

## Enquêter sur/avec/pour Uzeste

Une sociologie à vivre au risque du *dégagement*

Fabien Granjon

Université Paris 8 – Experice

Cette contribution a vocation à partager, avec les lecteurs.trices d'*Agencements*, un exercice réflexif dont l'objectif est de revenir sur quelques tenants et aboutissants d'une enquête immersive de type ethnographique, que Julie Denouël et moi-même menons depuis septembre 2015, à Uzeste, village de 430 habitants situé dans les Landes girondines, base arrière/avant-poste de Bernard Lubat et de sa compagnie. Musicien de jazz de réputation internationale, celui-ci quitte son village natal à seize ans et ne s'y réinstalle que vingt ans plus tard, afin de tenter d'y inventer une ruralité émancipée. En revenant à Uzeste à la fin des années 1970, Bernard Lubat souhaite redonner quelque fierté à un terroir rural dépérissant, avec un recul très net de la pratique des traditions et des coutumes ; territoire qui lui semblait pourtant toujours riche de potentialités et d'une histoire qu'il s'agissait de se réapproprier et de mettre « à l'œuvre » autrement que par la mise sous cloche de traditions à préserver du changement. Aussi, son idée fut de faire d'Uzeste le *lieu* d'un art de résistance à la norme ; un art qu'il va s'efforcer d'insinuer entre les « ouvriers » (*i.e.* les ouvriers de la création « à l'œuvre d'eux-mêmes ») et le corps social du village, avec pour visée d'expérimenter des subjectivités autres, de revigorer les sensibilités et les imaginaires à des fins pratiques de fragilisation des dominations et, par là, de transformer les individus, les inciter à s'engager et à interroger sans cesse l'institué à l'aune de l'instituant, du processus de création, de l'*œuvre commune*.

Quand nous sommes allés à la rencontre d'Uzeste, de Bernard Lubat et de sa compagnie, lors de la 38<sup>e</sup> édition de l'*bestjada de las arts* (« grande fête des arts » annuelle), il y eut rapidement comme une évidence s'imposant à nous : celle de devoir *prendre (notre) part* à/dans ce processus à visée émancipatoire, depuis ce que nous sommes – des *social scientists* engagés – et pensons savoir à peu près faire : de la recherche. Lubat et ses compagnons furent d'accord pour nous accueillir et se rendre disponibles pour que nous démêlions, ensemble, leur travail d'invention d'une ruralité critique alliant *pensée, sensible* et *action*. Notre engouement ne fut pas seulement d'ordre scientifique, tant s'en faut. Il relevait, aussi, pour une part, d'affinités ressenties (attirances éprouvées à hauteur de notre intense, mais alors courte expérience du lieu) qui nous faisaient penser qu'avant-même de partager *via un faire commun*, nous partageons d'ores et déjà, par l'esprit et la sensibilité, une fibre, des penchants et des valeurs critiques nous semblant précisément constituer les conditions de possibilité pour envisager une coopération ouvrant à des processus de transformation sociale. Autrement dit, il nous a semblé qu'à Uzeste, il nous était possible de « *sortir notre science* » ; plus précisément de la sortir de sa zone de confort académique, de quitter l'entre-soi universitaire pour aller fréquenter d'autres espaces sociaux que nous souhaitions questionner sans complaisance pour mieux les aider à subsister. Non pas depuis une hauteur de vue particulière qui nous ferait jouer le rôle d'un juge qui dirait le sens en lieu et place des sujets concernés, mais plutôt en s'engageant en leur « compagnie ». En travaillant *sur* Uzeste, il ne nous a pas été possible de faire l'économie d'avoir à réfléchir *avec* les Uzestois.es, mais également *pour* ces dernier.e.s. Faire science en relation étroite avec les luttes qu'ils mènent et ainsi développer des pratiques savantes *et* politiques, ayant des manières de penser, de faire et de dire singulières qu'il ne s'agit pourtant de délester d'aucun impératif scientifique. Aussi, notre engagement à Uzeste s'est trouvé au principe

« d'*accointances coupables* » qui se sont soldées par des changements, de part et d'autre<sup>1</sup>, dans le cadre d'un processus d'éducation mutuelle.

Cette « collabor'action » nous la qualifions, de notre point de vue, de « *sociologie à vivre* ». Pratique des sciences sociales qui fait voler en éclats le grand partage sujet-objectivant/objet-objectivé pour convenir de l'existence d'*identités partielles* (Goldmann – *i.e.* non similaires, mais de valeur égale – Granjon, 2019) entre le sujet et l'objet de la connaissance, elle nous invite à reconsidérer la dialectique de la connaissance et de l'action sous l'angle d'une élaboration de parcours singuliers dans des espaces politiques d'intellectualité et de pratiques à la fois savantes et populaires, se nourrissant l'une de l'autre et n'allant pas l'une sans l'autre. Travailler sur/avec/pour Uzeste était donc l'occasion de réconcilier le savoir et l'action, d'essayer de *comprendre théoriquement*, mais aussi de *renverser pratiquement* (Korsch, 2012) ou, pour le dire avec les mots de Lucien Goldmann de « réintrodui[re] le sujet créateur à l'intérieur de la vie sociale » (1971 : 154). Un terrain tel que celui que nous avons mené à Uzeste pousse notamment le chercheur critique à un questionnement prospectif relatif aux *fins*, aux *moyens* et aux *valeurs* de son travail d'enquête, en vue de dégager, comme le suggère Georg Lukács, « une vision claire de la réalité en vue de l'action » (1960 : 258). Autrement dit, il est attendu de redonner au politique, dans l'activité scientifique, la place qu'il doit prendre entre la réalité sociale et les idées que l'on s'en fait sous condition de la pratique. Cette nécessité pèse par ailleurs d'autant plus fortement qu'elle se trouve relayée, à la base, par des demandes explicites d'aide à la réflexivité et d'acquisition de connaissances (« *Nous avons besoin de vous pour continuer*»), lesquelles ont vocation à être traduites en des formes d'action et d'expression publiques par celles et ceux qui souhaitent mieux comprendre ce qu'ils cherchent à changer, la manière de le faire et, par cette meilleure connaissance, mieux le transformer.

---

1 De nôtre côté, le travail mené à Uzeste a eu quelque incidence notoire, en termes de rapport au terrain (entre observation participante et participation observante), d'ouverture à d'autres ressources disciplinaires, conceptuelles et énonciatives mobilisées par certains Uzestois (études littéraires, poésie, philosophie, essais – pour l'essentiel ceux de Glissant), ou encore de déplacement quant aux manières de restituer les connaissances produites *via* des canaux jusqu'alors peu usités (ateliers, pièces de théâtre, école d'été, etc.).

2 Ce programme dans lequel nous nous sommes lancés sans grand plan est assez proche de ce que Pascal Nicolas-Le Strat définit comme un *travail du commun*, notamment quant aux sphères qu'il mobilise : « Dans le champ artistique, cet enjeu d'un travail du commun voit le jour dans la continuité des expériences de co-création qui caractérisent les pratiques actuelles de l'art, parmi les plus politiques – des pratiques de création en situation et en contexte associant les personnes concernées (les habitants d'un quartier ou les résidents d'une institution, par exemple) ou encore de création dans l'espace public à visée de transformation démocratique de la ville. Il soulève la question de l'*œuvre commune* à travers l'exploration politique, esthétique et sociale des transactions et interactions inhérentes à toute forme de coopération créative. Dans le champ social, face aux offensives sécuritaires et néolibérales, fortement individualisantes, précarisant les communautés concrètes, ce travail commun réengage la question de nos *constitutions communes*, qu'elles soient de vie ou d'activité, dans une visée d'autonomie. Il valorise la capacité des collectifs et des communautés à agir sur leur propre devenir et à explorer de nouvelles manières d'être en commun et de faire ensemble. Cet enjeu concerne aussi les sciences sociales, dès lors qu'elles défendent des pratiques de recherche-action ou de recherche en situation d'expérimentation sociale et politique. Dans cette perspective, il s'agit pour les chercheurs et les autres acteurs associés de promouvoir des démarches de co-production favorisant l'interaction créative entre les savoirs vécus et les savoirs professionnels, entre les savoirs citoyens et les savoirs experts, entre les savoirs expérimentiels et les savoirs formalisés... [...] Les activités d'art et de recherche-action, comme celles du social ou de l'urbain, peuvent être l'occasion de ré-attester et de vérifier en commun que la réalité se maintient fondamentalement en devenir et que l'émergent nous implique collectivement ; il reste fondamentalement à notre portée » (2016 : 45-46 et 59).

