dans ses livres. Il souligne ainsi que, dans la Rome de l'Antiquité tardive, « un homme ne devait point ménager ses efforts pour demeurer 'viril' » : « Il lui fallait apprendre à exclure de son tempérament, de l'équilibre et de la nature de son corps toute trace révélatrice de 'mollesse' qui pouvait trahir en lui la femme à demi formée. » Or, « dans les petites cités du II<sup>e</sup> siècle, les notables s'épiaient, implacables. Ils observaient la démarche d'un homme. Ils réagissaient au rythme de son discours. Ils écoutaient avec attention les inflexions révélatrices de sa voix. Tous les signes pouvaient être de mauvais augure, car ils dénonçaient la perte de l'élan chaleureux, des impulsions ardentes et intrépides, le fléchissement de la nette maîtrise de soi, le relâchement de cette distinction et fermeté de la voix et du geste qui faisaient de l'homme un homme, maître imperturbable d'un monde soumis ». En définitive, « le respect de codes de maintien astreignants n'était pas chose insignifiante pour les hommes du II<sup>e</sup> siècle » : « Investies par le redoutable gouvernement de Rome du soin de commander à leurs cités, les élites du monde grec (...) apprirent vite et bien comment exercer sur leurs pairs et leurs subordonnés la 'douce violence' d'un style d'autorité marqué par l'attentive maîtrise de soi et par la bienveillance»<sup>12</sup>. Une maîtrise de soi et une bienveillance qui ne prohibaient pas le patronage du cirque, un système pénal cruel, l'esclavage, la guerre, mais déconseillaient aux propriétaires de lever eux-mêmes la main sur leurs gens. Que les esclaves fussent fouettés était dans l'ordre des choses, mais pas par soi-même.

Relevons d'emblée que chez Peter Brown le « 'style' d'échanges sociaux » n'est pas une structure culturelle intangible et propre à une société, comme seraient enclins à le penser les culturalistes. Il est un fait historique,

<sup>3</sup> Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 12 et suiv. Peter Brown cite également, ailleurs, Clifford Geertz (*L'Autorité et le Sacré. Aspects de la christianisation dans le monde romain*, Paris, Éditions Noësis, 1998, pp. 35-36).

<sup>4</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome II : *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 106.

<sup>5</sup> Paul Veyne, *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 638.

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Dits et Écrits. 1954-1988*, tome IV : 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994, p. 785.

<sup>7</sup> Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 35.

<sup>8</sup> Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 382.

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 480.

<sup>10</sup> Paul Veyne, « Préface » in Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, op. cit., pp. XI et suiv. Voir aussi la note additionnelle de Peter Brown, *ibid*, pp. 109-110, et Michel Foucault, « Le style de l'histoire », *Dits et Écrits*, tome IV : 1980-1988, op. cit., pp. 649 et suiv. et « Le retour de la morale », *ibid*, pp. 698 et suiv.

<sup>11</sup> Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, op. cit., pp. 15 et 17.

<sup>12</sup> Peter Brown, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, 1995, p. 32. Voir aussi Peter Brown, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, op. cit., pp. 75 et suiv.

sujet à évolution, inflexion ou transformation, et ce sont précisément ces changements qui intéressent l'historien et en sont l'objet d'étude<sup>13</sup>.

Levons par ailleurs une objection possible qui arguerait du fait que les cités de l'Antiquité tardive étaient de taille modeste et formaient des sociétés « de face à face », où « nous nous connaissons tous, savons de qui chacun était le fils, quelle éducation chacun avait reçue, quels étaient ses biens et sa conduite », ainsi que le déplorait Galien<sup>14</sup> – et qui nous dissuaderait de ce fait de recourir au concept brownien de « ‘style’ d’échanges sociaux » à propos de sociétés de masse. D'une part, les métropoles qui donnent à leurs nouveaux venus l'ivresse de l'anonymat sont en réalité de petits villages à l'échelle des communautés professionnelles et n'échappent pas à la « pression du quartier » (*mahalle baskısı*), pour reprendre une expression turque courante. De l'autre, la sphère publique des médias, et maintenant des « réseaux sociaux » numériques, assure le « respect de codes de maintien astreignants » par les détenteurs de l'autorité dont elle scrute impitoyablement le comportement, la mise, la gestuelle, les mots. Une part substantielle du commentaire journalistique leur sera par exemple consacrée après toute intervention télévisée du chef de l'État, en France et sans doute ailleurs. Il va sans dire que le *commun* des mortels, et notamment des adolescents ou des jeunes (et moins jeunes) adultes n'échappent pas à ce regard scrutateur, aux risques et périls de leur carrière dans le monde de l'entreprise... ou de la politique.

Admettons enfin que ce « ‘style’ d’échanges sociaux » tout à la fois soude un ensemble et différencie les statuts respectifs de ses membres, à l'instar de la *paideia* dans l'Antiquité, cet « art (...) difficile à acquérir et (qui), une fois acquis, ne pouvait se déployer que selon des conventions rigides et traditionnelles » : « La *paideia* était un moyen d'exprimer la distance sociale », contrôlant la mobilité mais offrant une « voie acceptable de promotion à quelques personnes de talent d'origine plus modeste », et constituant l'une des principales transactions hégémoniques de l'Empire romain<sup>15</sup>. Peter Brown précise que la *paideia* « rassemblait administrateurs impériaux et notables provinciaux dans le sentiment partagé d'une commune excellence », alors même qu'ils étaient « en conflit potentiel » : la standardisation de sa rhétorique « (...) fournissait un fond musical permanent au consensus en faveur du gouvernement romain entretenu avec habileté chez les notables des cités du monde grec »<sup>16</sup>. La *paideia* permit notamment à l'Empire romain de concilier sa centralisation croissante et le « sens de la fierté locale » : « Même s'ils représentaient un système impérial beaucoup plus interventionniste qu'auparavant, les gouverneurs cherchaient encore à rencontrer, dans l'élite locale, des hommes qui appréciaient la *paideia* autant qu'eux. C'était une marque de leur statut qu'ils pouvaient emporter avec eux jusqu'aux cités les plus lointaines (...) À travers une *paideia* partagée, ils instauraient un système de communication immédiate avec des hommes qui leur étaient souvent parfaitement étrangers. Ils indiquaient surtout qu'ils étaient semblables et qu'ils connaissaient les règles du jeu<sup>17</sup> ». On pourrait résumer en disant que ce « ‘style’ d’échanges sociaux » rendait intelligible l'inégalité (des hommes) et compatible la diversité (de leurs cités). Il procurait un « paysage imaginaire commun », et aussi une langue dans laquelle mettre en mots l'obéissance : « Les demandes et les conseils avaient des chances d'être écoutés, pourvu qu'ils fussent formulés de façon appropriée, et un ordre, donné dans le même registre, ne souffrait pas de discussion<sup>18</sup> ». La rhétorique, avec sa « magie des mots », enrobait le pouvoir dans la « persuasion » et dans la courtoisie de la *philia*, en limitant sa propension à la violence. Ce fut ce consensus que brisa non le christianisme *per se*, mais son « populisme » monacal qui « méprisait la culture des classes dirigeantes et se vantait de l'avoir remplacée par des mots simples, investis de l'autorité divine, accessibles aux masses de l'Empire », quand bien même il était porté par des Ambroise, des Jérôme, des Augustin, fins connaisseurs de la culture classique<sup>19</sup>. Les notables qui étaient à la tête de l'Église et convoitaient la direction de la société romaine engageaient ainsi une « lutte pour un nouveau style de

<sup>13</sup> Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, *op. cit.*, pp. 22 et suiv.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>15</sup> Peter Brown, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, *op. cit.*, p. 62 (et l'ensemble du chapitre II).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 107-108.

domination urbaine<sup>20</sup> ». La montée en puissance de la figure de l'évêque, son adossement aux sanctuaires et aux cimetières, le culte des saints relayèrent ce déplacement du centre de gravité de l'Empire, au sein même de la classe dirigeante dont était issue la nouvelle élite religieuse<sup>21</sup>. Ils déplacèrent le périmètre de l'évergétisme, au cœur de la gouvernementalité des cités et de l'Empire<sup>22</sup>. Néanmoins l'hégémonie chrétienne fut longue à s'installer, et ce dernier demeura religieusement composite parce que l'affrontement entre ces deux « 'styles' d'échanges sociaux » ne fut jamais aussi binaire que ne le reconstruisit *ex post* le discours de l'*ecclesia* médiévale<sup>23</sup>. Pendant longtemps prévalut une « culture publique que les chrétiens autant que les non-chrétiens pouvaient partager », et qui renvoyait à la *paideia* ainsi qu'à une civilisation matérielle commune<sup>24</sup>.

Les concepts de style, de gouvernementalité, de subjectivation sont des invariants qui singularisent les sociétés historiques<sup>25</sup>. On associe aisément le *pulaaku* à la galaxie peulh en Afrique de l'Ouest, le *pachtounwali* à l'ensemble pachtoune, l'*adab* à l'Empire ottoman (mais aussi à Java), etc. Ces codes de distinction et d'orthopraxie sont simultanément des codes de pouvoir *en situation*. Dans leur raffinement, leurs similitudes ne doivent pas tromper. Ainsi, le *javânmardi* – le répertoire de l'esprit chevaleresque de la justice et de la bienfaisance en Iran – n'a rien à voir avec l'évergétisme de la Grèce ou de la Rome antiques, ni même d'ailleurs avec l'ethos du *fotowwat* de la Perse ancienne, ainsi que l'a subtilement démontré Fariba Adelkhah tout en soulignant, de façon neuve, la centralité de ce « 'style' d'échanges sociaux » dans la République islamique<sup>26</sup>. L'« éthique existentielle » du *javânmardi* « a pris des formes très variées suivant les groupes sociaux et les contextes historiques dans lesquels elle a pris corps » ; son histoire « est ponctuée par un ensemble de personnages dont les récits de vie, largement mythiques, sont sans cesse mobilisés afin de servir de références et d'actualiser la signification de ce répertoire », et qui vont d'Abraham au lutteur Takhti, première médaille d'or de l'Iran aux Jeux olympiques de Melbourne, en 1956<sup>27</sup>. L'ethos du *javânmard* prend appui sur l'exigence de justice et de vérité (*hagh*), le courage, l'humilité, la générosité, la pratique du don. L'évergétisme antique caractérise « une société où les libres rapports de don et de bienfaisance tiennent la place qu'occupent dans la nôtre, le marché économique et la réglementation (cette dernière serait-elle protectrice et bienfaisante) » ; en outre, il n'est pas d'ordre religieux, mais civique, et s'exerce dans le cadre d'une société notorialement, esclavagiste, de dimension démographique restreinte<sup>28</sup>. En Iran, il s'affirme dans une société de masse postrévolutionnaire convertie au néolibéralisme ; il s'est démocratisé et est même devenu trivial ; il comporte une connotation religieuse importante bien qu'il ne se réduise pas à celle-ci, tant s'en faut<sup>29</sup>. Fariba Adelkhah montre comment le *javânmardi* reste un « schème d'action » dans la société iranienne contemporaine et dans sa diaspora ; comment il doit désormais composer avec l'ethos de l'être-en-société (*âdam-e edjtemâ'i*) engagé dans l'espace public et soucieux de mettre en harmonie ses comportements au sein de celui-ci et dans sa sphère privée ; comment il tend à s'institutionnaliser, et même à se bureaucratiser, à travers le réseau des caisses de prêts sans intérêt, des fondations, des organisations en charge des pèlerinages ou de l'aide sociale, mais aussi à mettre en forme le véritable « mouvement social » qu'est devenu l'évergétisme à l'échelle du pays<sup>30</sup>.

L'ayatollah Khomeiny s'est lui-même posé en *javânmard*, se présentant comme le simple « concierge » (*farrâch*) de la révolution et de la République islamique, servant humblement le thé à ses invités, se tenant à

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 110.

<sup>21</sup> *Ibid*, chapitre III, et Peter Brown, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Le Cerf, 1996.

<sup>22</sup> Paul Veyne, *Le Pain et le Cirque*, op. cit. ; Peter Brown, *À Travers un trou d'aiguille. La richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme en Occident, 350-550*, Paris, Les Belles Lettres, 2016 et *Le Prix du Salut. Les chrétiens, l'argent et l'au-delà en Occident. III<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Belin, 2016.

<sup>23</sup> Peter Brown, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, op. cit., chapitre IV, notamment p. 85.

<sup>24</sup> Peter Brown, *L'Autorité et le Sacré*, op. cit., p. 37, et *À Travers un trou d'aiguille*, op. cit., *passim*, par exemple pp. 254-255.

<sup>25</sup> Paul Veyne, *L'Inventaire des différences. Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, Le Seuil, 1976.

<sup>26</sup> Fariba Adelkhah, « L'imaginaire économique en République islamique d'Iran » in Jean-François Bayart (dir.), *La Réinvention du capitalisme. Les trajectoires du politique, I*, Paris, Karthala, 1994, pp. 117-144.

<sup>27</sup> *Ibid*, pp. 127-128.

<sup>28</sup> Paul Veyne, *Le Pain et le Cirque*, op. cit., notamment p. 17.

<sup>29</sup> Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran*, Paris, Karthala, 1998, chapitres II et III.

<sup>30</sup> Fariba Adelkhah, « L'imaginaire économique en République islamique d'Iran », art. cité, pp. 137 et suiv., et *Être moderne en Iran*, op. cit., chapitres II et III, ainsi que *Les Mille et une frontières de l'Iran. Quand les voyages forment la nation*, Paris, Karthala, 2012.

l'écart du processus quotidien de la prise de décision et s'abritant derrière son fils Ahmad. Les autres responsables de la République islamique n'ont pas été en reste<sup>31</sup>. Des figures beaucoup plus modestes de l'autorité, dans la vie sociale ou familiale quotidienne, se posent elles aussi de la sorte, à une époque de crise économique où « on est un *javânmard* si l'on réussit à rapporter un kilo de viande à la maison<sup>32</sup> ». Le *javânmardi* est un langage commun, socialement et politiquement polysémique, qui s'articule à d'autres genres discursifs, y compris ceux, islamique, révolutionnaire, nationaliste et étatiste, du régime. Il est aussi formidablement ambivalent, à l'image du fameux Teyyeb Hâj Rezâï, fort de son « dos » (*posht*), c'est-à-dire de son réseau de relations, et de sa cour de « petits » (*nocheh*). Les *javânmard* sont qualifiés aussi bien d'« hommes libres » (*horr*) – honneur que réserva l'ayatollah Khoï à Teyyeb Hâj Rezâï après son exécution – que de « cousins épais » (*gardan koloft, luti*), de « tireurs de couteau » (*châqu kesh*) enclins à l'usage de la force et aux mœurs dissolues. Une fable résume le style du *javânmardi* dans son ambivalence. Comment un *fati* « agira-t-il si, assis dans la rue, il voit passer un homme qui court l'épée à la main et lui fait promettre de ne rien dire à ses poursuivants ? La réponse du vrai *fati* sera qu'il doit changer de place : interrogé, il pourra affirmer n'avoir vu personne 'depuis qu'il est assis ici'<sup>33</sup> ». Et Fariba Adelkhah de se demander ironiquement, pour souligner l'actualité de ce répertoire éthique : « Comment agira le jeune cadre si, assis dans son bureau, il voit passer un homme qui court un contrat à la main et qui lui fait promettre de ne rien dire à ses concurrents ?<sup>34</sup> ».

*Mutatis mutandis* le *javânmardi* correspond à la qualification que Peter Brown donne de l'évergétisme antique : « la quête ancienne de la réputation personnelle au moyen de dons habilement rendus publics<sup>35</sup> ». Une affaire de style, donc, fût-ce parfois de mauvais goût, par exemple lorsque Teyyeb Hâj Rezâï fit chauffer le thé d'une danseuse de cabaret avec une liasse de billets de banque. Cela n'exclut pas que le *javânmardi* soit performatif. La figure du Sardar (commandant) Ghassem Soleimani, maître d'œuvre de l'intervention militaire de l'Iran au Liban, en Syrie, en Irak et au Yémen, était par exemple perçue dans la société à son aune. L'homme était courageux, au service de la cause et du pays, proche de ses troupes, attentif aux pauvres, humble<sup>36</sup>. Son exécution extra judiciaire par les États-Unis, en janvier 2020, suscita un énorme transport de foule et d'émotion lors de ses funérailles et le campa en martyr. Venant trois mois après de graves émeutes contre l'augmentation brutale du prix de l'essence, dont la répression sanglante provoqua la colère de l'opinion publique, ces obsèques nationales, très impressionnantes, rappelèrent que les Iraniens peuvent être à la fois critiques à l'encontre des autorités de la République islamique ou de certaines d'entre elles, voire rejeter ses institutions, et en soutenir certains de ses objectifs, tels que la sauvegarde d'une souveraineté nationale que la révolution de 1979 avait permis de recouvrer et qu'il fallut défendre les armes à la main contre l'agression de l'Irak, en 1980, pendant huit années de guerre cruelle<sup>37</sup>. Cette adhésion englobe le programme nucléaire au-delà du périmètre des fidèles les plus convaincus de la République islamique. Le répertoire du *javânmardi* fournit une mise en récit spontanée des faits politiques et des rapports de pouvoir. Ainsi, le Gardien de la Révolution Mohsen Hojaji, capturé le 7 août 2017 par Daech, comme l'attesta une photo qui le montrait calme et résigné face à son destin, et retrouvé décapité deux jours plus tard, fut immédiatement assimilé, à grand renfort d'iconographie, au *javânmard* par excellence : Hussein<sup>38</sup>. Le *javânmardi* actualise dans la sphère de l'État l'imaginaire religieux de la noblesse de comportement de ce dernier, sans pour autant déterminer l'action politique, au sens où le pensent les culturalistes (« l'explication causale n'est pas la seule forme d'intelligibilité », rappelle Paul Veyne<sup>39</sup>, et Max Weber y voit toujours une intrication de facteurs, une « constellation »). La bataille de Kerbela offre un script que chacun décline à sa

<sup>31</sup> Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran*, *op. cit.*, pp. 73 et suiv.

<sup>32</sup> Fariba Adelkhah, « L'imaginaire économique en République islamique d'Iran », *art. cité*, p. 125.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>35</sup> Peter Brown, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, *op. cit.*, p. 135.

<sup>36</sup> Fariba Adelkhah et Shahide Noorolahian Mohajer, « Deuil et gloire de l'Imam Hussein. Le pèlerinage sur les lieux saints de l'Irak en images », *Sociétés politiques comparées*, 42, mai-août 2017 [http://fasopo.org/sites/default/files/charivarial\\_n42.pdf](http://fasopo.org/sites/default/files/charivarial_n42.pdf)

<sup>37</sup> Jean-François Bayart, « Donald Trump dans le bazar aux porcelaines », *Mediapart*, 9 janvier 2020 <https://blogs.mediapart.fr/jean-francois-bayart/blog/090120/donald-trump-dans-le-bazar-aux-porcelaines>

<sup>38</sup> Fariba Adelkhah et Shahide Noorolahian Mohajer, « Deuil et gloire de l'Imam Hussein », *art. cité*.

<sup>39</sup> Paul Veyne, « Préface » in Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, *op. cit.*, p. XVII.

manière. Et la distance est grande entre la componction des clercs de Qom qui la célèbrent dans leurs prêches et leur enseignement, la religiosité populaire traditionalisante des processions d'Achoura qui la commémorent dans les quartiers comme pouvait le faire un Teyyeb Hâj Rezâï dans les années 1950, celle des jeunes qui les accompagnent sur du rap, ou les louanges du groupe kashani dit des Chiens de Hussein qui donnent à leurs performances des airs de boîte de nuit berlinoise, avec leurs centaines de jeunes hommes ou d'adolescents se trémoussant torse nu et les bras levés en psalmodiant « Hussein ! Hussein ! ».