Nous avons, ailleurs (Granjon, 2016 ; Denouël, Granjon, 2018 ; 2019), amplement présenté les premiers résultats de cette enquête au long cours ambitionnant de produire conjointement *savoirs scientifiques* et *ressources politiques*, c'est-à-dire de co-élaborer, avec les « enquêté.e.s », des capacités concertées à penser et à agir dans une visée d'autonomie. Aussi, souhaiterions-nous, ici, revenir non pas tant sur les « réussites/ratés » (*opus operatum*) de ce brassage entre *scholarship* et *commitment*, que sur certaines de ces « variations/inflexions » (*modus operandi*). Car la « sociologie à vivre » sur laquelle nous nous sommes appuyés n'a rien d'un « mix épistémopolitique » figé. Elle se fonde sur une relation en mouvement, pénétrée par des tensions évolutives qui nous ont fait traverser différentes phases : d'*engagement* (investissement scientifico-politique), de *détachement* (scientifique), de *dégagement* (politique), de *désengagement* (retraite scientifico-politique) et, *in fine*, de *réengagement*. Plus précisément, nous voudrions documenter notre expérience du *dégagement*, c'est-à-dire de la phase d'amenuisement d'une « congruence politique » et, par conséquent, inévitablement, de la révision de notre positionnement de *committed scholars*. Aussi, voudrions-nous revenir sur les divergences politiques qui nous semblent avoir été révélées par le fait que notre engagement ait été *informé par notre pratique des sciences sociales*<sup>3</sup>. Trois *différends* conjugués nous semblent avoir été plus particulièrement à l'origine de ce *dégagement*.

### Un discours de résistance dévoyé

Le premier différend ayant participé à notre « éloignement politique » tient à la capacité offerte par les sciences sociales de prendre ses distances avec les plaidoyers *pro domo sua* accompagnant et justifiant certaines pratiques de résistance « d'ici d'en bas » et dont il nous a semblé qu'ils étaient les marqueurs d'une préemption et d'une exclusive à dire Uzeste. La communauté uzestoise et ses soutiens produisent nombre de discours de lutte qui ouvrent les chemins d'une *vérité critique à faire*. Toutefois, il nous a semblé que d'aucun.e.s les mobilisent moins pour mettre en crise le réel et s'efforcer d'agir, que pour s'y réfugier et en faire un marqueur d'appartenance liturgique. Ils/elles se font les *représentants* qui vont utiliser ces paroles de lutte non plus comme *techniques de soi* (Foucault, 2001a – Granjon, 2017) et du collectif, mais comme discours identitaire qui patente celui ou celle qui le parle – même approximativement. *De facto*, le dire de lutte est facilement ratifiable sur le marché linguistique d'un certain entre-soi uzestien. La détermination de la signification du discours de résistance dans son volet identitaire tient pour l'essentiel à son style, c'est-à-dire à sa conformité avec des caractéristiques linguistiques reconnaissables comme étant celles de l'idiolecte<sup>4</sup> qui se pratique à Uzeste et dont le discours lubatien est le parangon. Nous désignons par le terme « *mythocratie*<sup>5</sup> », celles et ceux qui font usage de ces discours de lutte à des fins de renforcement des positions qu'ils estiment devoir occuper, et ce, pour des raisons qui, pour autant qu'elles puissent être bonnes, ne sont cependant pas directement en lien avec le devoir d'invention d'une ruralité critique.

Pierre Bourdieu fait remarquer dans *Langage et pouvoir symbolique* que « la rigueur formelle peut masquer [un] *décollage sémantique* [et que] toutes les théodicies politiques ont tiré parti du fait que

---

3 Nous entendons, par là, que les *raisons* de ces désaccords se sont révélées à nous *via* un travail réflexif mené avec les outils des sciences sociales. C'est depuis ce socle épistémique que la critique des situations au sein desquelles nous étions embarqués a été, pour une large partie, menée, laquelle a bien évidemment aussi emprunté à une sensibilité (militante) particulière, héritée de nos engagements passés (associatifs syndicaux et politiques).

4 Le terme entend, ici, décrire les habitudes verbales (et scripturaires) lubatiennes qui sont pour partie passées dans le langage ordinaire de certain.e.s Uzestois.e.s ; leur emploi marquant un attachement à une communauté à la fois linguistique et « morale », c'est-à-dire interprétant de la même manière les énoncés langagiers (Barthes) et partageant censément d'identiques valeurs.

5 Le terme n'est pas ici employé dans l'acception proposée par Yves Citton, *i.e.* « le pouvoir scénarisateur des mythes » (2010 : 87), mais pour désigner une groupe social dont le pouvoir symbolique tient en grande partie à sa maîtrise de la mythologie, à sa capacité à se conformer aux normes du genre et à répondre ainsi, à peu de frais, aux attentes de celles et ceux de qui ils tirent sa légitimité.

les capacités génératives de la langue peuvent excéder les limites de l'intuition ou de la vérification empirique pour produire des discours *formellement* corrects mais sémantiquement vides » (2014 : 65). Ainsi, le mythocrate produit des discours lui permettant de tenir des positions d'autorité depuis lesquelles il instruit une économie des échanges symboliques susceptible de conforter des prérogatives depuis lesquelles il prétend être en droit d'alléguer sur ce qu'il en est de ce qui est. Le propre du mythocrate est qu'il *s'estime* être plus légitime que d'autres (son discours mimétique est censé en faire la preuve) et, par là même, s'octroyer des préséances d'adoubement ou de révocation. Le mythocrate est un *fondé de (contre-)pouvoir* promoteur de principes de classement. C'est aussi un *ensor librorum*, car, en tant qu'appareil fait homme (femme), il est persuadé *incarner* parfaitement la cause et, par conséquent, ses paroles de se transformer en mots d'ordre : « la nomination appartient à la classe des actes d'institution et de destitution plus ou moins fondée socialement, par lesquels un individu agissant en son propre nom ou au nom d'un groupe plus ou moins important numériquement et socialement, signifie à quelqu'un qu'il a telle ou telle propriété » (Bourdieu, 2014 : 156). Le mythocrate exerce une forme de pouvoir symbolique particulière en ce que celle-ci est indexée à un capital qui relève de la reconnaissance qu'il reçoit du groupe social dont il est membre et dont il se sent le porte-parole : « la force proprement politique de l'idée réside en dernière analyse dans la force du groupe qu'elle peut mobiliser » (Bourdieu, 1977 : 88). Plus cette reconnaissance est estimée par le mythocrate comme notable (estime de soi) et remarquable (mise explicitement en publicité), plus le risque de s'éloigner de la nécessité de la *vérité projective* (ce qui pourrait être) semble majeur. Au point parfois que le capital symbolique dont bénéficie le mythocrate patenté lui autorise des exercices de pur style au sein desquels les récits qui sont produits, sémantiquement vides, n'ont guère d'autre vocation que de réaffirmer, par l'emploi du langage légitime, « la prétention à être écouté, voire cru et obéi » (Bourdieu, 2014 : 108). Ils sont également des opérations d'adoubement ayant vocation à attester les appartenances, à authentifier les « alliés » (et les adversaires) et à désigner les nouveaux catéchumènes.

Le mythocrate ne s'installe donc dans son rôle qu'avec l'aide plus ou moins consciente et explicite de celles et ceux qui, de fait, ratifient ces actes langagiers d'institution qui ont pour fonction principale d'*instituer* une hiérarchie des légitimités et de s'y faire reconnaître comme acteur central. Il est un *performeur* dont l'efficacité tient pour l'essentiel à des conditions de félicité qui sont moins langagières (maîtrise du langage et des mythes) que sociales, puisque largement dépendantes de l'habilitation symbolique du mythocrate par la communauté. Aussi, la *subjectivité* la plus éminente (« *Il n'a parlé que de lui* », « *Il faut bien travailler à soi* »), s'ancre irrémédiablement dans l'objectivité du monde social. La « force illocutoire » des discours de lutte, leur efficacité propre, ne saurait être autrement considérée qu'indexée aux logiques sociales qui permettent à tel ou telle d'être investi.e de la charge symbolique lui permettant précisément d'être performant. C'est là ce que Bourdieu nomme le *mystère du ministère*, *i.e.* « la délégation au terme de laquelle un agent singulier [...] est mandaté pour parler et agir au nom du groupe, ainsi constitué en lui et par lui » (2014 : 111).

Le *contre-pouvoir* mythologique reste en cela un pouvoir, un *acte d'autorité* qui est aussi un acte *autorisé*, c'est-à-dire bénéficiant globalement, du côté de la réception, de l'assurance de publics acquis à la cause. Durant l'*hestejada*, les artistes, orateurs, mythocrates bénéficient de la complicité d'un nombre non négligeable de « routinier.e.s » qui sont porté.e.s à « naturellement » ratifier ce qu'ils ont l'habitude d'entendre, de voir et ce pourquoi ils/elles se sont déplacé.e.s (« *On vient toujours à Uzeste, toujours un peu pour la même chose* »). Leur présence dans une proportion somme toute importante garantit un appariement optimal entre conditions formelles du rituel et les conditions de reconnaissance de celui-ci. Dans sa version mythocratique (*i.e.* stéréotypée), le discours de résistance porte un symbolisme rituel qui tend à faire identifier positivement celui ou celle qui s'en pare et en fait usage comme délégué.e légitime. Les moments où les attributs de reconnaissance liés au style mythologique ne sont pas pleinement mobilisés ouvrent à des

situations dans lesquelles peuvent se jouer des phénomènes de rejet de la part des *fidèles* ou des ruptures de contrat de délégation. Aussi, dire Uzeste depuis un langage qui n'est pas exactement celui par le biais duquel il s'énonce généralement, c'est mettre à mal la liturgie espérée et donc remettre en cause « les conditions de félicité qui permettent à l'ensemble des agents engagés dans le rite de l'accomplir *avec bonheur* » (Bourdieu, 2014 : 171). Et à cette aune, le discours porté par les sciences sociales peut vite apparaître comme un récit destituant, de *désinvestissement*, fragilisant le contre-pouvoir institué, c'est-à-dire déstabilisant sa capacité à agir sur la réalité par la construction de représentations de cette réalité (pouvoir symbolique). *Dire* autrement, différemment, c'est en effet ouvrir la possibilité de *faire* autrement, sans préjuger de la qualité de cette réorientation, mais c'est surtout, potentiellement, enlever aux mythocrates le pouvoir qui leur appartient d'agir sur le réel depuis la place qu'ils occupent et qu'ils tiennent amplement de leur capacité, créditée par d'autres, à reproduire des énonciations conformes. L'introduction d'une disjonction possible entre *ethos* et *logos* donne en effet le pouvoir de contrer les formes de violence symbolique que les mythocrates exercent. Celles-ci tiennent à l'arbitraire de la légitimité qu'ils tirent de leur maîtrise formelle de la *mythopoïétique*<sup>6</sup>, ainsi qu'aux formes de *fides implicita* qui s'y greffent et qui se trouvent, faut-il le rappeler, en contravention évidente avec les principes émancipatoires défendus par ailleurs à Uzeste.

Ce premier différend tient donc au fait que le discours sociologique que nous avons produit ne ratifie pas le discours mythocratique qui invite moins à *donner*, à *faire* et *se jouer* qu'à *prendre*, à *être* et à *se la jouer*. Au contraire, il l'ébranle et déstabilise, par la même occasion, celles et ceux qui en tirent profit. Notre *engagement* épistémique et politique nous a ainsi placé en capacité de mettre en lumière, de manière critique, ce qui nous a semblé relever de *replis identitaires* orthogonaux avec la philosophie de la Relation glissantienne (Glissant, 2009) censée animée la geste uzestoise<sup>7</sup>. Les « identités résistantes » d'Uzeste nous semblent, en effet, devoir être tenues pour des *ressources culturelles* n'appartenant à personne en propre, devant être maintenues dans leurs caractères disponibles et cultivables/modifiables, ainsi que dans leur capacité à créer des *intervalles* (à *créoliser*<sup>8</sup> – Jullien, 2016), à produire des interpellations permanentes et, par là, à rendre possible un *travail du commun* (Nicolas-Le Strat, 2016). Les mythocrates préviennent le déploiement et la prolifération de relations susceptibles d'accueillir la division et la conflictualité et donc de créer du politique. En cherchant à préserver leurs places et leurs prérogatives, ils restreignent, voire étouffent les potentialités d'institution d'un *commun politique* ouvert à l'altérité maximale et au sein duquel chaque prenant-part est un partenaire à part entière et à égalité dans la nécessité de produire un *agir-ensemble* et d'instituer politiquement le collectif (nous y reviendrons).

## La vérité si je mens

Pointer cette contradiction et la rendre publique a, bien évidemment, participé à la récusation de notre légitimité à intégrer la communauté des « ouvriers ». Celle-ci nous est donc apparue, dans un premier temps, comme une force, puis, dans un second temps, comme une faiblesse dont nous avons fait savoir que nous la considérons dorénavant comme telle. Mais outre le fait que la mythopoïétique uzestoise permette l'existence d'une *nomenklatura* qui tend à confisquer les

---

6 « Poïétique » est un vocable institué par Bernard Lubat dont il affirme qu'il désigne une « *provocation qui met en énigme les amours-carrefours de l'art, de la création, de la poïèse et du politique* » (une *culture composite critique* qui fusionne donc différents signifiants : le *poïen-faire*, la *poïèse*-créativité, la *poïesis-art* et la *polis-politique*). Aussi, la mythopoïétique évoque-t-elle l'usage mythocratique de ressources poïétiques.

7 Par « geste » (au féminin) nous désignons, ici, l'ensemble disparate de la production symbolique uzestoise dont une part relève d'une « histoire glorifiante ».

8 Chez Glissant, la *créolisation* décrit les processus généraux d'ouverture à l'imprévu consenti des diversités : « Je change par échange avec l'autre, sans me perdre pourtant ni me dénaturer » (2009 : 66). Quant à la *Relation*, elle « distingue entre les différents [et les différences] pour mieux les accorder » (2009 : 72) dans un commun qui émerge précisément de la rencontre des différences, différents et différends.

possibles, elle nous a également semblé se présenter, en certains de ses développements, comme une forme de comburant de la réalité, caractère contre lequel nous allons alimenter une défiance singulière du fait qu'il nie notamment l'utilité des sciences sociales.

Accompagnée d'autres modalités pratiques, les tenants de la mythologie uzestoise estiment que cette dernière serait en mesure de produire des effets de réarmement conséquent et d'orientation de l'action, à l'instar – bien que de manière fort divergente – de ce que Georges Sorel (1990) prêtait comme vertu première à l'épopée et au mythe ouvriers. Aussi, le discours mythique emprunte-t-il au *contrefactuel* dans la mesure où il décrit singulièrement ce qui a/aurait eu lieu – et, par là même, dénaturalise le présent –, mais également en ce qu'il invite à envisager ce qui pourrait avoir lieu. Il s'applique ainsi à publiciser un passé « contrefait » dans une relation à un futur ouvrant à des possibles. Le mythe en tant que technique de lutte est donc une parole *possibiliste* qui encourage à la réalisation d'alternatives. Il mixe une critique du probable avec une invitation « à (re)penser le non-advenu pour lutter contre l'illusion de la nécessité » (Deluermoz, Singaravélou, 2016 : 121). Un peu à la manière dont l'histoire contrefactuelle vise à restituer les potentialités de l'Histoire (avec un grand H), le mythe a une valeur contre-fictionnelle (de *contre-scénarisation*) dans sa vocation à imaginer les virtualités émancipatrices des *petites histoires*. Ces dernières ne se résument cependant pas à un *storytelling* oppositionnel mettant en récit (et en scène) les forces d'Uzeste en lutte contre le monde tel qu'il va. La narration mythologique décrit également, à un niveau infrapolitique, un effort réglé pour maintenir des *dispositions* à l'intranquillité telle qu'entendue par Fernando Pessoa : rêver la vie pour vivre le rêve, vivre le jeu pour jouer la vie. Dans les deux cas, l'art a vocation à libérer le sujet en lui offrant la possibilité de se déterminer par soi-même à *penser* – ce qui correspond, selon l'auteur portugais, à l'exigence de la nature de l'homme et à sa nécessité intérieure –, mais aussi, dans le cas d'Uzeste, à *agir* : vivre pour se *dé-mentir*. Pour Pessoa, le poète est un *fingidor*, sa faculté maîtresse n'est pas le don de « sentir », mais celui d'imaginer et de feindre. Aussi, à Uzeste, est-il souvent, fait référence à la *mauvaise foi*. Les agencements mythologiques mixent réalité et compositions fictionnelles et plus spécifiquement dévoilement du réel – à venir – *via* la fabulation. Le *mentir-vrai* est au mythe ce que la mauvaise foi est à l'intranquillité : un dispositif d'entretien et de maintien d'une esthétique qui est aussi une éthique de l'*opacité* au sens où l'entend et la pratique Édouard Glissant.