Ce qui veut dire, en bonne problématique de l'énonciation, qu'un « 'style' d'échanges sociaux » n'est jamais national, j'entends par là qu'il ne constitue jamais un imaginaire clos sur lui-même, cohérent, univoque, que pourrait embrasser une variante quelconque du « nationalisme méthodologique ». Quelle que soit son emprise sur une société donnée – et elle peut être grande – il n'est jamais le seul en lice, il n'est jamais le fruit d'une interprétation unique, il n'est jamais fixé une fois pour toutes. La République islamique d'Iran le démontre à l'envi. En tant que « cité cultuelle »<sup>40</sup> elle se dit volontiers dans les mots de Dieu, mais aussi, nous venons de le voir, dans ceux du *javânmardi* ou dans ceux de la nation, dont le quasi-martyre de Mohammad Mossadegh, renversé en 1953 par un coup d'État de la CIA, fit de lui le Hussein du pétrole, suggérant à Mahmoud Ahmadinejad, président de la République de 2005 à 2013, d'essayer de devenir celui de l'atome ; ou encore dans le vocabulaire de la réforme de l'État qu'incarna historiquement le martyre du vizir qajar Amir Kabir (1807-1852), un rôle qu'endossa le Reconstructeur Ali Akbar Hachemi Rafsandjani, mais pas au point de vouloir en mourir. Un « 'style' d'échanges sociaux » est donc un aspect des rapports politiques dont il n'a pas lui-même le monopole, mais dont il tend à médiatiser l'interaction mutuelle généralisée constitutive de la nation, si l'on reste fidèle au vocabulaire d'Otto Bauer. Autrement dit, il est la résultante, toujours mouvante, toujours itérative, d'une négociation permanente entre les acteurs sociaux, étant entendu que ceux-ci sont dans une situation asymétrique, celle de l'inégalité que lui-même tend à synthétiser, à produire sous la forme d'une abstraction gestuelle, vestimentaire, alimentaire, architecturale, sémantique et pourquoi pas bureaucratique. Car, en effet, la domination stato-nationale contemporaine ne se comprend que dans la dimension de son universalisation, en double tension avec l'intégration du monde et la généralisation de l'identitarisme<sup>41</sup>. L'une des facettes de cette triangulation, en ses trois sommets, est l'abstraction bureaucratique, rationnelle-légale, qui est en elle-même un style que les acteurs sociaux performent, chacun à leur manière, éventuellement en l'esthétisant, à l'instar de ces gendarmes nigériens qui chaque soir, de retour à leur brigade, confrontent la beauté graphique et orthographique de leurs procès-verbaux<sup>42</sup>.

Le Makhzen au Maroc est un cas éloquent de style de domination. En arabe marocain moderne, le terme désigne le « Palais », au sens à la fois physique et politique. Étymologiquement il renvoie à *makhzin* (dépôt, bureau), que reprendront l'italien (*magazzino*) puis le français (magasin) et enfin l'anglais (*magazine*), lequel renverra vers le français son sens médiatique, avec le magazine<sup>43</sup>. Bien que la notion ait un sens très différent dans le Maroc contemporain, il n'est pas inutile de rappeler ses origines dans la mesure où elles dénotent immédiatement cet entremêlement de la matérialité et de l'imaginaire, de l'entrepôt et de l'État, du local ou du national et du global, qui n'est pas étrangère au système de pouvoir dit chérifien, au risque d'exagérer son orientation religieuse. D'emblée l'hypothèse d'un corpus culturel, purement idéal, clos sur lui-même, doté d'une cohérence intrinsèque s'évanouit pour faire place à la nécessité de comprendre un registre, historiquement situé, de rapports sociaux de divers ordres, de transactions, que l'on peut supposer plus ou moins hiérarchisées et s'étalant sur des lieux divers. Dans la société politique contemporaine ce répertoire associe « revendication et demande d'intercession, représentation démocratique et patronage clientéliste ». « Le Makhzen est, à ce titre, plus qu'une institution : c'est un savoir-être et un savoir-faire dont l'efficacité redoutable n'est opérationnelle que si les interlocuteurs sont culturellement en situation de recevoir. Les

<sup>40</sup> Ariane Zambiras, Jean-François Bayart (dir.), *La Cité cultuelle. Rendre à Dieu ce qui revient à César*, Paris, Karthala, 2015. L'ouvrage comporte un chapitre de Fariba Adelkhah.

<sup>41</sup> Jean-François Bayart, *L'Impasse national-libérale. Globalisation et repli identitaire*, Paris, La Découverte, 2017.

<sup>42</sup> Mirco Göpfert, «Bureaucratic aesthetics. Report writing in the Nigerien gendarmerie», *American Ethnologist*, 40 (2), mai 2013, pp. 324-334.

<sup>43</sup> François-Xavier Fauvelle, « Made in the nineteenth century » in Pierre Singaravélu et Sylvain Venaire (dir.), *Histoire du monde au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2017, p. 403.

stratégies de légitimation et de délégitimation se jouent sur plusieurs registres identitaires », résume Mohamed Tozy, dans un premier ouvrage, en préférant parler de Dar-al Makhzen plutôt que de Makhzen tout court, une notion trop étroitement politique et institutionnelle, sécularisée et profane pour rendre compte de la charge religieuse et sacrée que comporte cette forme de domination. Le Dar-al Makhzen – la maison royale – est le « lieu central où se construit la culture du pouvoir » et à partir duquel « se transmettent les codes de l’obéissance et du commandement » et l’« étiquette qui s’impose aux autres institutions (Makhzen, Parlement, partis politiques, famille)<sup>44</sup> ». Mohamed Tozy et Béatrice Hibou, dans un ouvrage ultérieur, ont gardé cette distinction entre le Dar-al Makhzen, « comme lieu de fabrication des comportements, des savoir-faire, des valeurs et des arts de gouverner », et du Makhzen, « comme structure bureaucratique », pour analyser leur actualisation à l’interface des types-idéaux de l’Empire et de l’État-nation, et décortiquer l’entrelacement des styles que met en œuvre cet ensemble<sup>45</sup>.

Prenons un autre exemple, complètement différent. Victor Klemperer a relevé que « le nazisme technicise et organise tout » et qu’il en tire la « masse immense de ses abréviations ». Allant de pair avec la « malédiction du superlatif » et l’« excès de chiffres », celles-ci sont devenues un élément central de son « ‘style’ d’échanges sociaux », au même titre que d’autres particularités, telles que l’usage inconsidéré des guillemets ironiques et méprisants pour disqualifier le juif et les ennemis qui lui sont inféodés : le « chercheur » Einstein, Heine un « poète ‘allemand’ », Rathenau un « Allemand », l’Armée rouge une « armée » qui ne remporte que des « victoires », les chats allemands qu’il faut bien distinguer des chats « de luxe »<sup>46</sup>. Or, les chats, précisément, nous rappellent qu’un style, avec ses mots, sa ponctuation, ses abréviations, est performatif. L’Institution allemande des chats (*sic*) affirmait par exemple qu’il n’y avait plus de place dans l’Allemagne racialement purifiée pour les créatures « perdues pour l’espèce » (*artvergessen*, littéralement « ayant oublié son espèce »). Les chats, mais aussi les chiens ou les canaris dont les maîtres étaient juifs durent donc être euthanasiés<sup>47</sup>. En bon philologue Victor Klemperer pense que « le nazisme s’insinua dans la chair et le sang du grand nombre à travers des expressions isolées, des tournures, des formes syntaxiques qui s’imposaient à des millions d’exemplaires et qui furent adoptées de façon mécanique et inconsciente ». A ses yeux, « les mots peuvent être comme de minuscules doses d’arsenic : on les avale sans y prendre garde, ils semblent ne faire aucun effet, et voilà qu’après quelque temps l’effet toxique se fait sentir<sup>48</sup> ». Néanmoins, son témoignage démontre également que le style de la domination, aussi asymétrique soit-elle, est susceptible d’être détourné et parasité par ceux auquel il s’adresse, ne serait-ce que par l’humour grinçant et la dérision : « Et Hermann (JFB : Goering) a dit qu’il voulait bien s’appeler Meier si un avion ennemi parvenait jusque chez nous », ou encore « Hermann Meier ! », grinçaient les Allemands en fuyant épouvanté les bombardements alliés, en mars-avril 1945<sup>49</sup>. Dès décembre 1941, un esprit lucide pouvait savoir que la Wehrmacht était dans une situation préoccupante en Afrique du Nord puisque les communiqués officiels affirmaient que « nos troupes combattent héroïquement » : « ‘Héroïquement’ fait penser à un éloge funèbre, soyez-en sûr », susurre à Victor Klemperer un voisin<sup>50</sup>. Par ailleurs la langue du Troisième Reich n’est pas née *sui generis*. Ses trouvailles propres furent peu nombreuses car elle était « misérable, (...) comme si elle avait fait vœu de pauvreté<sup>51</sup> ». Le national-socialisme a puisé dans le magasin culturel de l’Allemagne. Notamment dans le romantisme, « car tout ce qui fait le nazisme se trouve déjà en germe dans le romantisme : le détrônement de la raison, la bestialisation de l’homme, la glorification de l’idée de puissance du prédateur, de la bête blonde... » – et ce « en dépit de toutes les valeurs créées par le romantisme<sup>52</sup> ». Victor Klemperer voit même dans le romantisme le dénominateur commun entre le national-socialisme de Hitler et le sionisme de Herzl

<sup>44</sup> Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999, p. 17, et pp. 40 et suiv.

<sup>45</sup> Béatrice Hibou et Mohamed Tozy, *Tisser le temps politique au Maroc. Imaginaire de l’État à l’âge néolibéral*, Paris, Karthala, 2020, notamment p. 15.

<sup>46</sup> Victor Klemperer, *LTI, la langue du III<sup>e</sup> Reich. Carnets d’un philologue*, Paris, Albin Michel, 2002, collection Agora, pp. 107 et suiv., p. 132, p. 279, p. 282.

<sup>47</sup> *Ibid*, pp. 142-143.

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 40.

<sup>49</sup> *Ibid*, pp. 174-175.

<sup>50</sup> *Ibid*, p. 31.

<sup>51</sup> *Ibid*, p. 45.

<sup>52</sup> *Ibid*, p. 190.

qui « vivent, en grande part, sur le même héritage<sup>53</sup> ». Mais le nazisme a également fait son miel vénéneux du christianisme, singulièrement du catholicisme, alors même qu'il entretenait un rapport antagonique avec celui-ci. Le Führer venait à la rencontre des ouvriers « à la treizième heure », il était le Sauveur, son Reich était « éternel » et la Providence le guidait, ce qui était la moindre des choses pour un peuple « élu ». En d'autres termes, « le nazisme a été pris par des millions de gens pour l'Évangile, parce qu'il se servait de la langue de l'Évangile<sup>54</sup> ». *Mutatis mutandis*, et toutes proportions gardées, l'assujettissement néolibéral a ses propres stocks d'arsenic qu'avait tôt repérés le lanceur d'alerte Herbert Marcuse<sup>55</sup>.

Dans l'espace et dans le temps, un « ‘style’ d’échanges sociaux » est mis en concurrence avec d'autres styles, ce qui peut donner lieu à hybridation, érosion ou délégitimation. De plus les autorités publiques n'en sont pas les seules productrices.

## LA MATERIALISATION DU STYLE

La stylisation de l'action politique, en dépit de ses flous artistiques, est donc l'un des moteurs de l'abstraction de l'État. Celle-ci est d'ordre discursif, comme nous l'avons vu, et ne cessons de pouvoir le vérifier : l'Empire romain s'abritait derrière la fiction sénatoriale de la République sans que celle-ci fût une simple hypocrisie, et les Républiques française et iranienne ou les régimes russe et chinois persistent à se réclamer d'une révolution qu'ils ont moins trahie que professionnalisée<sup>56</sup>. Il faut prendre les mots au sérieux car, nous le savons, « dire, c'est faire ». Les discours, les rituels mettent en branle des « paroles performatives » qui « opèrent la transsubstantiation quasi eucharistique » des principes qu'elles énoncent, comme l'a démontré Jean-Pierre Warnier à propos du royaume de Mankon, dans l'ouest du Cameroun<sup>57</sup>. Mais la stylisation de l'action politique ne s'en tient pas au seul langage des mots. Elle reprend celui des nombres et des artifices de la statistique, ce culte commun aux différents régimes contemporains dont les économistes de multiples obédiences sont les pieux servants, les *born again* du néolibéralisme n'étant pas les moins virulents. Elle peut être vestimentaire, pileuse, architecturale, musicale, ou emprunter à d'autres répertoires culturels et, bien sûr, religieux, dans le cadre de la définition ethno-confessionnelle de la citoyenneté ou de la formation d'une « cité cultuelle ».

L'étoile jaune – le premier mot de la langue du Troisième Reich « dans l'ordre de l'abomination », selon Victor Klemperer<sup>58</sup> – a ainsi mis en abyme le Juif, i.e. l'Autre, i.e. la « guerre juive » contre l'Allemagne, et subsumé, en creux, la cité raciale. Au Rwanda, disait-on, « rien ne surpassait la vache ». Mais « l'exaltation de la vache signifiait très exactement le désastre de ne pas en avoir, soit : travailler pour autrui, vivre dans l'incertitude permanente de la famine, subir le mépris, être traité comme un chien. Destin de la majorité des sujets du royaume, symbole de l'intérêt des dominants : la vache n'avait pas le pouvoir magique de changer le pauvre en riche, le manant en seigneur, mais seuls riches et seigneurs la possédaient, en même temps qu'ils contrôlaient la terre, les récoltes, l'usage de la force », explique l'anthropologue Claudine Vidal<sup>59</sup>. En Chine la révolution socialiste, puis culturelle s'est faite en bleu de chauffe et, après 1978, les réformes de Deng Xiaoping ont été menées en costume-cravate<sup>60</sup>. Au Japon Meiji a été une affaire de *fashion politics* qui a diffusé un kit identitaire national<sup>61</sup>. La République de Turquie, dans les années 1920-1930, s'est instituée par

<sup>53</sup> *Ibid*, pp. 274 et 278.

<sup>54</sup> *Ibid*, pp. 68-69, 152 et suiv., 162.

<sup>55</sup> Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Éditions de Minuit, 1968. Pour une analyse empirique de la langue néolibérale et de sa capacité à imprégner une société politique dans son historicité propre, voir Béatrice Hibou et Mohamed Tozy, *Tisser le temps politique au Maroc*, *op. cit.*, Partie III.

<sup>56</sup> Paul Veyne, *L'Empire gréco-romain*, Paris, Le Seuil, 2005, pp. 28 et suiv. ; François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1985 ; Pierre Serna, *La République des girouettes. 1789-1815... et au-delà. Une anomalie politique : la France de l'extrême Centre*, Seyssel, Champ Vallon, 2005 ; Bronislaw Baczko, « Thermidoriens » in François Furet, Mona Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française : acteurs*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 437-459 ; Jean-François Bayart, *L'Islam républicain*. Ankara, Téhéran, Dakar, Paris, Albin Michel, 2010, chapitre IV.

<sup>57</sup> Jean-Pierre Warnier, *Régner au Cameroun. Le roi-pot*, Paris, Karthala, 2009, p. 18.

<sup>58</sup> Victor Klemperer, *LTI, la langue du III<sup>e</sup> Reich*, *op.cit.*, pp. 220 et suiv., notamment p. 225.

<sup>59</sup> Claudine Vidal, « Les anthropologues ne pensent pas tout seuls », *L'Homme*, XVIII (3-4), juillet-décembre 1978, p. 115.

<sup>60</sup> Deborah S. Davis (dir.), *The Consumer Revolution in Urban China*, Berkeley, University of California Press, 2000.

<sup>61</sup> Eiko Ikegami, *Bonds of Civility. Aesthetic Networks and the Political Origins of Japanese Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, chapitre X.

le biais de l'interdiction des vêtements ottomans ou musulmans et l'imposition d'une mise occidentale. A partir des années 1980, la renégociation de la laïcité – plutôt que sa subversion – s'est jouée sur cette scène de l'habillement, la victoire électorale du principal parti se réclamant de l'islam, en 2002, l'ayant tout à la fois exprimée et accélérée, et la marchandisation capitaliste l'ayant facilitée dans ses *shopping malls* et par la promotion d'une mode dite islamique et des marques afférentes<sup>62</sup>. Pour faire comprendre qu'une page avait été tournée, le nouvellement élu président de la République Recep Tayyip Erdogan, en août 2014, a refusé de porter le costume queue-de-pie de rigueur depuis Mustapha Kemal pour prêter serment devant la Grande Assemblée nationale. De même, en Iran, la révolution de 1979 et l'instauration d'une République islamique se sont confondues avec la proscription de la cravate signifiée aux hommes et l'imposition du voile aux femmes, mesure que l'on ne peut dissocier d'un véritable « pacte social » entre le nouveau régime et la population, si l'on reprend l'analyse, pas toujours bien comprise, de Fariba Adelkhah<sup>63</sup>. Il ne faut en effet pas oublier que les Pahlavi avaient quant à eux fait de la prohibition, puis, devant son impossibilité, de la disqualification du voile un élément important de la mise en œuvre de leur conception de la modernité, de l'identité nationale et de la centralisation étatique sur les ruines de l'Empire qajar, au point que nombre de femmes religieuses ou conservatrices se croyaient obligées de rester confinées à leur domicile, que certaines familles s'exilèrent de l'autre côté du Golfe pour fuir la coercition vestimentaire du régime, et que le droit de porter le *hejab* à l'Université fut l'une des revendications des étudiantes dans le cadre de la mobilisation révolutionnaire de 1977-1978<sup>64</sup>.

En Afrique la révolution passive coloniale et postcoloniale a été elle aussi en large partie une révolution vestimentaire, et l'appropriation de l'État-nation rationnel-légal s'est effectuée par celle de l'habit du colonisateur, non sans distorsions d'ordre textile ni interférences de Dieu. La question de l'élégance a été au cœur de la vie sociale, et le demeure<sup>65</sup>. Elle a été un rebondissement de l'histoire pluriséculaire de l'honneur en habillant les trois répertoires principaux par lesquels celui-ci se recomposa après la défaite et sous l'occupation européenne : à savoir l'ethos militaire, la respectabilité chrétienne, la virilité ouvrière et minière<sup>66</sup>. Elle a mis en scène la dignité civique et culturelle des femmes et des hommes, matérialisé des conceptions parfois antagoniques de la masculinité et de la féminité, représenté une transaction hégémonique impériale de premier plan et contribué à la reproduction de la domination de l'État colonial sous le couvert du nationalisme, ou à sa contestation symbolique. Ainsi, des danses et des rituels se sont approprié les tenues militaires et les habits des administrateurs ou du gouverneur. Par exemple, le culte des génies *hawka* que pratiquaient les émigrés songhay-zarma à Accra, et qu'a immortalisé le documentaire *Les Maîtres fous* (1955) de Jean Rouch, semble être apparu dans l'ouest du Niger en 1926 pour s'épanouir en Gold Coast entre les deux guerres et revenir en force dans son pays d'origine au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Il accueillait des génies « Gouverneur », « Général », « Caporal de garde », « chauffeur de camion », etc., censés provenir de la mer Rouge, voie d'accès pour les pèlerins se rendant à La Mecque, ou de Marseille, ville de transit des tirailleurs coloniaux. Quel que soit le rapport que les transes de possession entretiennent avec la subalternité sociale – thème rebattu dans l'anthropologie religieuse –, elles sont « des improvisations autour de rôles très définis, voire stéréotypés, organisés à l'intérieur de scénarios culturellement fort élaborés », et s'apparentent à un « dressage » des corps plutôt qu'à leur « révolte ». Le danseur n'est d'ailleurs que le « cheval » du génie qui s'invite et l'habite : la transe de possession a « pour caractéristique principale d'être canalisée, régulée, structurée, socialisée, et ce même lorsqu'elle constitue une forme religieuse marginalisée (comme dans les nombreuses situations où l'islam constitue la référence religieuse

<sup>62</sup> Deniz Kandiyoti et Ayşe Saktanber (dir.), *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*, Londres, I. B. Tauris, 2002 ; Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State. Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton, Princeton University Press, 2002 ; Yıldız Atasoy, *Islam's Marriage with Neoliberalism. State-Transformation in Turkey*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.

<sup>63</sup> Fariba Adelkhah, « La question féminine, angle mort de la démocratie islamique en Iran », *Politix*, 51, 2000, pp. 143-161 et « Islamophobie et malaise dans l'anthropologie. Être ou ne pas être (voilée) en Iran », *Politix*, 4, (80), 2007, pp. 179-196.

<sup>64</sup> Fariba Adelkhah, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991.

<sup>65</sup> James Clyde Mitchell, *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships Among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester, University of Manchester Press, 1956, pp. 37-38.

<sup>66</sup> John Iliffe, *Honour in African History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 227, pp. 252 et suiv. et pp. 297 et suiv.

légitime centrale)<sup>67</sup> ». Saisi sous cet angle, le rituel est un processus de socialisation, en l'occurrence à des rôles bureaucratiques, par le biais, entre autres, du vêtement. Un autre exemple fameux est celui des *ngoma beni*, ces démonstrations à la fois musicales, chantées, processionnaires et dansées qui copiaient des exercices de drill au roulement des tambours et reprenaient la hiérarchie des grades et les uniformes de l'armée européenne en Afrique de l'Est, des années 1890 aux années 1960<sup>68</sup>.

Le vêtement, dont le marché est hautement globalisé grâce au capitalisme, et même avant son avènement, articule avec aisance la triangulation entre l'intégration du monde, l'universalisation de l'État-nation dans les sociétés historiques concrètes et les phénomènes d'identification particulariste (par exemple sous la forme de la mode, voire de la haute couture ethnique qui fleurit en Asie, en Afrique, dans les pays dits musulmans). Il est l'une des grandes pratiques de l'extraversion et de l'hybridation culturelles, dont les fondamentalismes politico-religieux sont des virtuoses. De nos jours les pentecôtistes et les salafistes adhèrent à un code confessionnel global de l'habillement qui les détache des particularismes de la tradition, du village, de la parenté et même de l'establishment de leur communauté de foi, sans pour autant les abstraire du cadre national ni de la logique identitariste.