La mythologie uzestoise en tant que « politique des mots dits » a donc aussi pour vertu d'établir un trouble, de maintenir une intranquillité, en premier lieu chez celui/celle qui en est le/la colporteur.e et dont la parole est toujours doublement animée (la narration mythologique est une adresse autocentrée). Cette dernière se veut témoigner d'un attachement à une communauté de lutte et, dans le même mouvement, tente de maintenir un déséquilibre dans la production de sens qu'elle instruit, dont la visée est d'instaurer une défiance vis-à-vis de la « réalité » coercitive, dépréciée au titre de sa colonisation par le système et dont il faudrait donc se défaire. Le *mentir-vrai* qui traverse la geste uzestoise est donc conçu comme une arme dont l'objectif est de provoquer un intervalle, une brisure dans l'ordonnancement symbolique qui convie à ne pas se satisfaire des faits, fussent-ils positifs. Le mythe participe donc de l'intranquillité : disposition singulière qui fonde un rapport *tremblé* au monde qui entend ne jamais se rasséréner, se rassurer, se contenter. Être intranquille et irascible est un moyen de marquer un écart avec les certitudes, ou ce qui pourrait en devenir. Par là même, le mythe sert l'idée de pouvoir possiblement se tailler un chemin sinueux de liberté à même l'ordre, l'identique et la cadence ; jusqu'à la *victoire finale* aurait rajouté Walter Benjamin. Jusqu'à continuer le *début* suggère Bernard Lubat.

La mythologie uzestoise travaille ainsi à « voir dans une chose ce qu'elle n'est pas, de la voir autre qu'elle n'est » et décrit en cela la volonté de créer un *imaginaire radical* (Castoriadis, 1985 : 191) qui vise à poser entre deux termes un lien original, éventuellement même *impermanent* – *i.e.* possiblement instable et changeant. Myriam Revault d'Allones rappelle que Hannah Arendt avait

souligné la parenté entre l'aptitude à mentir et celle à agir et à transformer ce qui est : « Toutes deux procèdent de l'imagination et de l'exercice d'une liberté susceptible d'introduire de l'inédit et de l'imprévisible ». À Uzeste, la créativité mythopoïétique semble également procéder de cette étrange proximité « qui [voudrait] ne détrui[re] le réel que pour y revenir » (2018 : 17). Le Mentir-vrai vient « déranger l'évidence du réel [et] instaure[r] une distance avec l'espace social existant, mais par le surplus de sens qu'il contient, il requalifie et enrichit le monde pour le rendre habitable » (Revault d'Allones, 2018 : 18). Mal-dire la réalité, c'est dire-vrai la possibilité d'y résister et envisager – en acte de paroles – de pouvoir s'en échapper. La mauvaise foi relève du vraisemblable, de l'imaginaire et cherche à « restituer au discours son caractère d'événement » (Foucault, 2001a). Elle entend et préfère s'attarder sur ce qui pourrait avoir (eu) lieu, plutôt que sur la vérité des faits-apparences. Et sans doute peut-on y voir une forme d'« éthique du rapport verbal à l'autre » (Revault d'Allones, 2018 : 98) car le mentir-vrai est une manière de dire vrai sur soi-même (une *véridiction*), de dire concrètement son intranquillité et de faire comprendre que ce qui est dit-menti est une manière de se constituer en sujet moral. En cela, la mythopoïétique est aussi *parrésia*. Elle tâche d'inventer un nouveau rapport à soi. Et la mauvaise foi de n'être pas tant une indécente mystification que la forme discursive d'une vérité risquée de soi qui, par le fait de produire un écart par rapport au réel tel qu'il est pose la question politique de la *vraie vie*, celle qui fait rupture avec le cours ordinaire des choses au profit d'une *vérité à faire*, une *vérité projective*.

L'ébranlement comme principe méthodique de désenclavement des normes asservissantes se veut donc d'une utilité radicale. Mais apporte-t-il pour autant les clés de construction d'un oppositionnel durable, car « l'effacement de la frontière entre le vrai et le faux [peut aussi] entraîné[r] la disparition du monde commun, de l'espace qui permet le partage des expériences » (Revault d'Allones, 2018 : 84) ? En devenant le point le plus constant et assuré du travail critique uzestoïse, la mauvaise foi peut fragiliser jusqu'aux possibilités même d'élaborations d'alternatives vivaces pouvant servir de bases – non immuables – à des possibles certes définis. Parce que précisément définis, ceux-ci sont plus facilement actualisables et peuvent permettre que se nouent une conviction et un espoir plus substantiels quant à la vraisemblance d'un changement social progressiste viable. L'intention déstabilisatrice de la mythologie uzestoïse qui se refuse à produire une livraison objective du réel, afin d'être certaine de ne pas se soumettre subrepticement aux significations et catégories d'un réalisme fonctionnaliste, fragilise finalement autant les possibles qu'elle ne les rend envisageables. Le problème nous semble d'autant plus vivace que cette *mauvaise foi de résistance* entretient, malgré elle, quelque ressemblance avec les penchants falsificateurs du pouvoir. À l'heure où le mensonge idéologique, les contre-vérités fallacieuses et la post-vérité fournissent les principaux éléments de langage des discours d'autorité (et autoritaires) toujours mâtinés de *novlangue*, le mentir-vrai « à la mode uzestoïse » perd inévitablement de sa charge démystificatrice (« *Faut jamais le croire ! B. enjolive quand ça l'arrange, cache quand ça l'arrange aussi. C'est pas mieux que Macron* »).

L'intranquillité causée par la mauvaise foi, potentiellement porteuse d'arrachements d'un réel qui empêche, se vit néanmoins aussi – parfois dans le même temps –, et de plus en plus, comme équivalente au malaise que crée la multiplication des assertions controuvées du personnel politique – avec lequel les mythocrates ne sont pas sans entretenir quelque homologie, s'insérant, eux-aussi, dans des (en)je(ux) de (contre-) pouvoir. Quand la déstabilisation critique des certitudes de *statu quo* en vient à résonner, en réception, avec les diverses manipulations captieuses et autres trucages stratégiques d'État, une certaine forme de confusion<sup>9</sup> est à son comble, mettant en

---

9 Nous écrivons bien, là, « confusion » et non « confusionnisme », bien que ledit confusionnisme ait failli faire son entrée à Uzeste par la voix de Jean-Claude Michéa, invité à deux reprises. Il nous a été demandé d'introduire sa première intervention, gageure que nous avons relevée non sans réticence et dont nous pouvons trouver trace ici : <https://fabiengranjon.eu/critique-de-la-critique-micheenne-uzestival-hivernal-uzeste-25-fevrier-2018/>. Le populisme réactionnaire du philosophe a donc, à un moment, semblé retenir l'attention de Bernard Lubat, moins par adhésion

équivalence, par des affects négatifs communs, des intentions pourtant irréconciliables. À l'ère des *fake news*, du complotisme et du factice généralisé, il nous a semblé utile de souligner la difficulté grandissante que soulève le fait de miser sur la mauvaise foi pour confectionner des discours de lutte crédibles, en référence à des matérialités concrètes, explicitement opposés aux multiples politiques de brouillage des vecteurs traditionnels du pouvoir. Car à miser centralement sur le parafactuel, l'on déplace les arbitrages utiles sur les faits vers des guerres d'interprétation portant pour l'essentiel sur des *régimes de légitimité* qui, à la moindre déstabilisation, se crispent sur l'institué qui les fait exister (notamment la mythocratie évoquée *supra*). Ce en quoi l'on croit ne saurait pourtant recouvrer, sans reste, le *vrai* sauf à faire du projet critique une utopie bien peu concrète et à en faire également un élément de l'« inquiétante spirale des illusions<sup>10</sup> » (Chauvel, 2016 : 13). Uzeste n'échappe pas à cette évidence, mais le mettre en lumière a creusé le différend, lequel a encore trouvé à s'approfondir s'agissant du service pouvant être rendu par les sciences sociales et leurs repères objectivés de véridicité et de réalité.