Le plus fascinant, dans cette triangulation textile entre le global, le national et le particulier, tient à la supercherie culturelle qu'elle performe. Le vêtement dit ce que l'on est censé être, et pour changer d'identité il suffit de changer d'habillement. Déjà, au début du V<sup>e</sup> siècle, les chrétiens Mélanie et Pinianus attachaient moins d'importance à l'abstinence sexuelle qu'au fait de renoncer à un « simple habit de Cilicie en bon tissu de crin », encore trop coûteux à leurs yeux, et auquel ils préférèrent des vêtements d'Antioche de laine grossière non teinte<sup>69</sup>. Comme l'avait bien compris Louis XIV, le vêtement est le « miroir de l'Histoire »<sup>70</sup>. Il peut refléter et mettre en œuvre le gouvernement impérial par la différence grâce à une « diversité contrôlée de styles»<sup>71</sup>. Il peut dupliquer la centralisation de l'État de par son unification, plus ou moins aboutie. Compte tenu de la fongibilité textile des identités, la nation est au fond une affaire de mode, fût-elle imposée par l'État. Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle Pierre le Grand, en Russie, et Frédéric-Guillaume I<sup>er</sup>, en Prusse, ont fait rimer absolutisme politique et codification vestimentaire<sup>72</sup>. Lorsque le libéral Benjamin Constant, dans son opposition à Napoléon, s'étonnait avec ironie « qu'on n'ait pas ordonné à tous les habitants de porter le même costume, afin que le maître ne rencontrât plus de bigarrure irrégulière et de choquante variété », il ne croyait pas si bien dire<sup>73</sup>. D'un coup de baguette magique, ou plutôt de ciseaux, l'État peut transformer ses gens en les déguisant et en leur assignant leur identité. Le peuple est bien un artefact, un effet de fringues. La manifestation la plus baroque en fut l'abacost – littéralement « A bas le costume ! – que le maréchal Mobutu enjoignit de porter au nom de l'« authenticité zaïroise » en copiant cet atout sur la vareuse maoïste qui l'avait impressionné à Pékin. Un autre exemple célèbre de supercherie identitaire d'ordre vestimentaire est le kilt dit écossais dont l'analyse historique fournit le premier chapitre de l'ouvrage-phare dirigé par Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *The Invention of Tradition*<sup>74</sup>. Mais des emblèmes aussi connotés que le fez ou le voile ne sont pas moins artificiels et éloquents.

De manière plus discrète la domination s'exerce par une gestuelle qui peut avoir une valeur juridique, comme dans la Rome ancienne où l'on serrait la main de l'esclave pour l'affranchir<sup>75</sup>, ou marquer l'appartenance et la distinction sociale, à l'instar du baiser sur la bouche que se donnaient entre eux les grands (*procères*) en

<sup>67</sup> Jean-Pierre Olivier de Sardan, « La surinterprétation politique : les cultes de possession *hawka* du Niger » in Jean-François Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993, p. 165 et pp. 170-171.

<sup>68</sup> Terence Ranger, *Dance and Society in Eastern Africa. 1890-1970. The Beni Ngoma*, Londres, Heinemann, 1975. Voir aussi l'ouvrage pionnier de James Clyde Mitchell, *The Kalela Dance*, op. cit.

<sup>69</sup> Peter Brown, *À travers un trou d'aiguille*, op. cit., p. 295.

<sup>70</sup> Cité par Caroline Weber, *Queen of Fashion. What Marie-Antoinette Wore to the Revolution*, New York, Picador, 2006, p. 289. Voir Dominique et François Gaulme, *Les Habits du pouvoir. Une histoire politique du vêtement masculin*, Paris, Flammarion, 2012.

<sup>71</sup> Christopher A. Bayly, « The origins of swadeshi (home industry) : cloth and Indian society, 1700-1930 » in Arjun Appadurai (dir.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 300.

<sup>72</sup> Voir, par exemple, Richard L. Gawthrop, *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, notamment p. 232 et p. 249.

<sup>73</sup> Cité par Bernard Debarbieux, *L'Espace de l'imaginaire. Essais et détours*, Paris, CNRS Editions, 2015, p. 110.

<sup>74</sup> Hugh Trevor-Roper, « The invention of tradition : the Highland tradition of Scotland » in Eric Hobsbawm, Terence Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 15-41.

<sup>75</sup> Guy Achard, *La Communication politique à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, pp. 39-40.

refusant cette faveur aux *pauperes*<sup>76</sup>. L'éthologie l'a montré : « Chaque fois qu'un individu dominant et un subordonné se rencontrent, ils indiquent leur relation par la posture de leur corps », sauf à délibérément gommer cette asymétrie par une posture d'écho, signifiant l'égalité du statut<sup>77</sup>. L'ordre politique peut donc institutionnaliser des postures de soumission, telles que l'agenouillement, la prosternation, la révérence, la courbette, le baisemain, la légère inclinaison du buste<sup>78</sup>. Sa « raison des gestes »<sup>79</sup> peut également comporter des expressions d'obéissance, de conformité et de fidélité telles que le garde-à-vous pendant le salut au drapeau et l'exécution de l'hymne national, ou le salut romain fascisto-nazi de sinistre mémoire. Enfin le visage est un haut lieu de la stylisation politique, prompt à transmettre la détermination, la *gravitas*, la *securitas*, ou au contraire le dérèglement personnel – ce visage dont Peter Brown nous disait qu'il était toujours attentivement scruté par les édiles de l'Antiquité pour savoir de quoi était fait leur gouverneur. C'est ce qui rend si centraux les rituels sociaux et politiques dont la banalité dans l'histoire fait pour ainsi dire de chaque société une « cité cultuelle », celle-ci fût-elle d'inspiration religieuse ou d'orientation séculière. Les processions civiques dans l'Italie de la Renaissance, les prières – hautement politiques – du vendredi en République islamique d'Iran, les parades et démonstrations de masse dans les régimes totalitaires ou autoritaires, la célébration du 14 juillet (et son défilé militaire sur les Champs-Élysées) dans la République française, le dispositif de la *hdya* – cérémonie de présentation des dons et des vœux lors de cérémonies religieuses – comme « représentation stylisée de la communauté politique, esthétiquement et symboliquement travaillée, voire stéréotypisée car reproduite à l'identique<sup>80</sup> », y compris dans sa hiérarchisation, au Maroc en sont des illustrations précisément documentées dont ne rend pas bien compte le concept d'État-théâtre de Clifford Geertz, en ce qu'il suppose une distanciation là où prévaut en réalité l'immédiation, condition *sine qua non* de la performativité de ces rituels<sup>81</sup>.

Les institutions sociales, religieuses bien sûr, mais aussi économiques, telles que les entreprises, vivent de rituels classificatoires qui sont dotés de leur historicité spécifique, ainsi que le démontrent les difficultés inhérentes à l'intégration de personnels d'origine et d'habitus différents dans les opérations de fusion<sup>82</sup>. Au jour le jour, la domination sociale s'énonce à travers les petits gestes du quotidien qui constituent des « espaces d'expérience » et permettent, par exemple, « aux ouvrières et aux ouvriers, aux célibataires et aux personnes mariées, aux jeunes et aux vieux de se différencier les uns des autres et, simultanément, de se comprendre » tout en concrétisant un « habitus de classe qui se manifeste aussi sur le plan politique<sup>83</sup> ». « La solidarité (...) est fondée sur les 'petits' gestes du quotidien, sur cette tradition qui faisait qu'on marchait en se tenant le bras, ou le bras sur les épaules de son voisin, sur ces contacts, ces regards et ces attitudes qui garantissaient la proximité réciproque », précise Wolfgang Kaschuba, en ajoutant : « Ces formes symboliques recèlent parfois plus d'efficacité politique que ces autres modèles considérés communément comme la véritable expression de l'activité politique : les référendums, les statuts des organisations, les élections – autant d'éléments dont les règles, destinées à structurer le comportement, suscitent en vérité plus de discipline passive que d'activité réelle. Si l'on cherche les racines démocratiques de la culture politique dans notre histoire, le temps serait donc sans doute venu (...) d'étudier plus précisément cet arrière-plan encore très flou sur lequel se détachent les styles politiques symboliques. Nulle part ailleurs, l'histoire du quotidien et l'histoire politique ne sont aussi étroitement mêlées<sup>84</sup> ».

Où l'on voit que la pandémie de la Covid-19 exige bien une « distanciation sociale », comme l'ont réclamé les autorités, et non pas simplement une « distanciation physique » comme ont voulu le croire les esprits

<sup>76</sup> Paul Veyne, *L'Empire gréco-romain*, op. cit., pp. 118-119 et p. 123.

<sup>77</sup> Desmond Morris, *La Clé des gestes*, Paris, Grasset, 1978, pp. 83 et suiv.

<sup>78</sup> *Ibid*, pp. 142 et suiv.

<sup>79</sup> Jean-Claude Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.

<sup>80</sup> Béatrice Hibou et Mohamed Tozy, *Tisser le temps politique au Maroc*, op. cit., p. 152.

<sup>81</sup> Voir, par exemple, Richard C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, Ithaca, Cornell University Press, 1980.

<sup>82</sup> Voir, par exemple, le dossier « Les rituels d'entreprise », *Le Monde*, 6 janvier 1993, pp. 25-27.

<sup>83</sup> Wolfgang Kaschuba, « Culture populaire et culture ouvrière, catégories symboliques. Quelques remarques ethnologiques sur l'histoire du quotidien et l'histoire culturelle » in Alf Lüdtke (dir.), *Histoire du quotidien*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 1994, pp. 197-198.

<sup>84</sup> *Ibid*, pp. 201-202. Voir aussi Maurizio Gribaudi, *Paris, ville ouvrière. Une histoire occultée (1789-1848)*, Paris, La Découverte, 2014, pp. 243 et suiv., sur la sociabilité du chant, de la musique et de la danse, avec leur institution sociale, la guinguette *intra muros* ou *extra muros*.

optimistes indignés de cette dernière qualification – une distanciation sociale dont les conséquences politiques seront loin d'être négligeables et conforteront *nolens volens* la domination de l'État-nation dans son orientation néolibérale et individualiste, au détriment de la solidarité et des actions collectives que la propagation de la maladie rend en théorie possibles.

## STYLE ET CONSTITUTION DU SUJET MORAL

Ainsi, la plupart des phénomènes politiques que les sciences sociales se donnent comme objets et appréhendent parfois de façon trop normative sont d'abord des « 'styles' d'échanges sociaux » qui valent en tant que tels et se suffisent souvent à eux-mêmes, car ils représentent des processus de subjectivation, c'est-à-dire de « constitution de soi-même comme sujet moral » tout en produisant de l'inégalité dans le contexte de l'État-nation et du capitalisme – mieux vaudrait dire en produisant l'État-nation et le capitalisme, éventuellement en tant que « gouvernementalité » complexe, infra-institutionnelle, dont la forme et la sensibilité culturelles sont de première importance, dans leur historicité et dans leur autonomie propre par rapport aux instances explicitement politiques.

L'un des ressorts des révolutions conservatrices réside sans doute dans leur capacité à répondre à ce genre d'attentes sociales. La plupart des régimes autoritaires ou totalitaires de l'entre-deux guerres connurent le désenchantement de leur base sociale devant l'étiollement ou la compromission de leurs valeurs, aussi détestables nous paraissent-elles aujourd'hui, dont se rendirent coupables leurs hiérarques. Mais leur force de proposition initiale tenait à la stylisation d'une réponse morale, culturelle, esthétique au traumatisme de la défaite, à l'amertume de la victoire, à l'incertitude de l'avenir<sup>85</sup>. Tantôt pompeux tantôt avant-gardistes, leur architecture, leurs beaux-arts, leur littérature se sont employés à rétablir une forme de respectabilité et de décence dans l'ignominie de la pauvreté de masse, des destructions, du chômage, de l'inflation et – à leurs yeux – des mœurs, une dignité dont le refoulement de la mémoire des massacres, de la purification ethnique et des tueries du front a été la condition, en tout cas un facteur favorable, avant que ne reprennent les liquidations préalables à l'épuration et à la stylisation de la nation. Nous n'avons retenu de ces régimes, du moins du fascisme et du nazisme, que l'immoralité absolue. N'oublions pas que celle-ci procéda d'un mouvement moral, d'un projet de « constitution d'un sujet moral » qui supposait la désignation d'un Ennemi abject. Au moins deux des fondamentalismes politiques immédiatement contemporains, qui puisent eux aussi leurs racines dans l'entre-deux guerres, sont demeurés fidèles à cette veine : le sionisme et le nationalisme hindouiste radical<sup>86</sup>.

On saisit mieux aujourd'hui, grâce à la *Vitalpolitik* des *Ordoliberalen* de l'École de Freiburg, dans les années 1930, et à la mise en entreprise de l'existence même par leur surégo néolibéral, après la Seconde Guerre mondiale, que le capitalisme est lui aussi un « style de vie », en ce qu'il s'institue à travers un « type d'homme » (*Menschentum*) qui le « porte », ainsi que l'avait démontré Max Weber dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. L'objet de l'essai de Weber était sans ambiguïté<sup>87</sup>. Il y était bien écrit que « (...) mon intérêt central ne portait pas sur les éléments d'encouragement à l'expansion capitaliste, mais sur le développement d'un *type d'homme* (*Menschentum*) créé par la conjonction de composantes d'origine religieuse et de composantes d'origine économique<sup>88</sup> ». Cela devrait interdire toute interprétation culturaliste et idéelle de son œuvre<sup>89</sup>. C'est la rencontre entre une éthique religieuse et les intérêts d'une couche sociale dans un cadre institutionnel précis qui consolide une « méthode de vie » et est susceptible d'en faire un « 'style' d'échanges sociaux » tendant à prévaloir à l'échelle de la société entière, sous la forme de ce que d'aucuns qualifiaient de culture. « L'unité de la culture (*Kultur*) chinoise est essentiellement l'unité de la

<sup>85</sup> George L. Mosse, *La Révolution fasciste. Vers une théorie générale du fascisme*, Paris, Le Seuil, 2003.

<sup>86</sup> George L. Mosse, *L'Image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, Paris, Éditions Abbeville, 1997 ; William Laqueur, *Histoire du sionisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 394 ; Christophe Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993.

<sup>87</sup> Jean-Pierre Grossein, « Présentation » in Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'autres essais*, Paris, Gallimard, 2003, pp. XXXVIII et suiv.

<sup>88</sup> Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op.cit., p. 138, souligné par Max Weber. Voir aussi p. 417.

<sup>89</sup> Jean-Pierre Grossein, « Présentation » in Max Weber, *Sociologie des religions*, op.cit., pp. 61, 105-106, 120.

couche sociale statutaire (*ständisch*) qui est porteuse de la culture (*Bildung*) bureaucratique de caractère classique et littéraire et de l'éthique confucéenne, avec son idéal spécifique de distinction », écrit-il<sup>90</sup>. Nous sommes aux antipodes, ici, de la logorrhée sur les « valeurs néo-confucéennes » qui a tenu le haut du pavé dans le débat public relatif au décollage industriel de l'Asie orientale. Comme l'avait fort bien exposé *L'Éthique protestante du capitalisme* – en fait, l'éthique d'un certain moment du calvinisme, celui du puritanisme – la bonne focale est celle des « couches sociales porteuses » (*Trägerschichten*)<sup>91</sup> d'un ethos qui abstrait la domination sociale, politique, économique. Ces couches sociales peuvent se lire à la lumière de leur éthique religieuse ou philosophique, mais aussi de facteurs historiques plus généraux comme – dans le cas chinois – la pacification intérieure de l'Empire qui a rendu superflue, inutile ou impossible la concurrence pour capter le capital disponible, au besoin par la guerre, et l'absence de tout projet impérialiste de type colonial de nature à inspirer des formes de capitalisme prédateur. Chez Max Weber, l'ethos, la « conduite (ou la méthode) de vie », sont toujours historiquement situés et d'ordre relationnel, indissociables donc de la domination (*Herrschaft*) dont le concept ne s'est imposé que tardivement au sommet de son œuvre<sup>92</sup>. Dans le cas chinois, « l'élément qui a déterminé de façon décisive la particularité de la couche des lettrés (...) fut leur lien étroit avec le service des princes patrimoniaux<sup>93</sup> » : autrement dit leur rapport à l'État. L'orientation de ce dernier, qui contribue à comprendre pourquoi la Chine *n'a pas* engendré une domination rationnelle-légale de type capitaliste, expliquerait comment celle-ci, en revanche, a émergé en Europe sur la base d'autres répertoires religieux et politiques, i.e. à l'interface d'« une religion de salut, source d'une *orientation* méthodique de la vie<sup>94</sup> », et de l'État dit moderne, grâce à l'intervention des couches sociales qui les portaient l'une et l'autre.

Peter Cain et Anthony Hopkins ont ainsi insisté, dans leur somme consacrée à l'impérialisme britannique, sur le style d'éducation et de vie inhérent au *gentlemanly capitalism*, notamment financier, composé à partir de l'ethos d'une élite aristocratique dont les intérêts agraires étaient sur le déclin à partir des années 1840-1850, transmis dans les *public schools*, et décliné outremer par le Colonial Office, le Foreign Office, le Raj victorien et les institutions bancaires ou financières<sup>95</sup>. Leurs collègues historiens, Bruce Berman et John Lonsdale, en ont retrouvé la trace au Kenya avec le « catonisme » qu'affectaient certains administrateurs coloniaux, dans leur suspicion à l'encontre du monde urbain, du rationalisme, de l'intellectualisme et du matérialisme, leur insistence sur le sens du devoir et de la loyauté, leur reconstruction romantique de la société rurale<sup>96</sup>. Mais c'est en Inde, en Asie du Sud-Est et en Chine que ce style de vie, à la fois impérial, national (ou plutôt britannique et non seulement anglais), et capitaliste, en particulier financier – par exemple à l'interface du Foreign Office et de la Hong Kong and Shanghai Bank – s'est le mieux épanoui en sachant coopter en son sein des autochtones, comme jadis la *paideia* dans l'Empire romain<sup>97</sup>.

L'analyse s'est souvent focalisée sur les entrepreneurs capitalistes et, plus récemment, sur la subjectivation des nouveaux travailleurs, assujettis à la mise en entreprise de leur propre existence, rêve qui conduit leur vie à sa surexploitation et à sa précarisation sans fin ni limites. Elle ne doit pas pour autant oublier le moment industriel qui a façonné l'ouvrier comme « type d'homme » universel et comme abstraction, dont Charlie Chaplin donna la quintessence. Déjà Max Weber, en participant à une grande enquête du *Verein für Sozialpolitik*, en 1907, se posait la question : « *Quelle sorte d'êtres humains* la grande industrie moderne *façonne-t-elle* du fait de sa particularité immanente et *quel destin professionnel* (mais par-là même aussi, indirectement, *extraprofessionnel*) leur (aux ouvriers) prépare-t-elle ? ». Il subodorait que l'« appareil » mis en place par le monde des usines « a modifié et continuera de modifier le visage spirituel (*das geistige Antlitz*)

<sup>90</sup> Cité par Jean-Pierre Grossein, « Présentation » in Max Weber, *Confucianisme et taoïsme*, Paris, Gallimard, 2000, p. XVII.

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. XIII et XV-XVI

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. IX, note 4 (souligné par l'auteur).

<sup>93</sup> Max Weber, *Confucianisme et taoïsme*, *op.cit.*, p. 166.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 241 (souligné par l'auteur).

<sup>95</sup> Peter J. Cain et Anthony G. Hopkins, *British Imperialism*, Londres, Longman, 1993.

<sup>96</sup> Bruce Berman et John Lonsdale, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*, tome II : *Violence and Ethnicity*, Londres, James Currey, 1992, pp. 234 et suiv.