Sans surprise, eu égard à ce que nous venons d'énoncer, la volonté de prendre ses distances avec un réel qui marquerait toujours trop de son empreinte négative les analyses déictiques qui en sont faites, pousse nombre d'œuvrier.e.s à préférer des formes de réflexion *suggérant*, plutôt que *démontrant* dans une logique probatoire. Dans le sillage de Glissant qui entretient une méfiance notoire pour l'universalité, la rationalité, l'apodictique, les sciences sociales et les espaces sociaux de vérité qui leur sont liés, ses lecteurs/lectrices uzestois.es ont aussi tendance à assigner à ces catégories des projets suspects liés à des structures de pouvoir aux penchants totalitaires. Si la vérité existe, elle relève, à cette aune, de régimes contingents dépendant de rapports de force changeants (Foucault, 2001b) au sein desquels les rôles d'opresseurs et d'oppressés sont étonnamment interchangeables. Aussi, à la rigueur de la démonstration analytique fondée sur des concepts interfacés à des réalités empiriques, Lubat préfère les concepts opaques attirant l'attention sur le fait qu'il pourrait bien y avoir *du* sens davantage que sur la nécessité de dire *le* sens et, mieux encore, les pratiques artistiques : « *L'art est vraiment essentiel à la société. Comme le disait Nietzsche, il nous sauvera de la vérité, c'est-à-dire des certitudes qui sclérosent les pensées, les désirs et les actes, vident la vie de sa créativité. À Uzeste, nous ne sommes pas des messagers, nous n'avons rien à faire passer, mais nous voulons faire en sorte que se passe quelque chose dans la difficulté de la Relation* ». C'est là, répétons-le, une manière de rompre avec « l'attachement rigide à un signifié précis » (Castoriadis, 1975 : 181), c'est-à-dire nécessairement, dans sa forme la plus ordinaire, emprunt d'un sens qui s'avère moins créé que rencontré et dont il est toujours soupçonné qu'il puisse exprimer bien autre chose que ce que l'on aimerait lui faire exactement dire. Et si, *a priori*, nous avons considéré cette nécessité comme une prophylaxie critique utile, elle nous a toutefois posé problème dans la mesure où la perversion du signifiant est une prévention qui entre en résonance avec une forme plus générale de rejet des sciences sociales (Granjon, 2018) auxquelles il est devenu très tendance – y compris dans certaines sphères du milieu académique –, de refuser la capacité de constituer une scène d'ouverture du possible en décalant les perceptions par la critique du présent, en mettant au jour les conditions de possibilité de la domination et de la liberté, mais aussi en initiant par le mouvement même d'une pensée plus éclairée, une certaine forme de liberté (effets de connaissance).

À Uzeste, les objectifs assertoriques de véridicité que nous portions en tant que chercheurs en

---

que par curiosité ; intérêt réaffirmé, un temps, cette fois par défiance et esprit de contradiction, vis-à-vis des réactions négatives suscitées par les deux interventions uzestaises de Michéa, à quelques mois d'intervalle.

10 Louis Chauvel défend notamment l'idée que les processus de déni de la réalité participeraient massivement à la spirale du déclasserment : « L'erreur de lecture systématique sur ce qui est, le refus de produire une juste définition de la situation et l'idée qu'il n'existe pas de réalité en soi sont au centre même des difficultés de notre temps. [...] Ce qui surprend dans ce processus, c'est la capacité générale à se constituer un monde de représentations parallèles sans relation avec des réalités évidentes, ce que la plus approximative lucidité devrait nous avoir révélé depuis longtemps » (Chauvel, 2016 : 14 et 201-202).

sciences sociales ont ainsi pu être perçus (et décriés) comme une insolence susceptible de gripper rites et routines critiques « d'ici d'en bas », et de mettre à mal la croyance en une vérité qui « attend et reçoit tout » de l'individu (Stirner, 1845 – cf. point suivant). Or s'il faut rappeler que les savoirs scientifiques considérés comme voie unique vers « LA vérité objective » est une arrogance scientifique peu défendable, il faut concomitamment faire remarquer qu'il existe aussi une suffisance avérée des *déconstructionnismes* qui confinent parfois au relativisme et qui confondent réalité et représentations de celles-ci. L'objectivité – qui n'est jamais le simple décalque d'un extérieur (une simple factualité) qui se donnerait entièrement à l'intellection par ses apparences – ne saurait, pour autant, n'être que le *compendium* de subjectivités/intériorités s'en saisissant. Le croire ou le promouvoir, c'est faire le jeu de celles et ceux (nombreux.es !) qui tirent bénéfice de l'obsolescence programmée (par le postmodernisme, le poststructuralisme, la *French Theory*, les identitarismes différentialistes, le postmarxisme, l'anarchisme existentiel, le libéralisme autoritaire) de la démarcation entre faits/vérité et fictions/sens, c'est-à-dire du fait que le réel puisse ne pas être saisi pour ce qu'il est véritablement. Le rationalisme critique, qui est l'un des piliers de la sociologie à vivre que nous pratiquons, ne peut donc se contenter et encore moins se confondre de/avec le fictionnalisme critique uzestois. Il ne saurait pas davantage s'y substituer et laisser supposer qu'il lui est préférable. Aussi apparaît-il évident qu'il faille travailler – davantage que nous avons pu le faire – à la synchronisation des « vérités partielles, provisoires, contextualisées et controversables [produites] dans le cadre de procédures réglées d'enquête » (Corcuff, 2019 : § 54) et des vérités (alternatives) produites par les Uzestois.es, depuis un « arbre à cames » (en tête) éthico-politique qui nous aiderait à nous accorder sur la possibilité de stabiliser un *vrai* commun et de partager des *raisons d'agir* assortissant un imaginaire libéré de l'empirie avec une rationalité indexée à celle-ci, des représentations mobilisatrices et des interprétations théorisées. Ne pas prendre en compte la « liberté que nous procure la raison aussi bien que l'émotion, la connaissance autant que le désir, la prose comme la poésie » (Bookchin, 2019 : 100), c'est s'interdire de donner quelque chance à la critique. Dans l'attente de ce labeur qui s'avérerait aussi utile à d'autres que nous, il reste que la lutte symbolique fondée sur la prise de distance avec tout ce qui pourrait ressembler à une évidence ou à une *vérité de fait* est intranquillissante – c'est là son principe même – et que dans sa scrupuleuse systématisme, la mauvaise foi uzestoise peut également desservir le projet « *d'invention d'une ruralité critique* » ou, à tout le moins, lui faire parfois confondre moyens et fins. La recherche intransigeante du déséquilibre individuel l'emporte sur la recherche d'une efficacité politique de portée plus collective et finit par obérer « toute tentative critique qui chercherait encore à orienter le combat politique et social en fonction de notions comme la dignité humaine, la justice ou la vérité » (Garcia, 2015 : 22).