<sup>97</sup> Peter J. Cain et Anthony G. Hopkins, *British Imperialism*, *op. cit.*, tome I : *Innovation and Expansion. 1688-1914*, pp. 438 et suiv. et tome II : *Crisis and Deconstruction. 1914-1990*, chapitres VIII et IX et pp. 266 et suiv.

du genre humain jusqu'à le rendre quasiment méconnaissable<sup>98</sup> ». Le fordisme a été un « mode de vie total<sup>99</sup> » qui s'est étendu à la planète sous le couvert de l'effort de guerre, des accords de Bretton-Woods de 1944 ayant instauré le dollar en devise de réserve mondiale, et du Plan Marshall, mais aussi par l'intermédiaire paradoxal du socialisme ou du communisme comme en Union soviétique, en Chine, au Vietnam, au Cambodge (le stakhanovisme, stade suprême du fordisme ?). Il a de loin débordé la seule sphère de l'industrie. Par exemple, les sports d'équipe et de masse, tels que le baseball, le football, le basket-ball, le volley-ball, le soccer, le rugby à XIII, et au contraire de sports archaïques tels que le cricket ou le rugby à XV, en ont adopté les techniques de rationalisation<sup>100</sup>. Le fordisme a également été une esthétique de la modernité, et plus spécialement de la marchandise. Dans les geôles mussoliniennes Gramsci avait vite saisi l'ambition de ce projet de création d'un « nouveau type de travailleur », d'un « nouveau type d'homme », et l'ampleur de ses ramifications dans l'ensemble de la vie sociale. Le fordisme a opéré selon un mode triangulaire, comme il se doit, en partant à la conquête du marché mondial de l'automobile et au-delà ; en donnant à la nation américaine les moyens de se relever de la crise de 1929, de gagner la Seconde Guerre mondiale et d'installer son hégémonie internationale ; en inventant une tradition, celle du *country*, et en particulier de la *country music*<sup>101</sup>.

Le fordisme, qui a généralement été étudié sous l'angle de la production, selon le penchant du marxisme, a également été un formidable système de consommation dont il a permis la massification. Or, celui-ci est un appareil central de la subjectivation, dans la double réalité de l'État-nation et du capitalisme<sup>102</sup>. La marchandise procure le « répertoire avec lequel les utilisateurs procèdent à des opérations qui leur sont propres », sous forme de « tactiques », par « construction de phrases propres avec un vocabulaire et une syntaxe *reçus* », et le matériau de « l'invention du quotidien »<sup>103</sup>. Marx reconnaissait lui-même l'« identité entre la consommation et la production » : « la consommation est également, de manière immédiate, production<sup>104</sup> ». De ce fait le sens du Soi est intimement lié à la conception matérielle de la vie<sup>105</sup>. Et la consommation, fût-elle de masse, est un facteur d'individuation<sup>106</sup>. A ce titre, en bonne logique foucaldienne, elle est l'une des facettes des rapports de pouvoir. Au Burkina Faso, par exemple, « chacun veut évoluer, être un émergent » en achetant qui une moto qui un pagne chinois dont la qualité est incertaine, mais qui sont financièrement plus accessibles que les produits occidentaux et permettent de se montrer à la mode du fait même de la nécessité de les remplacer rapidement ; la consommation de masse qu'a rendue possible l'Empire rouge du Milieu est désormais un facteur de la distinction<sup>107</sup>. A Kinshasa, le citadin exprime son appartenance sociale à travers des choix de consommation exclusifs : il boit de la Primus ou de la Skol que lui servent respectivement des « Amazones » ou des « Princesses », dans des bars dédiés à l'une de ces deux marques de bière (rares sont les établissements qui proposent les deux) ; il est supporter de l'un des deux clubs de

<sup>98</sup> Cité par Jean-Pierre Grossein, *Concepts fondamentaux de sociologie*, Paris, Gallimard, 2016, collection « Tel », pp. 16-17, souligné par Max Weber.

<sup>99</sup> David Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1989, pp. 125-140, notamment p.135.

<sup>100</sup> Sébastien Darbon, *Diffusion des sports et impérialisme anglo-saxon. De l'histoire événementielle à l'anthropologie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 2008, pp. 71 et suiv.

<sup>101</sup> Richard A. Peterson, « La fabrication de l'authenticité. La *country music* », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 93, 1992, pp. 3-20.

<sup>102</sup> Jean-François Bayart, *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard, 2004, chapitre VI.

<sup>103</sup> Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, I : *Arts de faire*, Paris, U.G.E., 1980, pp. 12, 78, 80, souligné par l'auteur.

<sup>104</sup> Karl Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857) in *Œuvres*, tome I : *Économie*, I, Paris, Gallimard, 1963, collection « Bibliothèque de la Pléiade », pp. 243-246.

<sup>105</sup> Voir, par exemple, Xin Liu, *In One's Own Shadow. An Ethnographic Account of the Condition of Post-reform Rural China*, Berkeley, University of California Press, 2000, chapitres I et II, et pp. 165 et suiv. ; Jordan Sand, « At home in the Meiji period: inventing Japanese domesticity » in Stephen Vlastos (dir.), *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, Berkeley, University of California Press, 1998, pp. 191-207 ; Birgit Meyer, « Commodities and the power of prayer: pentecostalist attitudes towards consumption in contemporary Ghana » in Birgit Meyer et Peter Geschiere (dir.), *Globalization and Identity. Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 151-176.

<sup>106</sup> Daniel Miller, *Modernity. An Ethnographic Approach. Dualism and Mass Consumption in Trinidad*, Oxford, Berg, 1994 ; D. Davies (dir.), *The Consumer Revolution in Urban China*, Berkeley, University of California Press, 2000 ; Xin Liu, *In One's Shadow. An Ethnographic Account of the Condition of Post-Reform Rural China*, Berkeley, University of California Press, 2000 ; Olga Kharkhordin, *The Collective and the Individual in Russia. A Study of Practices*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 340 et suiv. Voir aussi le commentaire sur l'importance de la consommation dans l'œuvre de Marx par Michel Henry, *Marx*, tome I : *Une Philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, p. 117 et pp. 201-202.

<sup>107</sup> Guive Khan Mohammad, *Les Motos chinoises au Burkina Faso : une affaire d'État. Nouveaux itinéraires d'accumulation marchands transnationaux et gestion de l'extraversion*, thèse de doctorat en science politique, Université de Lausanne, 2016, multigr., chapitre VII.

football, le Vita Club ou le Motema Pembe, et doit cacher ses sympathies s'il vit dans un quartier acquis à l'équipe adverse de la sienne ; il écoute la musique de Werrason, affilié à Bracongo, le brasseur de la Skol, ou de JB Mpiana, que s'est attaché le brasseur de la Primus, Bralima, car les deux vedettes se livrent une guerre acharnée des albums, des salles, des stades – jusqu'à ce jour fatidique de juillet 2005 où Werrason est passé de Bracongo à Bralima, tel un vulgaire joueur de football. Chacun de ces univers matériels a sa spécificité morale et esthétique, et prétend incarner la nation<sup>108</sup>. L'appropriation de l'État par les sociétés africaines, au prix de sa « distorsion »<sup>109</sup>, passe par leur appropriation de la marchandise globale, et la consommation de cette dernière est inséparable de l'accomplissement personnel, encore qu'elle expose l'impétrant au soupçon de sorcellerie s'il n'a pas la sagesse de redistribuer suffisamment à sa parentèle les fruits de son aisance matérielle.

Cela n'est pas propre à des sociétés exotiques ou dépendantes. En Italie Matteo Renzi a exprimé sa marche vers le pouvoir, en 2014, en égrenant des symboles automobiles pour mettre en scène et en balance la revendication de sa relative jeunesse et de son dynamisme postulé iconoclaste, d'une part, et sa *gravitas*, gage de sérieux gouvernemental, de l'autre : le 17 février, il s'est rendu au Quirinal au volant d'une Smart pour se voir confier la charge de composer le nouveau cabinet ; quelques jours plus tard, il y est retourné en Alfa Romeo Giulietta pour y rendre compte de ses premières consultations ; le 21 mars, il est allé soumettre au président de la République la liste de ses ministres dans une berline conduite par un chauffeur<sup>110</sup>. Dans la quasi-totalité des sociétés du monde, y compris les plus industrialisées, l'habitat, l'alimentation, l'acquisition et l'usage de biens plus ou moins durables sont des vecteurs de l'intimité, de la pureté, des qualités morales ou physiques, de la distinction et de la dignité sociales, du partage des sphères privée et publique, des rapports de parenté ou de sociabilité, de l'imagination créatrice, de la réussite et de l'accomplissement, de la mémoire<sup>111</sup>. L'objet, nous dit Marx, est social<sup>112</sup>. Ce qui ne rend pas aussi trivial ou suspect qu'on pourrait le penser l'étroite relation que le fait religieux, au-delà de la seule évangélisation des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles, a entretenue avec l'argent et la marchandise, et que reproduisent aujourd'hui les fondamentalismes<sup>113</sup>. Ce qui devrait également éclairer d'un jour nouveau le pillage, forme relativement banale d'acquisition de la marchandise que l'on stigmatise et criminalise alors même qu'il instaure ou restaure la dignité du déshérité, du jeune, voire du bon père de famille jusque dans certaines métropoles industrielles, ou qu'il consacre la victoire militaire. Après tout, au Moyen Âge, le vol (ou le don) d'une relique lui conférait une plus grande valeur que son achat<sup>114</sup>.

Encore faut-il garder à l'esprit que la consommation, aujourd'hui comme jamais, est normée et bureaucratisé<sup>115</sup>. En définitive, le capitalisme contemporain d'orientation néolibérale est l'accomplissement du diagnostic prophétique de Max Weber : « L'ordre économique capitaliste actuel est un immense cosmos dans lequel l'individu est immergé en naissant et qui, pour lui, au moins en tant qu'individu, est donné comme une carapace (*Gehäuse*) de fait et immuable dans laquelle il lui faut vivre. Dans la mesure où l'individu est intriqué dans le réseau du marché, l'ordre économique lui impose les normes de son agir économique. Le fabricant qui s'oppose durablement à ces normes est, au plan économique, immanquablement éliminé, tout comme le travailleur qui ne peut ou ne veut pas s'y adapter se retrouve à la rue sans travail<sup>116</sup> ». Ou encore, tout comme le consommateur. L'homme capitaliste et statu-national est un homme ISO.

<sup>108</sup> Filip De Boeck et Sammy Baloji, *Suturing the City. Living Together in Congo's Urban Worlds*, Londres, Autograph ABP, 2016, p. 115 ; David van Reybrouck, *Congo, une histoire*, Arles, Actes Sud, 2012, collection « Babel », pp. 605 et suiv.

<sup>109</sup> Jean-François Bayart, Ibrahima Poudiougou et Giovanni Zanoletti, *L'État de distorsion en Afrique de l'Ouest. Des empires à la nation*, Paris, Karthala, 2019.

<sup>110</sup> *Le Monde*, 23-24 février 2014.

<sup>111</sup> Jean-François Bayart, *Le Gouvernement du monde*, op. cit., pp. 319 et suiv.

<sup>112</sup> Michel Henry, *Marx*, tome I : *Une philosophie de la réalité*, op. cit., p. 117.

<sup>113</sup> Voir Michel Lagrée, *La Bénédiction de Prométhée. Religion et technologie. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 1999.

<sup>114</sup> Patrick J. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1990 et “Sacred commodities : the circulation of medieval relics” in Arjun Appadurai (dir.), *The Social Life of Things*, op. cit., p. 173.

<sup>115</sup> Béatrice Hibou, *La Bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris, La Découverte, 2012 et, sous sa direction, *La Bureaucratisation néolibérale*, Paris, La Découverte, 2013.

<sup>116</sup> Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., pp. 28-29. Voir aussi *ibid*, pp. 250 et suiv., pp. 312 et suiv., p. 442.

## STYLE DE VIE ET ABSTRACTION DE L'ETAT : RETOUR SUR AUTEURS

Pour conjurer le piège du culturalisme qui verra dans le style une essence il faut garder à l'esprit que la subjectivation est « la *production* des modes d'existence ou styles de vie<sup>117</sup> », et non une essence plus ou moins atemporelle qui surdéterminerait la cité. Il convient ainsi de « penser l'historicité même des formes de l'expérience<sup>118</sup> », à l'échelle d'une société, avec ses glissements, ses enchaînements, ses imbrications de régimes de vérité que les œuvres de Peter Brown et Michel Foucault ont dégagés, et qui rendent contestable toute périodisation historique ; mais aussi à l'échelle des individus eux-mêmes, dans leur parcours de vie. Ce qui rend si importante la notion de conversion, dont Foucault rappelle qu'elle est une « transformation du sujet<sup>119</sup> ». La conversion est au cœur de la formation de l'État et de l'actualité politique la plus immédiate, dans la mesure où elle précipite le fondamentalisme identitaire et fait renaître le citoyen dans son authenticité supposée. Telle fut la connivence honteuse entre le nazisme et le sionisme dont s'indignait un Victor Klemperer. Telle est aujourd'hui la clef commune de l'inimitié complémentaire entre le pentecôtiste et le salafiste, tous deux *born again*, et prompts à mettre à feu et à sang leur terrain de jeu, comme au Nigeria.

En outre, rappelons que le « 'style' des échanges sociaux » est par définition, et par tautologie, un rapport social, une relation sociale, tout comme le pouvoir, et même le savoir-pouvoir chez Foucault. Peter Brown montre, par exemple, comment l'anachorète est moins aux prises avec soi qu'avec le village : « Ses pouvoirs et son prestige venaient de ce qu'il jouait héroïquement, en silence, devant une société enserrée dans les rets d'obligations contraignantes et d'après relations, le rôle de l'homme autarcique, absolument indépendant (...) L'*anachorēsis* de l'ermite du IV<sup>e</sup> siècle s'insérait dans un monde exceptionnellement sensible à sa signification *sociale*. C'était un geste qui prenait sa source dans les tensions d'homme à homme ; et le message ascétique tirait sa force de ce qu'il avait résolu ces tensions<sup>120</sup> ». C'est l'une des raisons pour lesquelles le concept de subjectivation n'a rien à voir avec la vie privée ou la seule vie intérieure, mais désigne l'« opération par laquelle des individus ou des communautés se constituent comme sujets, en marge des savoirs constitués et des pouvoirs établis, quitte à donner lieu à de nouveaux savoirs et pouvoirs<sup>121</sup> ». La problématique de la subjectivation n'extrait pas Foucault de sa réflexion sur le politique ou sur le pouvoir, ainsi que certains ont cru devoir s'en étonner. D'une part, la subjectivation peut être « collective »<sup>122</sup>. De l'autre, elle s'effectue toujours dans des institutions sociales, fussent-elles hétérotopiques, qui constituent autant de « foyers d'expérience »<sup>123</sup>.

De même, nous avons vu que, chez Max Weber, la « conduite de vie » est médiatisée, « portée », par des « couches sociales » et par des institutions, un assemblage dont le « corps » (*Stand*) est le paragon. Celui-ci désigne d'abord « la chance de bénéficier d'un *honneur* social positif ou négatif, tel qu'il est conditionné *d'abord* par des différences dans la *conduite de vie* de certains groupes humains (et donc, le plus souvent, par des différences dans leur *éducation*) ». En second lieu, « cette chance est très souvent et de manière typique liée à un monopole qui est assuré *juridiquement* à la couche sociale concernée, et qui porte soit sur des droits de domination, soit sur des chances de revenus et de gains ». Un « corps » (*Stand*) est donc « un groupe humain défini par la conduite de vie, les notions d'honneur, dans leur acception conventionnelle spécifique, et les chances économiques monopolisées juridiquement ». Et de préciser que « ce groupe humain n'est pas toujours organisé en groupement (*Verband*), mais (qu')il est toujours sociétisé (*vergesellschaftet*), d'une manière ou d'une autre<sup>124</sup> ». Chez Max Weber, le style de vie trouve « de puissants soutiens dans les institutions ecclésiastiques et dans les institutions *sociales* qui ont été influencées par les Églises et les

<sup>117</sup> Définition de la subjectivation chez Foucault que propose Gilles Deleuze, *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 156 (souligné par moi-même).

<sup>118</sup> Michel Foucault, « Préface à l'*Histoire de la sexualité* » in *Dits et Écrits*, tome IV : 1980-1988, *op. cit.*, p. 579 et « Le sujet et le pouvoir », *ibid.*, p. 223.

<sup>119</sup> Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 2001, p.17.

<sup>120</sup> Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, *op. cit.*, pp. 169-170.

<sup>121</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 206.

<sup>122</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 111, par référence à Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>123</sup> Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 2008, pp. 64-67. Voir aussi *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, pp. 110-114.

<sup>124</sup> Max Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, pp. 376-377, souligné par l'auteur.

sectes », et plus largement dans les groupements communautaires de croyants (*Gemeinden*), les unités ecclésiales de base rassemblant les fidèles, dans la mesure où ces structures en assurent la « quotidianisation » (*Veralltäglichung*)<sup>125</sup>.

En définitive, l'abstraction de l'État et celle, souvent indémarlable, du capitalisme consistent en un processus de subjectivation, de stylisation. Aussi bien Karl Marx que Max Weber l'ont problématisé de manière souvent plus convergente qu'on ne le suppose. Le second avait bien vu que la « bureaucratisation universelle » était celle d'une « forme de vie », non sans prévenir que « par rapport à d'autres vecteurs historiques d'une forme de vie rationnelle moderne, la bureaucratie se caractérise par l'impossibilité beaucoup plus grande que l'on a d'y échapper»<sup>126</sup>. Encore une fois, l'un de ses apports a été de rattacher son intérêt pour les « conduites de vie » à sa réflexion sur la domination, ce en quoi Foucault est beaucoup plus wébérien qu'il ne veut le reconnaître.

Mais Marx n'est pas en reste. Michel Henry identifie dans son œuvre une « phénoménologie radicale de la vie individuelle et de sa pratique quotidienne»<sup>127</sup>. À ses yeux, et contrairement à ce qu'a postulé le marxisme, cet « ensemble des contresens qui ont été faits sur Marx », ce dernier considère que l'« histoire de la subjectivité » des forces productives et des classes sociales équivaut à « leur propre histoire, l'histoire du capitalisme, l'histoire du monde » : « l'État politique lui-même trouve son origine dans l'activité spécifique des individus et ne peut se comprendre qu'à partir d'elle»<sup>128</sup>. Aussi Marx récuse-t-il toute hypostase de la réalité, et toute formulation anthropomorphique de l'Histoire ou de la société, toute « fiction de la société personne»<sup>129</sup>. En fait il rejette la réalité même de la société comme « réalité effective unitaire » puisque « seule existe et peut être problématisée la relation des individus entre eux»<sup>130</sup>. Marx se refuse à définir la « réalité comme générale, c'est-à-dire transcendante à la réalité individuelle»<sup>131</sup>. « L'histoire sociale des hommes n'est jamais que l'histoire de leur développement individuel, qu'ils en aient la conscience ou qu'ils ne l'aient pas », écrit-il à Annenkov le 28 décembre 1846<sup>132</sup>. D'où l'importance, chez lui, des sens par lesquels l'homme s'affirme dans le monde objectif et qui incluent, dans son esprit, les sens dits spirituels, pratiques, tels que la volonté ou l'amour<sup>133</sup>. Bref, pour Marx, « la subjectivité est l'essence de la réalité»<sup>134</sup>. Simultanément il se garde de toute interprétation idéologique de cette dernière et prend soin d'historiciser la représentation de l'individu, comme le fera Foucault un siècle plus tard. Dans ces conditions « l'économie politique, science de la richesse, est (...) en même temps science du renoncement, des privations, de l'épargne, et elle réussit réellement à épargner à l'homme même le besoin d'air pur ou de mouvement physique » : « Cette science de la merveilleuse industrie est en même temps la science de l'ascétisme, et son véritable idéal est l'avare ascétique, mais usurier, et l'esclave ascétique, mais producteur (...) Malgré ses airs laïques et hédonistes, elle est donc une science vraiment morale, la plus morale des sciences », écrit-il en des pages qui annoncent Max Weber et devraient dissiper l'illusion idéologique d'un antagonisme irréductible entre les deux penseurs<sup>135</sup>. Ce qui amène à l'aphorisme célèbre qui pourrait résumer l'assujettissement foucaldien : « (...) maître de sa création, l'homme apparaît comme son esclave»<sup>136</sup>.

Sur la base de ces observations, deux remarques conclusives s'imposent qui éclairent l'abstraction de l'État. En premier lieu, l'apprentissage de celui-ci est non pas simplement verbal, mais également « procédural », si l'on reprend la distinction de Jean Piaget<sup>137</sup>. Les pratiques musicales, alimentaires, vestimentaires, pileuses,

<sup>125</sup> *Ibid*, p. 121, pp. 142-143, p. 168, souligné par l'auteur.

<sup>126</sup> Max Weber, *Œuvres politiques (1895-1919)*, Paris, Albin Michel, 2004, pp. 333-334 (souligné par l'auteur).

<sup>127</sup> Michel Henry, Marx, tome I : *Une Philosophie de la réalité*, *op. cit.*, p. 479.

<sup>128</sup> *Ibid*, p. 9, p. 30, p. 41.

<sup>129</sup> Karl Marx, *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon* (1847) in *Œuvres*, tome I : *Économie*, I, Paris, Gallimard, 1963, p. 66

<sup>130</sup> Michel Henry, Marx, tome I : *Une Philosophie de la réalité*, *op. cit.*, p. 189 (souligné par l'auteur).