## Du tout à l'ego de l'artiste

Se trouve précisément, là, le dernier des différends – le plus politique sans doute – qui a conduit à notre *dégagement*. La clé de voute de l'édifice critique uzestois tient, avant tout, à la formation de l'individu et des consciences individuelles, considérant que « le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous » et que celui-ci nécessite, pour l'essentiel, de mettre aux commandes la pratique créative. Dans cette perspective, c'est l'art – plus précisément, les arts improvisatoires<sup>11</sup> – qui permet d'ouvrir à des processus d'*individuation* et de donner de la force aux sujets s'émancipant pour lutter contre « le retour identique du même », le probable de la cadence,

---

11 Nous ne pouvons, pas, dans le cadre de cet article, développer plus avant la place essentielle de l'improvisation dans la critique uzestoise. Aussi renvoyons-nous à (Granjon, 2017 ; 2020). Soulignons, néanmoins, qu'à Uzeste, l'improvisation est bien une manière de *se* jouer, un art de la fragilité et de la mise en danger car « l'expérience d'improviser amène à vivre une permanente oscillation entre des opposés et [...] il n'y a de cohérence que dans la dépense de l'acte lui-même et de sa réception » (Quan Ninh, 2010 : 7). Le pari de l'art passe par l'expérience de ce *tremblement de soi* qui est envisagé comme un ressort essentiel aux soulèvements intérieurs, à l'ouverture de possibles et à une « *conscience au soi doutant de soi. [Car] quand on improvise, on est sûr qu'on n'est pas sûr* ».

la domination et l'oppression. Pour Lubat et ses acolytes, l'art est donc ce par quoi il faut passer pour développer « la richesse du moi, dans toute la profondeur et la complexité de son affectivité, mais aussi dans toute la liberté de son imaginaire » (Löwy, Sayre, 1997 : 40). L'art se voit ainsi affecté d'un coefficient d'intérêt élevé, car pensé comme *la* (res)source émancipatrice principale qui valorise le sujet individuel et à partir de laquelle peuvent s'envisager les reconfigurations d'un rapport à soi (aux autres et au monde) permettant de se départir des attachements morbides, des réifications, des assignations, et d'ouvrir des espaces locaux et momentanés d'autonomie.

Aussi, s'agit-il de « *se considérer avec passion comme un problème et non comme une solution* », de travailler à la production de « nouveautés de soi » et de surgissements poïétiques dont il est estimé qu'ils ont « autant de chances que les pensées politiques » (Glissant, 2010 : 81). La geste critique uzestoise vise donc à fournir les ingrédients de base à des *révoltes intimes* et table sur le fait que « le projet de l'existence individuelle suit généralement le cours de la recherche d'une existence collective » (Glissant, Leupin, 2008 : 37). La dialectique individu-collectif est envisagée depuis la formule des *Carnets* d'Albert Camus, « Nous sommes une solitude solidaire » : « Solitaire : il y a préservation de l'individuel en tant que ressource, et solidaire : il y a recherche du continuum collectif dans le temps, en tant que poétique. [...] Pour un poète, se dessinent à la fois une politique du maintien de son individualité et une poétique de la recherche de sa communauté » (Glissant, Leupin, 2008 : 38). Mais placer l'individu du côté du politique et le collectif du côté de l'art n'aurait-il pas pour danger, d'une part, de valoriser un fractionnisme narcissique, et, d'autre part, de minorer la nécessité du rassemblement des luttes dans une communauté politique à construire, laquelle n'aurait rien de commun avec les replis identitaires différentialistes ? En l'espèce, il nous a semblé que le *principium* critique uzestois tend à se rapprocher d'une certaine forme de *conjuración des ego* (Vidal, 2019) valorisant le sujet, l'identité, la personnalité, le *souci* et les *techniques de soi*, en dehors même d'objectifs collectifs, oubliant que « la plus pauvre des individualités libres » (Bakounine, 1978 : 337) ne saurait être envisagée en dehors même des dynamiques sociales qui lui ont permis d'émerger.

La question de la manière dont les changements dans l'ordre intérieur des corps (des artistes et auditeurs) viennent heurter l'ordre extérieur des choses reste pourtant largement ouverte. Lubat suggère que le plus important est « *de se mettre en chemin* », mais sans avoir à viser un point d'arrivée particulier et donc, par conséquent, sans avoir à organiser la stratégie pour atteindre cet objectif. Le seul type de « stratégie » semblant recevable relève d'une conception discursive et fictionnelle qui permet un possibilisme sans borne. Cette ouverture maximale à l'imprévu a toutefois pour faiblesse de ne pas prendre très au sérieux la dialectique de l'événement et de l'histoire, laquelle ne saurait être seulement rabattue sur un intérêt pour « changer sa vie sans changer le monde » (Bookchin, 2019), ainsi que sur des formes de résistance de portée locale qu'il s'agirait d'articuler *ex post* afin de « changer le monde sans prendre le pouvoir » (Holloway, 2008). À trop insister sur la construction d'une sensibilité engagée – un imaginaire non résigné –, n'en vient-on pas à perdre de vue les aspects les plus collectifs de la lutte, en dehors même des tâches collectives assurant les conditions de possibilité de cet art critique ?

L'option de l'agrégation d'individus-sujets mis en lien par l'entremise d'une *Relation* dépourvue de morale<sup>12</sup> et qui aurait pour objet de créer « des poétiques et [d']engendrer des magnétismes entre les différents » (Glissant, 2009 : 73) nous semble très en-deçà des nécessités portées par l'objectif d'émancipation si l'on ne rapporte pas seulement cette dernière à un personnalisme se résumant à une autonomie individuelle ; tout comme l'option qui consiste à noyer les engagements collectivistes en faveur de la liberté sociale (Bookchin, 2019) dans les eaux troubles de « chaînes d'équivalences » (Laclau, Mouffe, 2009), de subjectivités proliférantes, d'identités sociales

---

12 Pour Glissant, la Relation « n'a pas de morale. Ce sont des phénomènes de mélange, de métissage avec production de résultats inattendus, qui existent dans l'histoire des humanités » (2010 : 79-80).

instables, négociables, traversées de signifiants flottants, ne nous semble être guère plus convaincante. Si l'on part du principe que l'intervention politique est d'ordre discursif et sert à relier, depuis l'extérieur, « une multiplicité de conflits et d'actants juxtaposés, il n'y a [nécessairement] plus d'alternative d'ensemble à l'ordre social réellement existant » (Bensaïd, 2008 : 63). La résistance se résume à une rhétorique, elle perd alors de sa charge agonistique et voit son caractère de classe, ou plus simplement collectif, être réduit à des réactions *egodéterminées*, (inter)individuelles et instrumentées qui n'échappent pratiquement jamais au narcissisme des petites et moyennes différences : le moléculaire, le détournement, les logiques affinitaires et la tactique personnelle, *versus* le molaire, l'organisation, la confrontation et la stratégie collective. La lutte contre le pouvoir qui assujettit devient, dès lors, l'affaire de singularités individuelles plus ou moins soustraites des rapports de force, de micro-résistances et de subjectivités alternatives, plutôt que de sujets socialement solidaires, politiquement mobilisés par un projet collectif de réponse à l'ordre social. Le risque est alors grand de voir émerger de nouvelles mythologies spontanéistes mettant en récit des résistances bricoleuses partant à l'assaut des remparts flous de pouvoirs diffus. Et la critique poïétique uzestoise de ne pas y échapper complètement en (sur)valorisant l'improvisation, l'éphémère, le tangent, l'intranquillité et décrivant l'organisation, les programmes, la répétition, la stratégie, etc.

Force est de constater que le poïétique uzestoise relève d'une « logique émancipatrice de la mise en capacité » et non d'une « logique de la captation collective » (Rancière, 2008 : 54). Elle ne s'occupe pas de déterminer les orientations générales à prendre, ni les moyens à utiliser pour suivre ces directions possibles. Elle se situe en amont de la nécessité stratégique, pour épouser la nécessité essentiellement tactique de l'art, qui vise d'abord à produire des alternatives sensibles et à rendre sensibles les alternatives. Pourtant, le rôle de la stratégie est notamment de rendre possible le maintien de la relation dialectique entre la construction critique de soi et l'émergence de nouvelles formes collectives de résistance. Le politique comme « art stratégique » ne peut se résumer à une simple planification. Il est préparation du théâtre des luttes, construction d'une volonté et de capacités collectives, ainsi qu'intensification du présent par repérage de possibles. Cette démarche ne présage en rien d'une forme organisationnelle. Elle rappelle néanmoins l'importance de la constitution d'un *intellectuel collectif* (Togliatti) qui « invente en permanence sa fonction et ses objectifs au feu de la pratique » (Bensaïd, 2016 : 66), mais ne saurait se résumer à la formation des sujets par l'élévation de la conscience et la culture des imaginaires personnels, les micro-résistances quotidiennes et les détournements spontanés du pouvoir en ses marges. On peut faire, à l'instar du projet lubatien, l'hypothèse que ce qui est expérimenté par l'art puisse servir de modèle ou de ferments à d'autres processus de libération/singularisation, mais il s'agit là d'un pari dont le dénouement positif semble ne pouvoir se passer d'un *politique* qui, lui, ne peut se contenter d'être celui de la mise « *sCène* » de la représentation de la liberté et de la « résurrection de soi ». La réussite d'un tel projet suppose la formation locale d'un bloc contre-hégémonique, animé par une relation organique, composé de sentiments partagés, nourri de passions conjointes et d'analyses communes.