<sup>131</sup> *Ibid*, p. 227 (souligné par l'auteur).

<sup>132</sup> Karl Marx, *Œuvres*, tome I : *Économie*, I, *op. cit.*, p. 1440.

<sup>133</sup> Michel Henry, Marx, tome I : *Une Philosophie de la réalité*, *op. cit.*, pp. 310 et suiv.

<sup>134</sup> *Ibid*, p. 370.

<sup>135</sup> Karl Marx, *Les Manuscrits de 1844* in *Engels-Marx. La Première Critique de l'économie politique*, traduction et présentation par Kostas Papaioannou, Paris, Union générale d'édition, 1972, collection « 10/18 », p. 172 (souligné par l'auteur).

<sup>136</sup> *Ibid*, p. 201.

<sup>137</sup> Jean-Pierre Warnier, *Régner au Cameroun*, *op. cit.*, pp. 146 et suiv.

architecturales qui véhiculent la formation de l'État, les sensibilités auxquelles celles-ci sont associées sont acquises dès la petite-enfance et s'apparentent à autant de « techniques du corps », largement inconscientes et automatiques<sup>138</sup>. Elles mettent en jeu des sens, des affects et des valeurs des plus intimes dans les domaines des sentiments familiaux, amicaux ou amoureux, des goûts, de la sensibilité, de la pureté, de la pudeur, du désir sexuel ou autre. Elles actualisent une bonne part de notre mémoire collective ou individuelle. Leur potentiel politique est donc énorme car il est émotionnel et largement inconscient, en tout cas non verbalisé, et même indicible. Bourdieu parle des « montages verbo-moteurs les plus profondément enfouis », d'« état de corps », des « états inducteurs qui, comme le savent les comédiens, font surgir des états d'âme », des « impératifs engourdis », d'une « expérience muette du monde comme allant de soi »<sup>139</sup>. Cette dernière a trait à l'identification des personnes et des groupes sociaux : leur auto-identification, mais aussi la manière dont ils sont identifiés par autrui (et qui n'est pas étrangère à leur auto-identification). En tant qu'abstractions sociales, les religions, les ethnies, les peuples, les castes, les classes sociales se définissent (et sont définies) par leur culture matérielle et l'incorporation de celle-ci, sa mise en techniques du corps (on ne se meut pas de la même façon selon que l'on est chaussé et vêtu d'une manière ou d'une autre). Quoi qu'en pense la sagesse populaire, c'est bel et bien l'habit qui fait le moine, et aussi bien le musulman ; la casquette qui faisait l'ouvrier, et le chapeau le bourgeois ; la nourriture casher le juif, et le régime végétarien l'hindou. En ce sens qu'ils vont être discriminés ou discriminer, être chassés ou occuper, être tués ou assassiner sur la base de ces critères. Peu importe qu'il s'agisse d'une partie de poker menteur, que le hallal soit une norme néolibérale inventée dans les années 1980, que les hindous anciens mangeassent de la viande, que la Vierge Marie fût voilée comme n'importe quelle femme musulmane dont le bon Européen judéo-chrétien vilipendra le *hejab*, puisque nous sommes dans l'arbitraire créatif et performatif de l'abstraction et de la perception sélective.

En définitive, le concept clef que nous devons ici retenir est celui de techniques du corps, l'*hexis* d'Aristote que saint Thomas d'Aquin a traduite par *habitus*, autant de termes que Max Weber, Marcel Mauss, puis Pierre Bourdieu ont introduits dans le vocabulaire de l'anthropologie et de la sociologie. George Bateson, de son côté, s'est intéressé à la façon dont les hommes « donnent corps à cette abstraction (construite après coup) qu'on appelle culture », et il a recherché des « relations difficiles à saisir entre les divers comportements codifiés au sein d'une même culture », par exemple sous la forme d'un nombre limité de schèmes corporels associés au même « fil émotionnel »<sup>140</sup>. Marx, en « penseur de la vie », parlait quant à lui de *praxis*<sup>141</sup>. Et Foucault de « micro-physique du pouvoir », de « codage instrumental du corps » : « La discipline définit chacun des rapports que le corps doit entretenir avec l'objet qu'il manipule. Entre l'un et l'autre, elle dessine un engrenage soigneux<sup>142</sup> ».

Des pratiques, des techniques du corps dont l'analyse implique à la fois une théorie de l'expression des *schèmata* corporels, des gestes et des actes – en particulier les actes d'image intrinsèques chers à Aby Warburg – et une « praxéologie motrice »<sup>143</sup> tant ces techniques, ces pratiques sont mouvements, performances, intensités, en bref « événements » à travers lesquels s'effectue l'individuation sans que celle-ci suppose l'indivisibilité de l'individu. On le sait, Marcel Mauss a étayé son concept des techniques du corps en prenant l'exemple de la marche. Celle-ci est un style, à la fois personnel et collectif. Chaque individu a sa manière de marcher qui permet de l'identifier de loin, pour qui le connaît, en le discernant dans la foule ou en entendant le bruit de ses pas dans l'escalier. Mais il est aussi des manières sociales ou nationales de marcher. L'anthropologue avait observé les différences entre la marche au pas des troupes britanniques et françaises, pendant la Première Guerre mondiale, et comprit, dans un hôpital new yorkais, combien les jeunes Parisiennes imitaient la façon de se mouvoir des actrices américaines, entre les deux guerres. Il soulignait également que les « montages physio-psycho-sociologiques », les « séries d'actes » qui caractérisent une

<sup>138</sup> Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1980 (1950), pp. 368-369 et p. 384.

<sup>139</sup> Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, pp. 115-117.

<sup>140</sup> George Bateson et Margaret Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis*, New York, New York Academic of Science, 1942, p. XII (traduit par Alban Bensa, *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis, 2006, pp. 268-269)

<sup>141</sup> Michel Henry, *Le Socialisme selon Marx*, s. l., Éditions Sulliver, 2008, pp. 50 et suiv.

<sup>142</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 154-155.

<sup>143</sup> Jean-Pierre Warnier, *Régner au Cameroun*, op. cit., notamment p. 45 pour la définition d'une « physiologie politique d'une société donnée grâce à une approche praxéologique des subjectivations politiques », et pp. 159 et suiv. pour le passage de la sémiologie à la praxéologie.

société à un moment donné sont « montées par et pour l'autorité sociale<sup>144</sup> ». Son beau-père Durkheim estimait lui aussi que les « manières de faire ou de penser » sont « reconnaissables à cette particularité qu'elles sont susceptibles d'exercer sur les consciences particulières une influence coercitive », rien de moins<sup>145</sup>. Il distinguait l'« institution » des « manières » des simples « habitudes ». Les premières ont trait à l'interdépendance des sujets et des groupes, autrement dit à ce que nous qualifions pour notre part, avec Otto Bauer, d'interaction mutuelle généralisée. Les manières, les styles du corps, aux yeux de la sociologie, sont des rapports de pouvoir, tout comme chez Peter Brown, Paul Veyne et Michel Foucault.

De ce point de vue l'importance du sport s'impose immédiatement à l'attention, non seulement parce que celui-ci, par définition, implique le corps, mais aussi l'inscrit dans la triangulation entre la mondialisation, l'universalisation de l'État-nation et l'invention identitariste de la tradition. Sa pratique, enseignée, de façon souvent coercitive, dans les *public schools*, a été au cœur de la subjectivation impériale britannique, au point de rencontre des techniques de domination des autres et des techniques du soi, et a constitué une transaction hégémonique entre le colonisateur et le colonisé que l'État postcolonial a largement reproduite, notamment par l'appropriation du cricket, du rugby ou du football, en faisant de ceux-ci des vecteurs de la socialisation nationaliste et de la rationalisation bureaucratique de la société. Encore faut-il préciser que l'extraordinaire promiscuité corporelle que suppose la pratique du rugby a gêné sa diffusion dans une Inde en proie aux relations phobiques entre castes, alors que le cricket, sport hautement formalisé de distance et d'évitement qui « ne délivre pas de vérité ultime », aurait présenté des affinités électives avec certains traits culturels du sous-continent, et notamment de l'hindouisme, lesquelles auraient facilité son adoption et l'engouement dont il y jouit<sup>146</sup>. Ashis Nandy a été l'un des tenants de cette interprétation un tantinet culturaliste<sup>147</sup>. Arjun Appadurai lui substitue une hypothèse plus en accord avec le raisonnement de la sociologie historique. À ses yeux, la vogue du cricket et sa naturalisation, son indigénisation sont moins le signe d'affinités électives entre une nouvelle pratique culturelle, en l'occurrence physique et sportive, et un répertoire traditionnel local, qu'un processus complexe et contradictoire d'appropriation qui participerait de l'émergence du nationalisme ou d'une conscience nationale en Inde. Autrement dit, il serait l'un des véhicules du passage de l'empire à l'État-nation. En tant que tel, il a convoyé l'attachement, parfois contradictoire, aux catégories religieuses du communalisme, au Raj victorien et à la communauté nationale indienne qu'il n'a pas peu contribué à ethnoconfessionnaliser en s'associant à la violence et à la masculinité, dans la redoutable chambre d'écho des mass médias. Arjun Appadurai va jusqu'à y voir une érotique de la nation qui contribue à la structuration du système régional d'États, hautement conflictuelle<sup>148</sup>. L'affrontement entre l'Inde et le Pakistan se déroule en partie sur ce terrain de jeu, tout comme les relations entre le sous-continent indien et les pétromonarchies du Golfe qui en accueillent et exploitent les émigrés, ou entre les anciennes possessions britanniques et le Royaume-Uni dans le cadre du Commonwealth.

De manière similaire la pratique du rugby, en Afrique du Sud, a formalisé le dépassement de l'antagonisme politique entre les Britanniques et les Boers, puis entre les Blancs et les Noirs, faute de pouvoir résoudre la question de l'inégalité et de la violence sociales. Au Japon, l'invention des arts martiaux dits *budō*, tels que le judo, l'aïkido, le kendo, – belle histoire mêlée d'invention de la tradition et de création de style –, a donné à la réforme nationale de Meiji une forme rationnelle, par utilisation des connaissances de la physiologie et recours à la pédagogie verbale lors de leur apprentissage ; elle a aidé à la constitution d'un sujet moral, celui de l'industrialisation et du militarisme<sup>149</sup>. L'exportation dans le monde entier de la pratique de ces sports *budō*, la consécration du judo comme discipline olympique en 1964 confirment une fois de plus l'indissociabilité de la globalisation, de l'État-nation et du culturalisme, et l'incorporation de cette synergie.

<sup>144</sup> Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. 384.

<sup>145</sup> Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1919, deuxième édition, p. XX. Voir aussi le commentaire de Marielle Macé, *Styles. Critique de nos formes de vie*, Paris, Gallimard, 2016, pp. 70 et suiv.

<sup>146</sup> Sébastien Darbon, *Diffusion des sports et impérialisme anglo-saxon*, op. cit., notamment p. 334.

<sup>147</sup> Ashis Nandy, *The Tao of Cricket. On Games of Destiny and the Destiny of Games*, New York, Viking, 1989.

<sup>148</sup> Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, pp. 89-113.

<sup>149</sup> Inoue Shun, "The invention of the martial arts. Kanō, jigorō and kōdōkan judo" in Stephen Vlastos (dir.), *Mirror of Modernity*, op. cit., pp. 163-173.

Il va de soi que la vogue planétaire du football en est une autre illustration et montre comment une institution sociale globale, comme celle de ce sport, fait place, d'une part, à la mobilisation de la conscience nationale, d'autre part, à la création de styles particuliers de jeu, à l'échelle nationale ou locale *et individuelle*<sup>150</sup>.

Au fond, nous sommes en présence de véritables mouvements sportifs, au sens où l'on parle de mouvements sociaux. Des mouvements sportifs inhérents à la « civilisation des mœurs »<sup>151</sup>, et qui articulent une technique du corps – une discipline sportive – à des valeurs morales, des aspirations sociales ou politiques, une esthétique physique et existentielle. Dans les États-Unis de la Reconstruction, après la Guerre de Sécession, les élites noires, en butte à la réaction suprémaciste blanche, se donnèrent pour fin l'élévation de leur race en lui faisant acquérir « le caractère » : par la pratique et la foi religieuses, par l'instruction, et par le sport<sup>152</sup>. De même, en Iran, l'ethos du *javânmardi* est associé à l'art martial du *zur-khâneh*, encore que celui-ci soit sans doute sur le déclin et n'ait pas connu le regain de la lutte au Sénégal, par exemple.

L'habitude est d'opposer, ou du moins de distinguer, le corps et la matière, les objets, les biens, la marchandise. Ce sens commun est spéculatif car il n'est point de matérialité sans implication du corps, et donc sans motricité, en même temps que mise en branle de son esprit, de ses valeurs, voire de sa spiritualité ou de sa foi par le truchement des objets religieux et de leur maniement.

En second lieu, c'est donc bien l'immédiation de ces techniques du corps, dans leurs dimensions sensorielle et émotionnelle, qui rend politiquement performatifs les rituels sociaux, culturels ou religieux constitutifs de la formation de l'État, tels que les processions, les pèlerinages, les déambulations civiques, les manifestations, les parades militaires, les commémorations, les funérailles par lesquels celui-ci se fait chair. De ce point de vue le drill – la marche au pas militaire – a sans doute été la technique du corps la plus décisive du passage de l'empire à l'État-nation, qui a envoyé *ad patres* des dizaines de millions de ses citoyens au pas cadencé en même temps qu'elle a incorporé son abstraction dans les membres, et même l'imaginaire, de ses sujets coloniaux, par le truchement de divers rituels, tels que le *hawka* des Songhay-Zarma du Niger ou la danse *ngoma beni* en Afrique orientale, déjà mentionnés. La conscription universelle a fait de chaque jeune homme un « patient fantassin » que les « belles marches » ont assujetti, et qu'imiteront les majorettes, en hommage ambivalent à sa masculinité<sup>153</sup>. Victor Klemperer raconte lui-même sa « première rencontre bouleversante avec le national-socialisme » – comment la « langue du Troisième Reich s'imposa à moi » – en voyant aux actualités cinématographiques une parade du corps de marine du palais présidentiel que conduisait le Tambour : « Celui qui marchait en tête avait pressé sur sa hanche sa main gauche aux doigts légèrement écartés, ou plutôt cherchant l'équilibre. Il avait arc-bouté son corps sur sa main gauche qui servait d'appui, tandis que son bras droit, qui tenait la baguette de tambour, battait l'air bien haut et que la pointe de la botte de la jambe projetée en l'air semblait rattraper la baguette. Ainsi, l'homme était suspendu à l'oblique dans le vide, tel un monument sans socle, mystérieusement maintenu debout par une convulsion qui allait des pieds à la tête, de la pointe des doigts jusqu'aux orteils. » Et de faire le rapprochement avec la sculpture ou la poésie expressionniste de l'époque, à ceci près que « dans la vie prosaïque de la ville la plus prosaïque qui fût », cette marche « agissait avec la violence d'une absolue nouveauté » et qu'« une contagion émanait d'elle » : « Des êtres vociférant se pressaient le plus près possible de la troupe, les bras sauvagement tendus semblaient vouloir s'emparer de quelque chose, les yeux écarquillés d'un jeune homme, au premier rang, avaient l'expression de l'extase religieuse<sup>154</sup> ». Le nazisme a nourri certaines affinités électives avec l'expressionisme, tout comme le fascisme avec le futurisme, mais sans que l'on puisse identifier les uns aux autres puisque « les moyens d'expression peuvent parfois être les mêmes malgré des objectifs tout à fait opposés<sup>155</sup> ». C'est précisément cette ambivalence politique des styles qui leur confère leur efficace et ouvre

<sup>150</sup> Christian Bromberger, *Le Match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 1995.

<sup>151</sup> Norbert Elias, *La Société de cour*, Paris, Flammarion, 1969.

<sup>152</sup> Nicolas Martin-Breteau, *Corps politiques. Le sport dans les luttes des Noirs américains pour la justice depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions des hautes études en sciences sociales, 2020.

<sup>153</sup> Joseph Wittlin, *La Saga du patient fantassin*, Montricher, Noir sur blanc, 2000. Sur les majorettes, voir Sébastien Darbon, *Des Jeunes filles toutes simples. Ethnographie d'une troupe de majorettes en France*, s. l., Jean-Michel Place, s. d. (1995).

<sup>154</sup> Victor Klemperer, *LTI, la langue du III<sup>e</sup> Reich*, op. cit., pp. 43-44.

<sup>155</sup> *Ibid*, p. 101.

les négociations dont ils sont les médiations. Mais aussi les malentendus, non nécessairement opératoires, qui parasitent ces dernières.

La puissance performative du vêtement tient en partie à sa capacité à dire, et donc à faire, simultanément, la domination politique *et* la stratification sociale à travers les spécificités et les effets de distinction entre les différents statuts *et de l'une et de l'autre*. Il est un grand fournisseur de respectabilité et de dignité, la moindre de ses prestations n'étant pas les fautes de goût dont il est l'occasion et qui permettent d'identifier, derrière le nouveau riche, l'ancien pauvre et d'en glousser de condescendance. Il exprime aussi bien la dissidence ou la contestation que le conformisme et l'obéissance. Au point qu'un même vêtement peut conjuguer subtilement cette gamme de positionnements sociaux ou politiques, à l'instar du sweat-shirt à capuche (*hoodie*) aux États-Unis. Initialement réservé à la classe ouvrière qu'il protégeait du froid dans les grands entrepôts de New York, celui-ci a intégré la panoplie du style *preppy* de l'élite étudiante et sportive de la côte Est ou de la jeunesse innovante de la Silicon Valley, mais aussi la garde-robe des contre-cultures urbaines dont il protège l'anonymat. Le vêtement se politise ainsi et précipite des conflits *sui generis*. Le sweat-shirt à capuche est devenu un emblème de la protestation des Afro-Américains et des Afro-Européens contre les violences policières, des activistes du Black Bloc, et même de nouvelles formes d'engagement LGBT dans la mesure où il enveloppe les formes du corps et la différenciation des genres qu'elles signalent ou réifient.

La prise en considération de ces perspectives devrait nous aider à renouveler les débats sur la domination. Prenons-en un exemple brutal. Nous le savons, il est une dispute entre historiens pour savoir si la colonisation fut une domination sans hégémonie, ou une hégémonie que le nationalisme a reproduite. Après avoir longuement hésité, je me suis rangé à la seconde hypothèse. Néanmoins, peut-on parler d'hégémonie dans la puanteur, celle de la race indigène ? L'odeur est un produit historique qui varie d'une société à l'autre. Pour les blancs, elle était une réalité objective et désagréable : le nègre sentait mauvais, sans que l'on se demande si, pour celui-ci, le blanc sentait bon. Un romancier, il est vrai lieutenant-colonel de son état, pouvait ainsi évoquer, en 1894, la « piste empoisonnée par l'épouvantable odeur des noirs, qui se sent encore plusieurs jours après leur passage<sup>156</sup> ». Dans ces conditions le concept d'hégémonie pose problème car son abstraction laisse dans l'ombre la réalité olfactive des rapports sociaux qui est loin d'être négligeable et est immédiatement assimilée à des représentations de la propreté, voire de la pureté : pour le bourgeois, l'ouvrier exhale la sueur et la pauvreté ; pour le végétarien, le carnivore empeste la mort et le sang, etc.

De même les accointances entre la masculinité et le nationalisme, du fait de la sexualisation souvent outrancière de celui-ci, ont été maintes fois relevées<sup>157</sup>. Néanmoins leurs « affinités électives » ne doivent pas enfreindre les règles de la décence ou de la bienséance. L'équipe singapourienne de water-polo en lice aux Jeux asiatiques de 2010 se fit rabrouer pour porter un maillot de bain moulant taillé dans le drapeau national, dit « lune apparente » parce que la protubérance du sexe des nageurs la mettait en valeur : « Nous voulons que les éléments du drapeau soient traités avec dignité », tonna le ministre de l'Information<sup>158</sup>. D'où l'importance de certaines symboliques corporelles dans la subjectivation politique. Celles du poil, qui attestent le passage à l'âge adulte, autorisant par exemple l'intégration des *giovani* de Florence dans la cité, sous la Renaissance<sup>159</sup>. Importent également les symboliques d'ordre sexuel, telles que la circoncision. Selon les contextes, celle-ci peut vous sauver de la violence – comme à Istanbul, lors du pogrom contre les Grecs, en septembre 1955 – ou au contraire vous condamner à une mort certaine, comme pendant la Seconde Guerre mondiale dans les territoires occupés par les nazis. En décembre 2007, au Kenya, les partisans du président sortant, le Kikuyu Mwai Kibaki, manifestaient dans les rues pour refuser l'élection d'un « incirconcis », le Luo Raila Odinga (les Luo ne pratiquent pas ce rite d'initiation des adolescents). Déjà, en 1929, la demande d'interdiction de la « circoncision féminine » – tel est le terme utilisé en kikuyu pour bien signifier sa symétrie avec celle des garçons – qu'avait formulée la Church of Scotland Mission avait suscité une puissante réaction

<sup>156</sup> Jean-Marie Seillan, *Aux Sources du roman national. L'Afrique à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala, 2006, pp. 411-412.