À Uzeste comme en beaucoup de lieux de résistance vivants, le point d'achoppement politique reste évidemment celui des conditions de possibilité de l'*agir commun*, car « il n'y a d'obligation qu'entre ceux qui participent à une même activité ou à une même tâche [et qu']il exclut par conséquent que l'obligation trouve son fondement dans une appartenance qui serait donnée indépendamment de l'activité » (Dardot, Laval, 2014 : 23). Les processus d'individuation critique ne nous semblent guère pouvoir s'actualiser concrètement qu'articulés à la question « *qu'avons-nous à faire ensemble ?* » (Tassin). Dans cette perspective, l'*action commune* joue un rôle central dans l'exploration d'un soi politique, car c'est aussi dans l'action menée avec d'autres, et contre d'autres, que se révèle, à lui-même comme aux autres, le *sujet politique*, de même que « l'individu pleinement développé [ne peut être que] la perfection accomplie d'une société pleinement

développée » (Horkheimer, 1974 : 144) Contrairement à Lubat & Cie, nous ne voyons ni dans l'art, ni dans l'individu intranquille, les préalables d'un *commun politique* ; pas davantage que la réciproque d'ailleurs. Il nous semble en effet vain de devoir établir, en ce domaine, des préséances. Néanmoins, nous voudrions insister sur le fait que le commun politique permet aussi de faire émerger des modes de subjectivation et des agirs qui donnent la possibilité de défaire les identités préalables (aussi bien celles portées par la société telle qu'elle va, que celles de la mythocratie) pour inventer des configurations protéiformes du *peuple* (Tassin, 2013). Il serait, en quelque sorte, ce par quoi il faut passer pour créer ce qu'on pourrait appeler – en référence à François Jullien (2016) – des *ressources politiques*, c'est-à-dire des capacités concertées à agir et à devenir en toute autonomie, laissant se créer de nouveaux *écarts* et de l'*entre* ouvert susceptibles de relancer à nouveaux frais du commun, cercle vertueux qui, précisément, ne peut faire l'économie d'une vision stratégique et d'organes pratiques assurant sa mise en œuvre (Garo, 2019 : 113), fussent-ils attachés à une localité.

Le refus uzestois de considérer la séquence des élections municipales comme un temps important pour la constitution d'un tel commun politique nous semble, par exemple, typique d'un rejet excessif des institutions, des structures de gouvernance et des espaces publics qui ne seraient pas directement indexés à la pratique artistique. Les *splendides isolements* préservent peut-être certaines formes de pureté critique, magnifient les marges (élitaires), mais ne contribuent en rien à rendre concrètes des situations améliorées profitables au plus grand nombre. Aussi, nous est-il même arrivé de penser – et d'affirmer – que certaines défaites électorales, ainsi que l'arrivée aux affaires communales d'adversaires connus de la critique lubatienne furent peut-être sciemment facilitées, permettant, par là, de maintenir une forme de distinction critique minoritaire pouvant continuer à jouer (et à jouir) publiquement de sa défiance, de son indépendance et à déployer des potentiels de développement ne profitant pourtant qu'à quelques un.e.s. La volonté, à Uzeste, d'instaurer un communalisme dans une visée transformatrice et progressiste existe, mais elle se heurte à une radicalité oppositionnelle qui la fustige en tant qu'expression d'une dérive bureaucratique qui, cherchant à aller à la conquête du pouvoir politique, serait susceptible d'affaiblir (comment ? Pour quelles raisons ?) la supposée précellence du poïétique sur toute autre forme de politique critique. De là à estimer qu'une élite autoproclamée ayant passé son brevet en mythocratie et en personnalisme cherche à s'attribuer quelque prérogative s'agissant de décider autoritairement des horizons d'attente et de la nature des actions à mener, il n'y a qu'un pas que nous avons allègrement franchi, non sans nous attirer les foudres de celles et ceux qui se sont, à raison, sentis directement visé.e.s.

\*

Le bilan apparaît sans doute lourd de conflits et de contradictions. Toutefois, nous ne voudrions pas terminer cet effort réflexif sur une impression seulement négative<sup>13</sup>. Malgré les difficultés dont nous venons de partiellement rendre compte (il en est d'autres, et non des moindres, consignées dans Granjon, Denouël, 2019), Uzeste reste, pour nous, un terrain épistémopolitique de première importance. Concernant les suites les plus immédiates que nous comptons donner à

---

13 Dans un échange avec le comité de rédaction d'*Agencements* (que nous remercions chaleureusement), il nous a été suggéré que le présent article pouvait apparaître comme un tir nourri contre Bernard Lubat et ses ouvriers, mâtiné de « rancœur » et d'« animosité » et donnant l'impression d'une « revanche » répondant à « une blessure vive [...] qui ne se dit pas ». Il n'en est rien. Les différends au fondement de notre *dégagement* sont le fruit de désaccords quant à des orientations politiques (fins) et à leurs traductions pratiques (moyens). Au regard de la « sociologie à vivre » que nous revendiquons, l'objectivation de ces différends ne passe évidemment pas seulement par une *distançiation*. Elle se mêle immanquablement à des formes de *subjectivation* qui mobilisent une émotivité. La dialectique *distançiation-subjectivation* confère *ipso facto* une couleur conflictuelle aux situations que nous avons décrites dans la mesure où l'engagement qui lui est consubstantiel interdit l'indifférence, la « neutralité » et la tranquillité. Pour autant, cet article n'a en rien été rédigé dans une perspective de vendetta symbolique.

notre collabor’action, il nous a semblé opportun de renverser nos intérêts de connaissance initiaux pour les modes de subjectivation critique. Dorénavant, nous souhaiterions monter un programme de recherche sur les revers de l’individuation critique telle qu’elle est promue et pratiquée d’« ici d’en bas ». Nos quatre années d’enquête nous ont permis d’objectiver certains des évidents succès de la geste critique uzestoise, mais elles nous ont également révélé ses faillites, ses faiblesses, ses incapacités. Une partie non négligeable de la population uzestoise ne s’est, *de facto*, jamais sentie *concernée* et encore moins *engagée* par les propositions de Bernard Lubat et de ses œuvrier.e.s, non qu’elle soit opposée frontalement aux perspectives de leur *front culturel de résistance populaire* (quoique), mais plus sûrement, elle y est insensible, malgré, parfois, une acculturation précoce (dès l’enfance pour certain.e.s) à ces dernières. Entretien un rapport mitigé aux incitations de l’intellectuel collectif poïélitique lubatien, les « déçu.e.s d’Uzeste » nous semblent constituer un « public » digne d’attention en ce qu’il se tient à bonne distance d’une culture de résistance qu’il a, parfois défendue avant de la dénoncer, notamment comme l’instance d’un (contre-)pouvoir trop « *peu attentif aux autres* » et « *à ceux à qui l’art ne parle pas forcément* ». Or comme le rappelle Nicolas-Le Strat, le *commun* est lié au fait de « porter attention et considération (un travail du *care*) à ce que nous partageons à plusieurs, en s’efforçant de *capaciter* ces réalités communes, au sens de les amplifier, les cultiver et les rendre, de la sorte, d’autant plus humaines et créatives (un travail d’*empowerment*) » (2016 : 191).