<sup>157</sup> George Mosse, *Nationalism and Sexuality. Middle Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985.

<sup>158</sup> *Libération*, 27-28 novembre 2010.

<sup>159</sup> Richard C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, op. cit., pp. 540-541.

de défense de la part d'une partie de la société kikuyu, dans laquelle les historiens identifient les prodromes du nationalisme kényan<sup>160</sup>. Or, prépuce et clitoris ne font pas polémique que dans les sociétés supposées exotiques. Au Kenya, la question de la circoncision a divisé les Européens : l'administration coloniale, les Églises anglicane et catholique étaient réticentes quant à l'interdiction de celle des filles, que réclamaient les missions fondamentalistes. La clitoridectomie est devenue un sujet de débat en Europe même, dont se sont emparées certaines des militantes féministes, mais aussi des composantes de la droite et de l'extrême-droite pour mieux diaboliser l'immigration « musulmane » – alors même que ce rite n'a rien d'islamique. Enfin, l'interdiction de la circoncision des garçons par un tribunal allemand, en 2012, a provoqué l'ire des autorités musulmanes du pays, mais aussi l'indignation des juifs, ce que n'avaient sans doute pas anticipé les juges.

### LA « PUISSANCE DE LA FORME » (ET SES LIMITES)

Pour mieux réfléchir sur cette force d'actualisation que comporte le style et en tirer toutes les conséquences analytiques souhaitables, un petit détour par la littérature va nous être utile. Witold Gombrowicz fait dire à son héros que « l'être humain ne s'exprime pas d'une façon directe et conforme à sa nature, il passe toujours à travers une forme définie », dont il dénonce ironiquement l'emprise sur nos vies : « Ô puissance de la forme ! (...) Elle fait surgir en nous quelque chose qui ne vient pas de nous ». Et de préciser : « Cette forme, ce style, cette manière ne viennent pas seulement de lui-même (JFB : l'être humain), mais lui sont aussi imposés de l'extérieur – et voilà pourquoi le même individu peut s'extérioriser sagement ou au contraire sottement, sanguinairement ou angéliquement, avec ou sans maturité, en fonction du style qui lui échoit et de sa dépendance à l'égard d'autrui. Si les vers et les insectes sont toute la journée à la poursuite de nourriture, nous passons notre temps, nous, à la poursuite de la forme, nous nous battons avec d'autres hommes pour un style et un genre de vie : que nous allions en tram, conduisons notre voiture, nous amusions, nous reposions ou fassions des affaires, toujours et en toute circonstance, nous cherchons la forme, nous jouissons ou souffrons par elle, nous nous plions à elle ou la violons et la brisons, ou nous la laissons nous recréer, amen<sup>161</sup> ». Jusqu'à son hymne, très dialogique, à l'« immaturité » – « Le plus vieux est façonné par le plus jeune » –, son appel à nous « affranchir de la forme » et son attente du « Grand Tournant », qui nous guident vers une problématique à la fois foucaldienne et deleuzienne de l'assujettissement : « Le fils de la terre comprendra qu'il ne s'exprime pas en accord avec sa nature profonde, mais dans une forme artificielle qui lui est douloureusement imposée du dehors, soit par les hommes, soit par les circonstances. (...) Nous nous mettrons bientôt à redouter notre personne et notre personnalité en discernant qu'elles ne sont pas pleinement nôtres. Et au lieu de meugler : 'Voilà ce que je crois, voilà ce que je sens, voilà ce que je suis, voilà ce que je soutiens', nous dirons avec humilité : 'Quelque chose en moi a parlé, agi, pensé...' »<sup>162</sup>. Nous retrouvons là l'activation de l'esprit dans l'empirisme de David Hume, relu par Deleuze (« Le sujet est l'esprit activé par les principes<sup>163</sup> »), et la problématique foucaldienne de l'« individuation sans sujet », i.e. de la subjectivation, de la « production de subjectivité »<sup>164</sup> qui conduit à la reconnaissance de la « splendeur du On » au lieu des fausses évidences de la « forme du Je » ou de la « matière du Moi »<sup>165</sup>, et qui remet en cause le présupposé de la « souveraineté du sujet »<sup>166</sup>. Gilles Deleuze et Félix Guattari disent également que le « nom propre » est l'« agent d'un infinitif » : « Le nom propre est le sujet d'un pur infinitif compris comme tel dans un champ d'intensité », car « il n'y a pas d'énoncé individuel, mais des agencements machiniques producteurs

<sup>160</sup> Yvan Droz, « Circoncision féminine et masculine en pays kikuyu. Rite d'institution, division sociale et droits de l'Homme », *Cahiers d'études africaines*, 158, 2000, pp. 215-240 ; John Spencer, *KAU. The Kenya African Union*, Londres, Kegan Paul and C°, 1985, chapitres II et III.

<sup>161</sup> Witold Gombrowicz, *Ferdydurke*, Paris, Gallimard, 1998, collection « Folio », pp. 118-119.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 122 et pp. 124-125.

<sup>163</sup> Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, Presses universitaires de France, 1953 (1998), p. 127. Voir aussi Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 4 et p. 331 : « L'esprit n'est pas sujet, il est assujetti ».

<sup>164</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 154, p. 156 et p. 158.

<sup>165</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>166</sup> Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 272. Voir aussi Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, tome I : *Arts de faire*, *op. cit.*, pp. 9 et suiv.

d'énoncés<sup>167</sup> ». Par exemple l'État dans son abstraction, pourvu que l'on y voit non une hypostase, mais une configuration historique concrète.

Dans les situations de formation de l'État-nation et capitaliste, souvent « ça tue » parce que la forme qui s'impose est celle non seulement de la bataille, mais aussi de l'exécution ou du massacre, dans un contexte de conflit interétatique, de guerre civile ou de purification ethnique. Sur la base d'une documentation primaire fantastique – les écoutes secrètes par les services britanniques de conversations entre des prisonniers de guerre allemands, pendant la Seconde Guerre mondiale – Sönke Neitzel et Harald Welzer ont, par exemple, démontré que la Wehrmacht avait exterminé des centaines de milliers de juifs sans que ses hommes fussent nécessairement racistes ou antisémites. Ces derniers, au jour le jour, « prenaient avant tout comme point de repère le cadre de référence constitué par l'armée et la guerre, cadre dans lequel l'idéologie ne joue qu'un rôle subalterne ». Ils s'appuyaient sur le « système des valeurs militaires » dont l'esprit était ancré dans la société depuis les guerres d'unification du XIX<sup>e</sup> siècle : « De bons menuisiers, comptables ou agriculteurs voulaient être de bons conducteurs de blindés, canonniers ou tirailleurs. Concrètement, cela signifiait apprendre l'artisanat du soldat, perfectionner le maniement des armes et surtout être obéissant, discipliné et dur<sup>168</sup> ». L'abstraction militaire de l'État a « activé » les soldats : « ça » tue en situation, plutôt que je tue à titre personnel. En définitive, « *les modèles et les exigences de rôles* forment plus que tout le comportement des soldats (...) la guerre forme l'univers existentiel des soldats<sup>169</sup> ». L'un des agents recruteurs de la société privée russe de sécurité Wagner – mais pas privée au point de n'avoir aucune relation avec le Kremlin – qualifie d'« hommes-guerre » ces combattants qui ont « pris l'habitude de régler tous (leurs) problèmes en appuyant sur la gâchette » et qui « ne peuvent pas vivre sans la guerre<sup>170</sup> ». Un « type d'homme » (*Menschentum*) aisément croisable dans maintes sociétés du globe.

Pour autant il ne faut pas abandonner la méthode énonciative que nous suivons. La formation de l'État-nation repose sur l'inculcation d'une forme, d'un style, celui du citoyen, dont l'impératif est d'autant plus évident que, dans la plupart des cas, l'État n'est pas le fruit de la nation, mais sa matrice. « L'Italie est faite, maintenant il faut faire des Italiens », avait coutume de dire Massimo d'Azeglio (1798-1866), l'un des penseurs du Risorgimento, et la phrase deviendra un poncif du nationalisme colonial et postcolonial en Afrique et en Asie. Mais les dirigeants des Républiques latino-américaines étaient confrontés à la même tâche au XIX<sup>e</sup> siècle. Le répertoire idéologique de la Révolution française était lui-même plus civique que social, hormis une frange des sans-culottes et des intellectuels dans lesquels ceux-ci se reconnaissaient plus ou moins, et, sous la Troisième République, la mission des « hussards noirs », les instituteurs, était bien de former un *homo republicanus* que les administrateurs coloniaux avaient le devoir de décliner sous les Tropiques.

Cependant la forme que l'État-nation s'efforce d'imposer n'échappe pas à son énonciation par les acteurs sociaux. Elle est pouvoir, donc action, mais une « action sur des actions<sup>171</sup> ». Elle met en œuvre des « lignes de segmentation dure ou molaire », dites de « coupure », et des « lignes de segmentation souple ou moléculaire », dites de « fêlure », mais ne peut empêcher le surgissement de « lignes de fuite », dites de « rupture », productrices de « nouveaux espaces de liberté »<sup>172</sup>. Historiens, anthropologues, sociologues savent bien que la subalternité sociale abrite l'éclosion de « foyers d'expérience », de « foyers de subjectivation », ce que Nietzsche nomme l'« invention de nouvelles possibilités de vie », dans ses « hétérotopies », « ses utopies situées, ces lieux réels hors de tous les lieux<sup>173</sup> ». Max Weber en faisait déjà la remarque : « (...) les couches sociales opprimées (ou affectées d'un statut négatif, ou en tout cas non positif), puisent d'abord le sentiment de leur dignité dans la croyance en une 'mission' particulière qui leur

<sup>167</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, 2, Paris, Éditions de Minuit, 1980, pp. 50-51.

<sup>168</sup> Sönke Neitzel et Harald Welzer, *Soldats. Combattre, tuer, mourir : Procès-verbaux de récits de soldats allemands*, Paris, Gallimard, 2013, pp. 356-357.

<sup>169</sup> *Ibid*, p. 466, souligné par les auteurs.

<sup>170</sup> *Libération*, 13 mars 2018.

<sup>171</sup> Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir » in *Dits et écrits*, op. cit., tome IV, p. 237.

<sup>172</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., pp. 235-252, notamment p. 244 (Gilles Deleuze emprunte ce vocabulaire à Fitzgerald).

<sup>173</sup> Michel Foucault, *Le Corps utopique*, suivi de *Les Hétérotopies*, s.l., Nouvelles Éditions Lignes, 2009, p. 25.

aurait été confiée (...) leur *devoir-faire* (ou leur *œuvre accomplie*) constitue à leurs yeux leur valeur propre, qui ainsi se déplace dans un au-delà d'eux-mêmes, dans une 'tâche' assignée par Dieu<sup>174</sup> ». Les historiens de l'Antiquité ont également insisté sur la place des esclaves et des affranchis dans l'émergence de nouveaux styles de vie. Dans les années 1950-1970 le propos des courants de l'*history from below* et des *subaltern studies* était justement de restituer l'expérience des acteurs cachés de l'Histoire, voire la « vision des vaincus », pour reprendre le titre d'un livre célèbre de l'historien Nathan Wachtel<sup>175</sup>.

Le regard normatif de l'État, dans son rapport à l'inégalité, nous empêche volontiers d'admettre que la marginalité, l'informalité, l'illégalité, le crime, la guerre engendrent pareillement, de nos jours, de « nouvelles possibilités de vie ». Après tout, le personnage du voyou, du gangster, du mafieux, du combattant a été l'un des grands modèles d'identification qu'a proposés le Septième Art à l'échelle globale. Les ghettos, les banlieues, les « quartiers », les prisons sont des lieux, en même temps que de délinquance, de constitution de sujets moraux dont les styles de vie ont leur attractivité et qu'expriment des arts propres, tels que le tango, le rebetiko, le fado, le rap, les arts martiaux ou le *street art* (avant qu'il ne s'embourgeoise). En Afrique les camps, informels ou illégaux, de « creuseurs » sont des hétérotopies où se forgent, entre violence et bureaucratisation autogérée, de nouvelles subjectivités, trans-religieuses, trans-ethniques et transnationales. Dans l'opacité de la Toile les escrocs subsahariens – par exemple les Yahoo Boys nigérians, éventuellement « plus » ou « plus plus » selon l'ampleur et les modalités de leur recours à l'invisible et aux « pièces détachées », aux organes humains, ou les *feymen* camerounais – tondent la laine sur le dos des crédules en s'appropriant les techniques de la finance internationale et les formes culturelles de la globalisation<sup>176</sup>.

Ce faisant nous sommes toujours dans l'« événement ». Il n'y a pas d'un côté les « lignes molaires » ou « moléculaires » et, de l'autre, les lignes de fuite. Dans la « multiplicité » que constitue chaque individu en tant que « plan de consistance ou de composition », en tant qu'« agencement »<sup>177</sup>, les unes et les autres se mêlent d'un chronotope à l'autre, d'un plan d'immanence à l'autre, et les secondes ne tardent pas à développer « de nouveaux savoirs et pouvoirs<sup>178</sup> ». Le mouvement de jeunesse confrérique de Cheikh Modou Kara, au Sénégal, issu d'une branche mineure de l'oligarchie mouride des Mbacké-Mbacké, en propose une excellente illustration qu'a analysée de manière approfondie Xavier Audrain, dans une thèse novatrice et malheureusement encore inédite<sup>179</sup>. D'un côté, le « général » Kara s'est constitué une base sociale au sein de la jeunesse urbaine subalterne à laquelle il propose un modèle de subjectivation spirituelle, musculaire et civique, dans le cadre d'une organisation plus infra que paramilitaire, mais toujours pacifique, laquelle évoque parfois le style d'une société privée de sécurité ne lésinant ni sur les uniformes ni sur les défilés torse nu, et développe un ethos du service (*khidma*) aussi compatible avec la doxa de la mouridiyya qu'avec celle du néolibéralisme et de la démocratie participative. De l'autre, il intègre ses talibé-citoyens à l'État sénégalais et à son establishment confrérique, en les tenant à l'écart de toute tentation djihadiste, et les fond dans le processus d'abstraction bureaucratique généralisée à laquelle n'échappe pas le champ religieux. C'est ainsi qu'il « encarte » ses disciples – chose incroyable pour une sensibilité soufi – et qu'il a même tenté de fonder un parti politique, en un nouvel avatar de la cooptation inhérente à la « révolution passive » sénégalaise. Néanmoins, il ne faut pas non plus exagérer la relation de sujétion du talibé à son cheikh. Celle-ci donne lieu à des négociations permanentes entre l'un et l'autre, et n'a rien d'univoque<sup>180</sup>. D'une certaine manière elle tient plus du clientélisme que du simple blanchiment religieux de la servitude profane qui caractérisait

<sup>174</sup> Max Weber, *Sociologie des religions*, op. cit., pp. 344-345.

<sup>175</sup> Roselinds O'Hanlon, « Recovering the subject. *Subaltern Studies* and histories of resistance in colonial South Asia », *Modern Asian Studies*, 22 (1), 1988, pp. 189-224.

<sup>176</sup> Stephen Ellis, *This Present Darkness. A History of Nigerian Organised Crime*, Londres, Hurst, 2016 ; Dominique Malaquais, « Anatomie d'une arnaque. Feymen et feymania au Cameroun », *Les Études du CERI*, 77, juin 2001.

<sup>177</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 326 et p. 631 ; Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1966.

<sup>178</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p. 206.

<sup>179</sup> Xavier Audrain, *Des « punks de Dieu » aux « taalibe-citoyens ». Jeunesse, citoyenneté et mobilisation religieuse au Sénégal. Le mouvement mouride de Cheikh Modou Kara (1980-2007)*, Paris, thèse de doctorat en science politique, Université de Paris I Panthéon Sorbonne, 2013, multigr.

<sup>180</sup> Cheikh Anta Babou, « The Senegalese 'social contract' revisited. The Muridiyya muslim order and state politics in postcolonial Senegal » in Mamadou Diouf (dir.), *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*, New York, Columbia University Press, 2013, pp. 140-141.

l'économie politique de la Sénégambie. Sans doute est-ce dans cette perspective qu'il conviendrait également d'appréhender les *bassidj* en Iran, que trop souvent nous réduisons au simple alignement sur le camp des « conservateurs » ou des Gardiens de la Révolution alors qu'ils portent un modèle de subjectivation, à la fois mystique, révolutionnaire et politique, autonome par rapport aux attentes du « système » (*nezam*) dont ils font néanmoins partie. Il y a toujours du *Wandervögel*<sup>181</sup> dans ce genre de mouvements, trop enthousiastes et exaltés pour être entièrement fongibles avec un régime institutionnel de vérité. Il en est probablement de même du phénomène milicien ou paramilitaire qui fleurit de par le monde, d'une guerre civile à l'autre, ou au fil de la généralisation du « gouvernement dans la violence »<sup>182</sup>.

Mais l'idée de radicalité ou d'extrémisme n'épuise pas le sujet (si je puis dire). Richard Southern a montré comment, à la fin du Moyen Âge, tout un mouvement religieux « par le bas », séculier, a porté des « exemples admirables de vie ordinaire » dont « la modération constitue un élément essentiel de leur vision » ; ces figures « n'atteignirent jamais les hauteurs ni ne descendirent dans les abîmes des ordres religieux », mais elles permirent l'avènement d'une « religion acceptable pour les gens affairés et évolués »<sup>183</sup>. Ultérieurement la formation de l'État moderne sur le mode de sa confessionnalisation a dispensé une « nouvelle modélisation de l'homme » dont, par exemple, les Exercices d'Ignace de Loyola ont fourni un vecteur, la pastorale de l'évêque tridentin de Milan, Charles Borromée (1538-1584), un prototype fondateur d'une catholicité neuve, et, du côté des réformés, les « précisistes » du XVII<sup>e</sup> siècle et les « méthodistes » du XVIII<sup>e</sup> des archétypes<sup>184</sup>. En tant qu'institutions éminentes du processus de subjectivation, les *Gemeinden* et les ordres ont été au centre de la « discipline sociale »<sup>185</sup> qui a fourni à la formation de l'État moderne son assise culturelle, en deçà (ou au-delà) de la distinction canonique entre la Réforme, la Réforme catholique et la Contre-Réforme. La problématique de la subjectivation – de la « discipline sociale », si l'on préfère – « entend se référer à l'ensemble des processus complexes d'interaction entre institutions et société » ; elle est une « invitation à dépasser le schéma consolidé de la division entre une histoire des institutions, entendue comme histoire de réalités objectives, et une histoire sociale entendue comme poussée, par le bas (...), de systèmes mentaux, culturels et de production, observés donc dans une optique de micro-histoire et souvent d'histoire-sans-temps, du fait de la carence de toute référence politique, au sens le plus large et le plus profond du terme<sup>186</sup> ».

Les fondamentalismes religieux dont nous nous effrayons, sur la base des excès de certains de leurs adeptes, en réalité marginaux, relèvent souvent de ces logiques d'une piété intense, mais modérée, et « acceptable pour les gens affairés et évolués ». En tout cas la prolifération d'associations religieuses islamiques qui a accompagné la libéralisation politique dans le Sahel, à partir des années 1990, et reconfiguré l'espace public au point parfois de l'absorber, comme au Mali, participe de ce phénomène, que ne doit pas occulter la violence djihadiste, sans doute plus agraire que religieuse *stricto sensu*<sup>187</sup>. De même, la vague pentecôtiste qui a déferlé sur l'Afrique comme sur d'autres continents y véhicule – en dépit de ses outrances discursives et de son agressivité à l'encontre des tenants des cultes anciens, des « enfants sorciers » ou des homosexuels – des idées d'affranchissement par rapport à la « tradition » et à la gérontocratie lignagère, et des formes d'individuation, au sein des associations de croyants qui gravitent autour des temples – par exemple, en Ouganda, les *ekintundu* qui procurent aux fidèles un sentiment d'appartenance (*okubeera*, faire partie de

<sup>181</sup> Littéralement « oiseaux migrateurs », par référence à la galaxie de groupes de jeunes épris de liberté et de nature qui se sont formés à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour s'affranchir du conformisme de la société wilhelmine, sans jamais constituer un mouvement unitaire.

<sup>182</sup> Jacobo Grajales, *Gouverner dans la violence. Le paramilitarisme en Colombie*, Paris, Karthala, 2016 et Jacobo Grajales et Romain Le Cour Grandmaison (dir.), *L'État malgré tout. Produire l'autorité dans la violence*, Paris, Karthala, 2019.

<sup>183</sup> Richard W. Southern, *L'Église et la société dans l'Occident médiéval* (traduction par Jean-Pierre Grossein), Paris, Flammarion, 1987, pp. 302-305.

<sup>184</sup> Paolo Prodi, *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 2006, pp. 108 et suiv., pp. 138 et suiv., pp. 291 et suiv., et chapitre XIX ; Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, suivi d'autres essais, *op. cit.*, pp. 133-134.

<sup>185</sup> Gerhard Östreich, *Strukturprobleme der frühen Neuzeit* (Les problèmes structurels du début de la période moderne), Berlin, Duncker & Humblot, 1968 et *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates* (L'esprit et la forme du premier État moderne), Berlin, Duncker & Humblot, 1969 ; Philip S. Gorski, “Calvinism and state-formation in Early Modern Europe” in George Steinmetz (dir.), *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*, Ithaca, Cornell University Press, 1999, pp. 149-150.

<sup>186</sup> Paolo Prodi, *Christianisme et monde moderne*, *op. cit.*, pp. 139-140 (souligné par l'auteur).

<sup>187</sup> Leonardo A. Villalón, “Negotiating Islam in the era of democracy. Senegal in comparative regional perspective” in Mamadou Diouf (dir.), *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*, *op. cit.*, pp. 239-266 ; Jean-François Bayart, *Violence et religion en Afrique*, Paris, Karthala, 2018.

quelque chose) au corps social en développant une telle « rhétorique de la rupture », en mobilisant des *cycles-breakers*, en galvanisant la *Joseph Generation* seule à même de sortir le pays de sa servitude, non sans assurer sur ceux-ci un contrôle social tatillon<sup>188</sup>. L'orientation révolutionnaire conservatrice de ces formes de religiosité peut choquer, et d'autant plus qu'elle tend à légitimer les pouvoirs autoritaires les plus recuits, mais force est de reconnaître qu'elle pourvoie simultanément des conceptions neuves de la citoyenneté que les démocrates libéraux ont de la peine à concurrencer, empêtrés qu'ils sont dans les miasmes de l'iniquité étatique et de sa « politique du ventre »<sup>189</sup>. Un paradoxe dérangeant que ne devraient pas éluder les spécialistes de l'Amérique latine, singulièrement du Brésil.

Au fond, mieux vaut prendre le puritanisme – qu'il soit chrétien ou islamique – pour une figure de style, qui est souvent une « figure de la réussite »<sup>190</sup>, une figure de style que portent généralement les « classes (moyennes) 'bourgeoises' alors économiquement ascendantes », les « couches qui sont seulement en voie d'*ascension* »<sup>191</sup>, et dont les groupements communautaires de croyants (*Gemeinden*) sont les ateliers, les laboratoires de subjectivation, laquelle n'exclut pas la cooptation au sein des institutions politiques, aussi improbable apparaisse-t-elle parfois, comme en Algérie, au Maroc, en Jordanie ou dans l'Iran des Pahlavi.

Comme l'a montré Foucault, dans la continuité peut-être surprenante de Durkheim – « En réalité la religion de l'individu est d'institution sociale, comme toutes religions connues »<sup>192</sup> – la subjectivation procède du rapport au pouvoir. « L'idée fondamentale de Foucault, c'est celle d'une dimension de la subjectivité qui dérive du pouvoir et du savoir, mais n'en dépend pas », commente Gilles Deleuze<sup>193</sup>. Réciproquement la stylisation et l'esthétisation du Soi et des échanges sociaux est un effet de pouvoir. Celui-ci individualise, insiste Foucault, en expliquant, dans la dernière partie de son œuvre, que la domination ouvre en même temps la porte de la subjectivation, de la « constitution de soi-même comme sujet moral », précisément par sa stylisation<sup>194</sup>. L'assujettissement est bien bifide : « l'assujettissement des hommes, je veux dire leur constitution comme 'sujet' aux deux sens du mot », précise-t-il dès *La Volonté de savoir*<sup>195</sup>. Il est donc décidément erroné d'opposer un premier (ou un deuxième) Foucault, qui se serait intéressé au pouvoir, à un dernier Foucault qui se serait préoccupé de la vie intérieure, de la spiritualité, de l'esthétique du sujet. Dans son œuvre les « hétérotopies » et leurs « lignes de fuite », pour parler comme Deleuze, sont elles-mêmes constitutives du champ social dont elles « tracent la pente et les frontières, tout le devenir »<sup>196</sup> ; elles « ne consistent jamais à fuir le monde, mais plutôt à le faire fuir (...) »<sup>197</sup>.

L'autonomie du social vis-à-vis de l'État se loge au cœur même de sa relation à l'État. C'est ce que l'on nomme la société civile : la société dans son rapport à l'État. Cette relation de la société – préférons dire des acteurs sociaux et des institutions sociales, pour s'épargner toute hypostase – peut être de l'ordre de l'acceptation, de la résistance, de la fuite, du détournement ou du contournement, du quant-à-soi (*Eigensinn*). Elle est généralement un peu de tout cela, ce qui rend indispensable d'en comprendre l'ambivalence, cette grande oubliée de l'idéologie et des sciences sociales du politique. Néanmoins, dans certaines situations ou dans certains moments d'historicité, la formation de l'État peut passer par de véritables « guerres de moralité », par des « guerres morales » qui polarisent, voire scindent la société, à l'instar des guerres de Religion dans l'Europe du 16<sup>e</sup> siècle. « La culture est aussi une question de fierté, de rapport de soi à soi, d'esthétique, si l'on veut, en un mot de constitution du sujet humain », écrit Paul Veyne en reprenant les mots

<sup>188</sup> Alessandro Gusman, *Pentecôtistes en Ouganda. Générations, Sida et moralité*, Paris, Karthala, 2018.

<sup>189</sup> Pius Ngandu Nkashama, *Églises nouvelles et mouvements religieux. L'exemple zairois*, Paris, L'Harmattan, 1990 ; Ruth Marshall, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, University of Chicago Press, 2009. Pour la notion de la « politique du ventre », voir Jean-François Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

<sup>190</sup> Richard Banégas et Jean-Pierre Warnier (dir.), « Figures de la réussite et imaginaires politiques », *Politique africaine*, 82, juin 2001, pp. 5-132 et Ruth Marshall et Didier Péclard (dir.), « Les sujets de Dieu », *Politique africaine*, 87, octobre 2002, pp. 5-137.

<sup>191</sup> Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 8 et p. 361 (souligné par Weber).

<sup>192</sup> Emile Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels », *Revue bleue*, 1898, pp. 7-13, cité par Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, Gallimard, 1994, collection « Tel », p. 315.

<sup>193</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, op. cit., pp. 108-109.

<sup>194</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., pp. 183-185.

<sup>195</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, tome I : *La Volonté de savoir*, 1976, p. 81.

<sup>196</sup> Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 163.

<sup>197</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 249.

de son ami Foucault, pour en conclure que « cette subjectivité a été, à travers les siècles, un enjeu historique aussi disputé que les enjeux économiques ou que le partage du pouvoir<sup>198</sup> ». Claudio Pavone décrit ainsi la véritable « guerre civile » qui a déchiré l'Italie entre la chute de Mussolini et la défaite de l'Allemagne, en 1943-1945, sous les traits d'une « guerre morale » ; Bruce Berman et John Lonsdale en font de même à propos de la crise de la circoncision et de la révolte Mau Mau dans le Kenya colonial<sup>199</sup>. La violence dite religieuse contemporaine, elle aussi, est d'abord morale. Elle oppose des styles de vie, des orthopraxies, beaucoup plus que des croyances, en particulier au fil des djihad ou sous la pression du salafisme. D'où sa propension à se cristalliser autour de pratiques matérielles apparemment infra-politiques et anodines, telles que l'habillement, l'alimentation, les symboliques pileuses, la musique, dont nous avons relevé qu'elles étaient inhérentes à la subjectivation. Mais, ce faisant, elle met en forme des processus conflictuels de formation de l'État. Ainsi, au Mali, ce que Giovanni Zanoletti nomme le « djihad de la vache » est un « 'style' d'échanges sociaux », désormais militarisé, qui synthétise l'imaginaire culturel et historique de la vache, qu'exprime l'art subtil du marquage des bêtes, que matérialise l'économie politique de l'élevage et son rapport au foncier, qu'étaient des institutions sociales telles que le « confiage » des troupeaux à des berger selon des logiques complexes et instables d'alliances entre terroirs. Le « djihad de la vache » conteste la formation asymétrique de l'État malien sous la forme de sa « bambarisation » évasive – moins l'affirmation d'un groupe ethnique cohérent que celle d'un mode de vie et de développement agricole, sédentaire, urbain dont les premiers, voire exclusifs, bénéficiaires sont les tenants de l'État-nation capitaliste – mais il n'est pas pour autant étranger au « gouvernement par courtage » qui prévaut depuis l'indépendance, auquel il est relié par le jeu des alliances matrimoniales, des liens familiaux, des transactions collusives et éventuellement criminelles, des investissements à Bamako, à Gao ou dans les métropoles ouest-africaines, de l'accès au marché national, sous-continental et un jour peut-être global de la viande hallal. Écarté du « marché protégé » des négociations de paix et de l'accord d'Algérie de 2015, il en est néanmoins une partie prenante indirecte et tue<sup>200</sup>. Politiquement, son avantage comparatif est d'institutionnaliser et de dignifier le « gouvernement dans la violence » qui prévaut dans l'espace saharien et sahélien, de lui donner un style cohérent, celui-ci fût-il tranchant, et de rendre des services publics en matière de sécurité des transports ou de règlement des litiges fonciers que le Malien de base ne peut plus espérer de l'État dit de droit. Autrement dit, le djihadisme n'est pas l'Autre de l'État, il est une modalité de l'« État de distorsion »<sup>201</sup>. En outre, il ne saurait être limité ni à un phénomène idéologique désincarné ni à la manifestation brute et mécanique de la pauvreté sociale ou régionale. Il est incompréhensible si on l'isole des corps intermédiaires qui en sont la matrice ou les porteurs et le construisent religieusement comme politiquement : par exemple de l'ordre lignager, ou de l'institution sectaire de Boko Haram, dans le nord du Nigeria, ou d'Al-Shabaab, dans le nord du Mozambique, qui se sont affirmés dans un contexte historique précis et en relation avec un champ religieux donné, quitte à reprendre à leur compte une offre globale de subjectivation<sup>202</sup>. Vu sous cet angle, le djihadisme est impensable en dehors du concept de société civile, i.e. de la société dans son rapport à l'État, dont il est un avatar, certes violent, mais sans que cette particularité soit nécessairement infinie ni même durable. En Algérie, une bonne part des groupes djihadistes des années 1990 ont ainsi été cooptés par l'État, ou externalisés vers le Sahara et le Sahel.

De même la vie politique en Turquie, depuis la seconde moitié des années 1980, se résume largement à une « guerre morale » entre deux styles de vie, l'un « laïque », l'autre « islamique », qu'abstrait la marchandise – le *pardösüs* et le *türban* pour les femmes pieuses « couvertes » (*tesettür*) ; les vêtements des marques Mudo ou Zeki Trico, les bustes, portraits ou pins kémalistes pour les sécularistes – dès lors que, peu ou prou, l'ensemble du spectre partisan adhère au mantra néolibéral en matière économique. Ces deux styles de vie renvoient à des couches sociales différentes et à une trajectoire de formation asymétrique de l'État si l'on

<sup>198</sup> Paul Veyne, *La Société romaine*, Paris, Le Seuil, 1991, pp. 307-308.

<sup>199</sup> Claudio Pavone, *Une Guerre civile. Essai historique sur l'éthique de la Résistance italienne*, Paris, Le Seuil, 2005 ; Bruce Berman et John Lonsdale, *Unhappy Valley*, op. cit.

<sup>200</sup> Giovanni Zanoletti, *Le Djihad de la vache. Pastoralisme et formation de l'État au Mali*, sous presse.

<sup>201</sup> Jean-François Bayart, Ibrahima Poudiougou et Giovanni Zanoletti, *L'État de distorsion en Afrique de l'Ouest*, op.cit.

<sup>202</sup> Alexander Thurston, *Salafism in Nigeria. Islam, Preaching, and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016 ; Eric Morier-Genoud, « The jihadi insurgency in Mozambique: origins, nature and beginning », *Journal of Eastern African Studies*, juillet 2020, pp. 396-412.

admet que la poussée, puis la victoire électorale du principal parti islamique – le Refah, puis l'AKP – ont véhiculé l'accession au pouvoir d'élites anatoliennes ou issues de l'exode rural, la revanche des « Turcs noirs » sur les « Turcs blancs », le triomphe politique posthume du Second Groupe qui concurrençait Mustapha Kemal et que ce dernier écrasa en 1925-1926<sup>203</sup>. Se rejoue aussi, d'une certaine façon, la tension entre les styles de vie *alla turca* et *alla franca* qui avait marqué les dernières décennies de l'Empire ottoman, non sans que l'on ait pu discerner dans le goût de Necmettin Erbakan, le leader historique du Refah, pour les cravates Gucci un signe de sa « modération » (inversement, en Grèce – et sur la scène européenne – le rejet de la cravate par les dirigeants de Syriza, en 2015, fut immédiatement interprété comme le signe de leur radicalité, au point que l'on s'inquiéta ou se félicita d'une « révolution des sans-cravates »<sup>204</sup>).

Il est clair que la France connaît aujourd'hui, elle aussi, une telle « guerre morale » que stylise l'affrontement entre les « salafistes » et les « laïcards » dans une psychomachie qu'a produite un double processus d'invention de la tradition, celle de la Médine du Prophète et celle d'une Troisième République largement fantasmée au prix de grossiers contresens historiques et d'une distorsion radicale de la pensée de ses fondateurs « opportunistes », et que médiatisa en 2016, sur la Côte d'Azur, le face-à-face entre le burkini et le short<sup>205</sup>. Mais, dans son particularisme extrême, que dissimule la prétention à l'universalité de la Grande Nation, la laïcité à la française, à peu près incompréhensible par les étrangers, aussi fins observateurs soient-ils, signale que les répertoires de subjectivation sont toujours enracinés dans l'historicité propre des sociétés, et nous recommande de faire porter la comparaison sur la mise en lumière de ces singularités. Le comparatisme comme partage des questions, donc, plutôt que des réponses. De ce point de vue l'universalisation, la globalisation, la diffusion des répertoires de subjectivation – quelle que soit la manière dont on veut nommer l'intégration du monde – ne sont jamais que des trompes l'œil. L'universalisation procède toujours par réinvention de la différence. Cela est vrai du capitalisme, de la démocratie, de l'autoritarisme, du totalitarisme, ou encore des idées de nation ou de religion comme modes d'appartenance. Cela l'est tout autant des répertoires de subjectivation.

Ainsi, la thématique et l'imaginaire de ce que l'on appelle aujourd'hui les LGBT ou du féminisme doivent beaucoup au rayonnement culturel et à l'expansion matérielle de l'Occident nord-atlantique. Il n'empêche que l'expérience concrète qu'en ont les femmes ou les hommes dans d'autres sociétés ne coïncident pas avec les catégories de ces mobilisations transnationales assez ethnocentriques. Leurs protagonistes peuvent se les apprêter pour leur donner un sens autre, ou au contraire les réfuter, au nom de références et d'un passé qui leur sont propres ou par sentiments anti-impérialistes. Le dit des MSM (*men who have sex with men*), des BSB (*boys who have sex with boys*) ou des BSM (*boys who have sex with men*) en Indonésie et en Inde, le féminisme se réclamant de l'islam, le souci d'« intersectionnalité » de certains militants, universitaires ou intellectuels sont révélateurs de tels décrochages d'un monde à l'autre<sup>206</sup>. Le *voguing* en est un bon exemple. Née à New York dans les clubs LGBT noirs et latinos, à la fin des années 1960, la *ballroom scene* a désormais

<sup>203</sup> Deniz Kandiyoti et Ayşe Saktanber (dir.), *Fragments of Culture*, op. cit. ; Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State*, op. cit. ; Cihan Tuğal, *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford, Stanford University Press, 2009, pp. 118 et suiv., pp. 193 et suiv. et p. 207.

<sup>204</sup> *Libération*, 29 janvier 2015.

<sup>205</sup> Jean-François Bayart, *Les Fondamentalistes de l'identité. Laïcisme versus djihadisme*, Paris, Karthala, 2016. Voir Lucie Soullier, « A Toulon, le faux short de la discorde », *Le Monde*, 18-19 septembre 2016, p. 12 ; *Libération*, 28 juin 2016 et 10-11 septembre 2016. À noter qu'en 2009 un lycée d'Étampes entendit interdire le port du short à ses élèves des deux sexes (*Le Monde*, 16 septembre 2009) et que, depuis le début du millénaire, les piscines proscrivrent pour des raisons d'hygiène le boxer-short et imposent le slip de bain, quitte à froisser la pudeur des nageurs de socialisation islamique ou nord-africaine. Entre short et *hejab* la laïcité a ses raisons, décidément aussi impénétrables que celles de Dieu. Notons néanmoins que le « multiculturalisme » que l'on prête au Royaume-Uni ne lui a pas épargné ce genre de polémiques « absurdes » au sens freudien et onirique du terme (*International Herald Tribune*, 7-8 octobre 2006 et 23 mars 2006).

<sup>206</sup> Henrietta L. Moore, *Still Life. Hopes, Desires and Satisfactions*, Cambridge, Polity Press, 2011, pp. 81 et suiv. ; Harriot Beazley, « The sexual lives of street children in Yogyarta, Indonesia », *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, 37 (1), 2003, pp. 17-44 ; Benedict Anderson, *Language and Power*, op.cit., pp. 277 et suiv. Sébastien Roux, *No Money, No Honey. Économies intimes du tourisme sexuel en Thaïlande*, Paris, La Découverte, 2011 ; Monia Lachheb (dir.), *Être homosexuel au Maghreb*, Paris, Karthala, 2016 ; « La question homosexuelle et transgenre », *Politique africaine*, 126, juin 2012, pp. 5-142 ; Leandro Montes Ruiz, *Maricas and Candomberos: Kalela and the "Making" of Uruguay and its Other-Spaces*, Genève, mémoire de master de l'IHEID, 2020 ; Wilson Chacko Jacob, *Working Out Egypt. Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity, 1870-1940*, Durham, Duke University Press, 2011 ; Philippe Chaudat et Monia Lachheb (dir.), *Transgresser au Maghreb. La normalité et ses dépassemens*, Paris, Karthala, 2018 ; Saba Mahmood, *The Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005 ; Fariba Adelkhah, *La Révolution sous le voile*, op. cit.

pour épicentre la Gaieté-Lyrique et le Carreau du Temple, à Paris. Elle est structurée en *houses* dont les noms participent volontiers de l'imaginaire de la mode – House of LaDurée, House of Ninja, House of Revlon, House of Balenciaga – qui sont placées sous l'autorité d'une *mother* et d'un *father*, et qui développent chacune leur style chorégraphique propre, notamment de *voguing*, inspiré par les poses des mannequins blancs dans le magazine *Vogue*, avec ses trois types de performance : le *old way*, le *new way* et le *fem*. Historiquement les *houses* recueillaient les *kids* en rupture de ban pour se substituer à la structure familiale qui rejetait leur sexualité, non sans en reproduire la représentation. La *mother* de House of Ninja, Lasseindra Ninja, admet que « c'est curieusement un monde hétéronormé dont la séduction fonctionne sur un cliché féminin mais, heureusement, il s'ouvre à la non-binarité » : « Il est surtout un espace où la sensualité nous permet d'accepter notre corps et où le spectre de la sexualité n'est pas défini comme celui du genre aussi. Par ailleurs l'énergie rappelle les cérémonies ancestrales africaines et leur spiritualité. Cela explique que les performances de *voguing* soient proches de la transe ». La *ballroom* est donc une « culture noire », à ses yeux : « L'histoire des Noirs a sans cesse été volée et réécrite. Mais, heureusement, nous sommes très résilients. Attention à ne pas être récupérés, car il y a une revendication politique forte dans la scène *ballroom*, qui se dresse contre le racisme, la discrimination et le sexism ». Néanmoins la *ballroom* est également née de la « culture » latino new yorkaise, on l'a vu, et, si « un jeune homme hétérosexuel ne peut pas participer à la compétition d'un *ball car* ça n'a pas de sens », les femmes cisgenres, elles le peuvent, précise le danseur Vinii Revlon, *legendary father* de l'éponyme House of Revlon, « car elles ont toujours été des alliées ». Le *voguing* est un « mouvement créé par la communauté LGBT, avec et pour la communauté LGBT », que guette sa marchandisation et que menace sa transformation en mode culturelle globale, celle qu'a subie le hip-hop dont il procède historiquement. En attendant, il est un haut lieu de subjectivation critique, une forme d'hétérotopie qui permet de renégocier les orientations sexuelles et les appartenances de genre de ses adeptes : « Je peux taper tantôt dans ma féminité, tantôt dans ma masculinité. Je fais des allers-retours systématiquement entre les deux, comme la danse le permet. Cette liberté m'a plu. Je peux y être ce que je veux, une *queen*, un *king* ou même un *pink cat* ! », explique Vinii Revlon<sup>207</sup>.