Il ne s’agit pas, là, de prendre à revers la geste critique uzestoise, mais bien de continuer à la prendre au sérieux. Autrement dit, il s’agit de nous *réengager* en nous protégeant mieux des risques encourus à se plonger dans le désordre d’un *faire-ensemble* qui ne peut s’appréhender que chemin faisant. Sans doute est-ce nécessairement une révision à la baisse de nos ambitions liminaires consistant à devoir s’en mêler (s’emmêler) et à prendre assez directement part à l’espace public oppositionnel uzestoise. Se laisser affecter a été au fondement de notre pratique de recherche, considérant qu’il s’agissait d’une des dispositions essentielles à l’exercice d’une critique non dogmatique, ouverte aux situations, utile au maintien d’une *sinnation* entre sensibilités, imaginaires, intuitions, et analyses. Sans revenir sur cette belle idée d’avoir à mettre « en gage sa subjectivité – [...] réactions [et] émotions [étant] parties constitutives du matériau avec lequel [le sociologue] œuvre » (Herrerros, 2009 : 86), il nous semble aujourd’hui utile de procéder sous les auspices d’un *engagement* plus distancié qui, sans renoncer à *prendre part*, souhaiterait *prendre parti(e)* un peu différemment au mouvement instituant uzestoise, depuis une place nous maintenant dans son orbe, mais plus en marge.

En créant cet *intervalle*, nous faisons le pari (mélancolique) que, devenant moins encombrants, nous y gagnerons davantage d’écoute, mais également la possibilité renouvelée d’une relation permettant de rouvrir la question centrale d’une politique de l’appropriation des connaissances sociologiques dont nous restons persuadés qu’elles ont un rôle – modeste, mais réel – à jouer dans les processus d’émancipation, à Uzeste comme ailleurs. Aussi nous faut-il prendre acte du fait que la condition ethnographique produit « des théories, des concepts et des faits qui déstabilisent le monde que nous tentons de comprendre » (Burawoy, 2003 : 425) et que ce monde ébranlé réagit, plus ou moins vivement, conteste, s’oppose, dénigre, blâme, etc. Cela nécessite donc, de la part du *social scientist*, un certain sang-froid, des accommodements, des transactions visant à adapter sa distance aux choses, aux faits et aux individus afin d’éviter, autant que faire se peut, « de dominer et d’être dominé ». Il s’agit, par là, d’éviter que ne dure trop longtemps cette « lutte subreptice entre l’étranger envahisseur et l’autochtone résistant » et « d’échapper [un temps] aux divergences premières entre intellectuels, organiques ou pas, et aux intérêts de leur communauté officielle » (Burawoy, 2003 : 448 et 449).

## Bibliographie

- Bakounine (Mikhaïl), *Œuvres complètes. Tome 6*, Paris, Champ libre, 1978.
- Bensaïd (Daniel), « La politique comme art stratégique », *Inprecor*, n° 629/630, 2016, pp. 63-66.
- Bensaïd (Daniel), *Penser agir*, Paris, Lignes, 2008.
- Bookchin (Murray), *Changer sa vie sans changer le monde. L'anarchisme contemporain entre émancipation individuelle et révolution sociale*, Marseille, Agone, 2019.
- Bourdieu (Pierre), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 2014.
- Bourdieu (Pierre), « Questions de politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 16, 1977, pp. 55-89.
- Burawoy (Michael), « L'étude cas élargie. Une approche réflexive, historique et comparée de l'enquête de terrain », in Cefaï (Daniel) dir., *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2003, pp. 425-464.
- Castoriadis (Cornelius), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- Chauvel (Louis), *La spirale du déclassé. Essai sur la société des illusions*, Paris, Seuil, 2016.
- Citton (Yves), *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche*, Paris, Éditions Amsterdam, 2010.
- Corcuff (Philippe), « De la *rebellitude* ultra-conservatrice et ce qu'elle fait aux sciences sociales critiques », *SociologieS*, 2019, <http://journals.openedition.org/sociologies/10462>.
- Dardot (Pierre), Laval (Christian), *Commun. Essai sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Découverte, 2014.
- Deluermoz (Quentin), Singaravélou (Pierre), *Pour une histoire des possibles*, Paris, Seuil, 2016.
- Denouël (Julie), Granjon (Fabien) dir., *Uzeste. Politiques d'UZ – tome 2. Critique en étendue*, Rennes, Éditions du commun, 2019.
- Denouël (Julie), Granjon (Fabien) dir., *Politiques d'UZ : vivacités critiques du réel*, Rennes, Éditions du commun, 2018.
- Foucault (Michel), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001a.
- Foucault (Michel), *Dits et écrits II*, Paris, 2001b.
- Garcia (Renaud), *Le désert de la critique. Déconstruction et politique*, Paris, L'Échappée, 2015.
- Garo (Isabelle), *Communisme et stratégie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019.
- Glissant (Édouard), *L'imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009)*, Paris, Gallimard, 2010.
- Glissant (Édouard), *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue*, Paris, Gallimard, 2009.
- Glissant (Édouard), Leupin (Alexandre), *Les entretiens de Baton Rouge*, Paris, Gallimard, 2008.
- Goldmann (Lucien), *La création culturelle dans la société moderne. Pour une sociologie de la totalité*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971.
- Granjon (Fabien), « La pratique de l'improvisation comme technique de soi », *Actuels-Le sujet dans La cité*, n° 9, 2020, à paraître.
- Granjon (Fabien), « Création culturelle et conscience possible. Penser les publics avec Lucien Goldmann », *Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*, 2019, <http://publicationnaire.humanum.fr/notice/goldmann-lucien/>.

- Granjon (Fabien), « La critique : entre “danger sociologique” et “quiétude négativiste” », *Variations*, n° 21, 2018, <https://journals.openedition.org/variations/917>.
- Granjon (Fabien), « Improvisation et *Parrésia*. Des pratiques politiques de soi », *Critical Studies in Improvisation*, vol. 12, n° 1, 2017, <https://www.criticalimprov.com/index.php/csici/article/view/3983/4167>.
- Granjon (Fabien), *Les UZ-topies de Bernard Lubat (Dialogiques)*, Paris, Outre Mesure, 2016.
- Granjon (Fabien), Denouël (Julie), « Introduction. Les sciences sociales à l'épreuve d'Uzeste : retour sur un engagement », in Denouël (Julie), Granjon (Fabien) dir., *Uzeste. Politiques d'UZ – tome 2. Critique en étendue*, Rennes, Éditions du commun, 2019, pp. 21-73.
- Herreros (Gilles), *Pour une sociologie d'intervention*, Toulouse, Érès, 2009.
- Horkheimer (Max), *Éclipse de la raison – Raison et conservation de soi*, Paris, Payot, 1974.
- Holloway (John), *Changer le monde sans prendre le pouvoir. Le sens de la révolution aujourd'hui*, Paris/Montréal, Syllepse/LUX, 2008.
- Jullien (François), *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Paris, L'Herne, 2016.
- Korsch (Karl), *Marxisme et philosophie*, Paris, Allia, 2012.
- Laclau (Ernesto), Mouffe (Chantal), *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009.
- Löwy (Michael), Sayre (Robert), *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.
- Lukács (Georg), *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960.
- Nicolas-Le Strat (Pascal), *Le travail du commun*, Rennes, Éditions du commun, 2016.
- Quan Ninh (Lê), *Improviser librement. Abécédaire d'une expérience*, Lyon, Môméludies/CFMI de Lyon, 2010.
- Rancière (Jacques), *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008.
- Revault d'Allones (Myriam), *La faiblesse du vrai. Ce que la post-vérité fait à notre monde-commun*, Paris, Seuil, 2018.
- Sorel (Georges), *Réflexions sur la violence*, Paris, Pages libres, 1990.
- Stirner (Max), *L'Unique et sa propriété*, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi, UQAC, [http://classiques.uqac.ca/classiques/stirner\\_max/unique\\_propriete/Stirner\\_unique\\_propriete.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/stirner_max/unique_propriete/Stirner_unique_propriete.pdf).
- Tassin (Étienne), « Au-delà du peuple ? Pluralité et cosmopolitique », *Tumultes*, n° 40, 2013, pp. 221-238.
- Vidal (Aude), *La conjuration des ego. Féminismes et individualisme*, Paris, Syllepse, 2019.