Plus prosaïquement, la consommation, cette « autre production », est pourvue de son historicité propre, toute globalisée qu'elle soit, et met en scène des enjeux moraux spécifiques aux différentes sociétés<sup>208</sup>. Ne pas le comprendre, à l'instar de la chaîne Carrefour au Japon, conduit à l'échec commercial, même si les processus d'invention de la tradition interdisent de se cantonner à un raisonnement culturaliste de jeu à somme nulle entre un *habitus* national et une culture matérielle globale, pour ne pas dire apatride. Les « cultures » sont historiques et se produisent par appropriation, autant que par héritage. Dans la « biographie culturelle »<sup>209</sup> de la marchandise l'importation n'entre pas pour rien dans la formation de sa valeur. Quoi qu'il en soit, on ne mange pas un McDo de la même façon de par le monde, non pas simplement parce que la multinationale se livre à des simulacres de diversité de l'Infâme, laissant à la seule frite dite française le privilège de l'universalité, mais parce que l'usage que les consommateurs en font varie en fonction de leur appartenance sociale et de leur institution imaginaire, sans même parler de la joie toute spinozienne et personnelle dans laquelle ils ingèrent et partagent, sous les néons blafards. Ainsi, dans la plupart des pays d'Asie, les McDo sont des établissements où l'on vous sert rapidement, mais où l'on prend son temps pour manger, fêter un anniversaire, séduire sa belle ou préparer ses examens<sup>210</sup>. Et, dans la France rurale, ils remplacent le bistro, disparu ou fermé le soir<sup>211</sup>. Ce phénomène d'extraversion culinaire n'est pas inédit. La pizzeria – souvent tenue par des Tunisiens – est devenue de longue date une institution de la sociabilité populaire ou étudiante dans l'Hexagone<sup>212</sup>.

<sup>207</sup> Rosita Boisseau, « Paris, nouvelle capitale du voguing », *Le Monde*, 24 juin 2020.

<sup>208</sup> Jean-François Bayart, *Le Gouvernement du monde*, *op. cit.*, pp. 341 et suiv. Claude Lévi-Strauss l'avait déjà souligné à propos de la célébration du Père Noël qui avait donné lieu à une violente réaction de la part de l'épiscopat français, en 1951 : Claude Lévi-Strauss, *Le Père Noël supplicié*, Pin-Balma, Sables, 1996 .

<sup>209</sup> Igor Kopytoff, “The cultural biography of things” in Arjun Appadurai (dir.), *The Social Life of Things*, *op.cit.*, pp. 64-91.

<sup>210</sup> James L. Watson (dir.), *Golden Arches East. McDonald's in East Asia*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

<sup>211</sup> *Le Monde*, 4-5 novembre 2018.

<sup>212</sup> Sylvie Sanchez, *Pizza Connection. Une séduction transculturelle*, Paris, CNRS Éditions, 2007.

Aussi la marchandise a-t-elle toujours un sens social, voire politique, volontiers polémique ou conflictuel, que le capitalisme exacerbé car il ne l'abstrait pas autant du « réel hétérogène » de l'historicité et de la subjectivité que ne le voudrait le marxisme, en prenant le contre-pied de Marx. Certes il est un « enzyme glouton », selon la formule célèbre d'une publicité de lessive dont se gaussaient et que détournaient les soixante-huitards français. Mais sa capacité de dépolitisation reste limitée. En 2012 Adidas dut retirer de la vente le modèle de baskets du styliste Jeremy Scott que des chaînes en caoutchouc reliaient à un bracelet de cheville rappelant les fers de l'esclavage. Des marques comme Nike ou Barbie sont très clivantes, pour diverses raisons liées au genre, à la race, à la classe ou à la critique de l'impérialisme et de sa surexploitation du « Tiers monde ». Dans les pays dits musulmans les importations d'alcool ne cessent de progresser, pour ainsi dire au même rythme que les idées salafistes. Pays où l'on stigmatise, voire démonte les McDo et où l'extrême-droite hostile aux Arabes capte le tiers des suffrages, la France est le meilleur marché de la firme en Europe et, si l'on en croit les enquêtes d'opinion, place le couscous dans le peloton de tête de ses plats préférés. La rancœur et le sentiment de dépossession qu'ont provoqués les conditions de la réunification de l'Allemagne dans les *Ostländer* ont attisé une nostalgie autour des produits de consommation, des biens durables et des friches industrielles de l'ancienne République démocratique allemande, au point que celle-ci paraît être un « pays de brocante » ou un « pays à l'horizontale », sur les tables des marchés aux puces<sup>213</sup>. Les marques de luxe occidentales, qui peinent à pénétrer l'Inde en dépit de l'ascension d'une bourgeoisie aisnée, ont commis quelques fautes de goût, telles que l'usage de l'image de Gandhi pour promouvoir une série limitée d'un stylo Montblanc au prix de 17 500 euros, ou le recrutement, par *Vogue*, de paysans édentés comme mannequins de grandes marques, et un nouveau mouvement swadeshi de résistance civile contre les vêtements importés y boycott Coca-Cola et Pepsi-Cola, accusés de pomper abusivement les nappes phréatiques, de les polluer et de ne pas suffisamment limiter les résidus de pesticide dans leurs boissons gazeuses. En Chine le cours sinueux de la « révolution » et des « réformes » se déroule dans un jeu de miroir avec la culture matérielle globale ou occidentale, tantôt récusée au nom de la pureté idéologique, tantôt agitée en signe d'ouverture ou d'accommodelement. Dans les pays occidentaux eux-mêmes un nombre apparemment grandissant de jeunes manifestent leur « objection de croissance » en limitant leur consommation, Nutella est pris à partie, les « altercolas » font fureur, les ZAD bourgeonnent et la permaculture progresse, dans l'attente parfois millénariste du Grand Effondrement. Mais d'autres jeunes, et parfois les mêmes, vivent de plus en plus connectés à des objets dits intelligents qui quantifient leur existence et convoient leurs données personnelles vers le « nuage » des multinationales ou celui de la surveillance nationale, en développant de nouvelles lignes de subjectivation dans les domaines de l'engagement civique ou de la sexualité.

Dans ces conditions l'objet est susceptible de se charger des « significations sociales imaginaires » sur lesquelles insistent, avec d'autres, un Cornelius Castoriadis, et de synthétiser leur historicité pour subsumer la conversation nationale, plus ou moins agitée, ainsi que l'ont par exemple fait, à certains moments, la plaque d'immatriculation « Je me souviens » au Québec, le pin de la Vierge noire qu'arborait en Pologne Lech Walesa pendant la mobilisation de Solidarité en 1980, ou le thème de la Passion de Lumumba dans la peinture congolaise, non sans reprendre, dans ces trois cas, le répertoire du catholicisme<sup>214</sup>. Aujourd'hui le tabac est redevenu un champ de bataille où se joue la « constitution de soi-même comme sujet moral », et sur lequel de gros intérêts contradictoires sont à la manœuvre. Encore faut-il garder à l'esprit que les Allemands fumaient, sous le Troisième Reich, des « Étudiant sportif » (*Sportstudent*), des « Sport militaire » (*Wehrsport*), des « Bannière sportive » (*Sportbanner*) ou des « Ondine sportive » (*Sportnixe*), et que le slogan publicitaire de Bastos, au Cameroun, dans les années 1960, était un improbable : « Bastos, la cigarette du sportif » (pour en avoir beaucoup fumé, je puis attester qu'il y avait une part d'exagération dans cet énoncé).

Le propos n'est pas d'élaborer des supputations quant aux rapports de force qui se dégagent de ces tensions, voire de ces « guerres morales » que cristallise l'ordre de la culture matérielle et des techniques du corps afférentes. Il s'agit de bien poser que la domination revêt la forme abstraite d'un « style », ou d'une

<sup>213</sup> Nicolas Offenstadt, *Le Pays disparu. Sur les traces de la RDA*, Paris, Stock, 2018, p. 19.

<sup>214</sup> Bogumil Jewsiwicki, « The identity of memory and the memory of identity in the age of commodification and democratization », *Social Identities*, I (2), 1995, pp. 227-262.

confrontation de « ‘styles’ d’échanges sociaux », dont la puissance émotionnelle procède de l’imaginaire en tant qu’« indiscernabilité du réel et de l’irréel<sup>215</sup> ». De ce point de vue il n’est pas surprenant que la publicité soit la « mère de toutes les batailles » de subjectivation puisqu’elle promeut des types d’homme (*Menschentum*) dans leur pure abstraction matérielle ou corporelle, auxquels les acteurs politiques ne sont pas les derniers à s’identifier ou à faire mine de s’identifier, de manière parfois enfantine. Il n’est pas plus étonnant que les tueurs des opérations de purification ethnique qui accompagnent le passage de l’empire à l’État-nation soient de grands rêveurs qui se donnent du cœur à l’ouvrage en ressassant les fantasmes culturels de ce dernier, à l’instar des militants de l’Union orthodoxe Nouvelle Byzance qui, dans les années 1990, ne cessaient de pleurer la bataille du Champ des Merles de 1389, et dont l’objectif ultime était de « remettre une croix sur Sainte-Sophie » après être passés sur le corps des Musulmans bosniaques<sup>216</sup>. Maintenant que nous savons que Recep Tayyip Erdogan a transformé cette dernière, musée national, en mosquée, nous comprenons mieux que la domination politique, toute stylée qu’elle soit, est un « dîner de cons ».

## RETOUR SUR IMAGE

Il est temps de fixer les choses auxquelles nous sommes arrivés. La production de l’État – son « événement » en tant qu’abstraction – revient à la production d’un style de domination. Celui-ci est très généralement d’ordre discursif, mais se voit relayé par d’autres véhicules culturels, d’ordre symbolique, matériel et surtout corporel qui l’inscrivent dans la dimension de l’imaginaire. Il tend à la totalité, comme l’a ressenti dans sa chair Victor Klemperer : « (la LTI) a vraiment été totale ; elle a, dans une parfaite uniformité, englobé et contaminé toute sa Grande-Allemagne », et elle s’est infiltrée dans la bouche de ceux-là mêmes qui n’adhéraient pas au nazisme ou s’en étaient éloignés sous l’évidence de la défaite militaire (« Tous pestaien contre le nazisme et le faisaient dans sa rhétorique<sup>217</sup> »). C’est ce que Harald Welzer nomme le « cadre de référence » (*Referenzrahmen*), Bourdieu la « problématique légitime du politique », Foucault la « gouvernementalité », Gramsci l’« hégémonie », Weber la « domination ». Toutes proportions gardées, ou plus exactement *mutatis mutandis*, la « langue » du néolibéralisme offre aujourd’hui un exemple similaire à celui de la LTI, elle dont l’emprise s’est étendue bien au-delà de la seule sphère économique et englobe l’ensemble de la vie sociale, y compris l’imaginaire politique, ainsi que l’a démontré (et revendiqué) un Emmanuel Macron en 2017, en voulant substituer aux militants ou aux cadres des « référents », en reproduisant l’eschatologie de la « réforme », en parlant de la *start-up nation* et en empruntant le vocabulaire compétitif du management d’entreprise<sup>218</sup>. Mais le mouvement des Gilets jaunes et les grèves qui n’ont cessé de résister à ses « réformes », celles de l’abstraction néolibérale, nous rappellent que « le style fait l’homme », que celui-ci peut être un artiste médiocre, et que la production de l’État est une affaire de *formation*, plutôt que de *construction*<sup>219</sup>. La production de l’État participe d’un travail d’énonciation de la part de l’ensemble des acteurs sociaux, ou de ce que l’on nomme de la sorte par convenance, de manière assez maladroite. Il n’est pas de *vox populi*, « il n’y a que des *voices populi*<sup>220</sup> ». Et même dans une langue « totale » les mots restent polysémiques. On se souvient que Victor Klemperer attribuait au romantisme une responsabilité directe dans l’éclosion du nazisme tout en soulignant son ambivalence : « le romantisme, pas seulement le romantisme kitsch, mais aussi le vrai, domine l’époque et, à sa source, puisent les uns contre les autres, les innocents et les empoisonneurs, les victimes et les bourreaux<sup>221</sup> ».

<sup>215</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>216</sup> Véronique Soulé, « La mystique serbe revient en force à Belgrade », *Libération*, 4 mars 1994, p. 21.

<sup>217</sup> Victor Klemperer, *LTI*, *op. cit.*, pp. 355-356. Voir aussi p. 330.

<sup>218</sup> Béatrice Hibou (dir.), *La Bureaucratisation néolibérale*, *op. cit.*, Partie II.

<sup>219</sup> Bruce Berman et John Lonsdale proposent de distinguer entre la « formation » et la « construction » de l’État : la construction de l’État a trait à un « effort conscient pour créer un appareil de contrôle », la formation de l’État à un « processus historique en grande partie inconscient et contradictoire de conflits, de négociations et de compromis entre différents groupes dont les actes et les échanges motivés par l’intérêt constituent la ‘vulgarisation’ du pouvoir » (*Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa, Volume I : State and Class*, Londres, James Currey, 1992, p. 5.)

<sup>220</sup> Victor Klemperer, *LTI*, *op. cit.*, p. 288.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 278.

Aussi le style de la domination n'est-il pas une « essence », une structure ou une culture qui en serait le noyau dur et lui serait constitutive. Le style de la domination est une concrétion historique éphémère, aléatoire, le fruit d'un jeu croisé de performances qui résonnent en écho<sup>222</sup>. D'où son caractère instable, qui lui est inhérent. Dans *L'Abécédaire*, à la lettre S (pour Style), Gilles Deleuze dit qu'une langue est « faite de toute sorte de courants hétérogènes, en déséquilibre les uns avec les autres », qu'elle constitue un « système loin de l'équilibre », un « système en perpétuel déséquilibre » ; et que le style consiste à faire « subir à la langue un traitement syntaxique, original », à créer « dans sa langue une langue étrangère », en la poussant à la limite qui « sépare de la musique »<sup>223</sup>.

Le style de la domination est de la sorte un « système en perpétuel déséquilibre » qui crée une « langue étrangère » par un « traitement syntaxique original » de la langue ordinaire, et qui met en musique le pouvoir, cette « action sur des actions ». Enfin, puisque le style implique des échanges sociaux, selon la définition brownienne, il met en branle l'idée de valeur.

Ainsi posée, la formation de l'État comme abstraction – son style – équivaut donc à un processus de *formation* de la valeur : de la valeur culturelle, de la valeur marchande, les deux ne pouvant être dissociées<sup>224</sup>. Il peut en naître des fondamentalismes de la marchandise, qui excipent de son authenticité par invention de la tradition. Néanmoins nous avons constaté à maintes reprises, au fil de ces pages, que la formation de l'État passe par des pratiques d'extraversion culturelle, au sens large, lesquelles se confondent avec la subjectivation, la constitution du sujet moral, tant sur le plan strictement politique, et même institutionnel, que sur celui de la création culturelle, de la production ou de la consommation. Cela n'a rien de contradictoire car l'idée de sujet se caractérise par la « propriété, précisément, de l'appropriation », chez Kant (« Il faut que mes représentations puissent être miennes ») comme chez Heidegger (avec le concept de *Jemeinigkeit*, « à chaque fois mien »)<sup>225</sup>.

Le processus de formation de la valeur politique n'est pas le fruit d'une action cohérente, précisément parce qu'il procède d'un travail énonciatif et d'une série infinie de performances, mais aussi parce qu'aucune hypostase, collective (l'État, la nation) ou personnelle (l'individu), ne peut en être tenue pour responsable. Son instance est le « plan d'immanence » dans sa multiplicité et sa dispersion, par lequel se forme la subjectivation au jour le jour, si l'on suit Deleuze. C'est bel et bien à ce niveau du plan que s'institue le politique, l'État, dans son irréductible ambivalence, et que s'engendre la servitude volontaire, dans un rapport complexe de l'hégémonie à la coercition qu'il faut démêler. En effet le débat public et scientifique me semble prisonnier de deux travers. D'une part, celui qui postule un jeu à somme nulle entre ces ressorts du pouvoir, alors qu'ils sont en synergie et constituent une combinatoire. D'autre part, la propension à surestimer l'univocité et surtout la cohérence de la « discipline sociale » (*Sozialdisziplinierung*)<sup>226</sup> qui a favorisé la formation de l'État moderne, notamment du fait de la « révolution disciplinaire »<sup>227</sup> du calvinisme, et ce même si l'on doit tenir compte du « pouvoir intensif »<sup>228</sup> que peut déployer l'État-nation capitaliste par rapport à la domination impériale dont il s'abstient. En effet cette idée de la « discipline sociale » présume d'une unité du sujet dont nous avons entraperçu qu'elle n'est pas de mise dans le « réel hétérogène » (Karl

<sup>222</sup> On lira ici les remarquables analyses de la performance d'une propriétaire de station-service au Nigeria, en période de pénurie (Jane Guyer, *Marginal Gains. Monetary Transactions in Atlantic Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, chapitre VI) du *moqaddem* (auxiliaire administratif à l'échelle du quartier) au Maroc (Béatrice Hibou et Mohamed Tozy, *Tisser le temps politique au Maroc*, op. cit., pp. 358 et suiv. et p. 411) ou de son équivalent fonctionnel en Turquie, le *muhtar* (Élise Massicard, *Gouverner par la proximité. Une sociologie politique des maires de quartier en Turquie*, Paris, Karthala, 2019).

<sup>223</sup> *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, S comme Style, [https://www.youtube.com/watch?v=n\\_pIFcholiQ](https://www.youtube.com/watch?v=n_pIFcholiQ)

<sup>224</sup> Arjun Appadurai, "Introduction: commodities and the politics of value" in Arjun Appadurai (dir.), *The Social Life of Things*, op. cit., pp. 3-63 (traduction en français in *Sociétés politiques comparées*, 11, janvier 2009 [http://fasopo.org/sites/default/files/article2\\_n11.pdf](http://fasopo.org/sites/default/files/article2_n11.pdf)) ; Jane Guyer, *Marginal Gains*, op. cit. ; Jean-Pierre Warnier (dir.), *Le Paradoxe de la marchandise authentique. Imaginaire et consommation de masse*, Paris, L'Harmattan, 1994 et Jean-Pierre Warnier et Céline Rosselin (dir.), *Authentifier la marchandise. Anthropologie critique de la quête d'authenticité*, Paris, L'Harmattan, 1996 ; ainsi que la série d'articles de William Pietz : "The problem of the fetish. Part 1", *Res*, 9, 1985, pp. 5-17 ; "The problem of the fetish. Part 2", *ibid*, 13, 1987, pp. 23-45 ; "The problem of the fetish. Part 3", *ibid*, 16, 1988, pp. 105-123.

<sup>225</sup> Jean-Luc Nancy, « Un sujet ? » in André Michels et al. (dir.), *Homme et sujet. La subjectivité en question dans les sciences humaines*, Paris, L'Harmattan, 1992, pp. 54-55.

<sup>226</sup> Gerhard Östreich, *Strukturprobleme der frühen Neuzeit*, op. cit.

<sup>227</sup> Philip S. Gorski, "Calvinism and state-formation in Early Modern Europe" in George Steinmetz (dir.), *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*, op. cit., pp. 149-150.

<sup>228</sup> *Ibid*, pp. 156-157.

Marx), dans le « donné concret » (Max Weber), et qu'elle correspond plutôt à un effet d'abstraction de l'État lui-même. Que ce dernier entende discipliner ses sujets ne veut point dire qu'il y parvient, et que ses sujets veuillent se discipliner eux-mêmes ne signifie pas plus qu'ils y réussissent mieux, car l'homme est un pécheur dans l'âme. Mais, dans tous ces cas de figure, le corps doit rester l'aune de l'analyse dans la mesure où il incarne le « 'style' des échanges sociaux ». Il n'est point de domination sans son incorporation.

## L'AUTEUR

Jean-François Bayart est professeur à l'IHEID de Genève, et titulaire de la chaire Yves Oltramare « Religion et politique dans le monde contemporain ». Il est notamment l'auteur de *L'Illusion identitaire* (Fayard, 1996, 2018 pour la nouvelle édition augmentée collection « Pluriel ») et *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation* (Fayard, 2004).

## ABOUT THE AUTHOR

Jean-François Bayart is a Professor at the Graduate Institute of International and Development Studies in Geneva, and holds the Yves Oltramare Chair “Religion and Politics in the Contemporary World”. He is the author, among other books, of *The Illusion of Cultural Identity* (Hurst, 2005) and *Global Subjects. A Political Critique of Globalization* (Polity, 2007).