04 2008

Les multiples visages du « civis »

La citoyenneté est-elle traduisible ?

Stefan Nowotny

Traduit par Pierre Rusch

I.

Le linguiste français Émile Benveniste publia en 1970 un article intitulé « Deux modèles linguistiques de la cité[1] ». Il y discute la signification du mot français « cité », assez difficile à traduire en anglais
ou en allemand, puisqu'il semble osciller entre « *city* »/« *Stadt* » d'une part et « *citizenry* »/« *BürgerInnenschaft* » (au sens d'une communauté politique existante) d'autre part. On remarque d'emblée que l'usage français préfère le mot « ville » pour désigner l'entité concrète, tandis que « cité », dans la mesure où le terme s'applique à des réalités empiriques, peut désigner, depuis la fin du Moyen Âge, les centres historiques des villes, mais se rapporte de plus en plus, depuis le milieu du XIXème siècle, aux « cités de banlieue » peuplées d'ouvriers et souvent, dans la France actuelle, d'immigrés et de leurs descendants. Dans son sens explicitement

politique, le terme renvoie à cet espace que la philosophie politique thématise le plus souvent en référence à la *polis* grecque.

Linguistiquement, pourtant, « cité » semble d'abord renvoyer au latin *civitas*, nom abstrait dérivé de *civis* par adjonction du suffixe -*tas*. Pour comprendre *civitas* – puis « cité » – , il devrait donc suffire de comprendre le sens exact de *civis*, que l'on traduit habituellement par « citoyen », en anglais « *citizen* », en allemand « *Bürger* ». Mais c'est précisément là que l'affaire se complique. Comme dit Benveniste : « La traduction de *civis* par 'citoyen' est une erreur de fait, un de ces anachronismes conceptuels que l'usage fixe, dont on finit par n'avoir plus conscience, et qui bloquent l'interprétation de tout un ensemble de rapports[2]. »

Quel inconvénient y a-t-il à traduire *civis* par « citoyen » (*citizen, Bürger*) ? Et quel « ensemble de rapports » se trouve masqué par cette traduction ? Il faut d'abord voir qu'elle contient une erreur logique flagrante : le mot « citoyen » implique, comme l'expose Benveniste, la « référence à une cité », ou à son supposé équivalent latin *civitas*. Il suggère ainsi que la *civitas* forme une entité réelle ou symbolique donnée d'avance, relativement à laquelle il est possible de comprendre le *civis* comme *civis*. C'est manifestement prendre les choses à l'envers, puisque, contrairement à ce qui se passe en français, « en latin *civis* est le terme primaire et *civitas* le dérivé[3] ». Il faudrait donc plutôt se demander : comment concevoir un *civis* sans présupposer une référence à une entité ou à une institution politique quelconque – donc sans présupposer une référence qui induirait un parallèle incompatible avec les données linguistiques entre le dérivé abstrait *civitas* (ou son articulation à la racine *civis*) et la relation « cité »/« citoyen » ?

Il y a là plus qu'un simple paradoxe logique. Le problème renvoie à une signification historique largement occultée du mot *civis*, ou du

moins à un sens qui n'apparaît qu'en deuxième ou troisième position dans les dictionnaires. Benveniste souligne pourtant qu'il apporte une indication décisive quant à la signification première du mot : en latin le mot *civis* est souvent associé à un adjectif possessif, par exemple dans des tournures comme *civis meus* ou *cives nostri*. Il nous faut une fois de plus remettre fondamentalement en question la traduction habituelle de *civis* par « citoyen ». Que signifierait en effet la formule « mon citoyen », prononcée par un personne quelconque ? « La construction avec le possessif, conclut Benveniste, dévoile en fait le vrai sens de *civis*, qui est un terme de valeur réciproque et non une désignation objective : est *civis* pour moi celui dont je suis le *civis*[4]. »

Il n'est pas facile de trouver dans les langues européennes modernes une expression « équivalente » pour cette signification. Selon Benveniste, la meilleure approximation en français serait le terme « concitoyen » *(co-citizen, Mitbürger),* qu'il faudrait toutefois comprendre au sens strict d'une relation réciproque, et non au sens d'une référence ou d'une appartenance commune à une *civitas* pré-existante. Il est donc essentiel dans une telle traduction de mettre l'accent sur le préfixe « con- », (*co-*, *Mit-*), qui seul permet de reconstruire les horizons de sens de l'élément « -citoyen », (*-citizen*, *-Bürger*), comme un simple vecteur dépourvu de toute signification assignable indépendamment de la relation indiquée par son préfixe. En outre, ce n'est pas l'aspect le moins important de l'exposé de Benveniste que de déplacer également la signification de catégories auxquelles on attribue généralement la fonction d' « identifier » le *civis* : « On est le *civis* d'un autre *civis* avant d'être le *civis* d'une certaine ville. Dans *civis Romanus*, l'adjectif n'ajoute qu'une indication localisante, non une définition de statut[5]. »

Nous pouvons maintenant préciser en quoi consiste – par-delà les simples rapports de dérivation linguistique – l' « ensemble de relations » que masque la traduction de *civis* par « citoyen » ou « Bürger ». Il ne s'agit de rien d'autre que des relations entre *cives*, donc des relations qui constituent un *civis* en tant que *civis* ou, plus exactement, étant donné que le caractère de réciprocité de cette relation interdit de se représenter un *civis* isolé : qui constituent les *cives* en tant que *cives*. Si l'on peut comprendre sur cet arrière-plan le nom abstrait *civitas* comme l'ensemble des *cives*, il faut en toute rigueur éviter d'employer mot « ensemble » dans un sens qui pourrait suggérer une totalité identique à elle-même : on doit au contraire partir d'une *pluralité* irréductible de « concitoyens », d'une pluralité qui du reste ne serait pas déterminée par le simple nombre des *cives*, mais par les relations réciproques que ceux-ci entretiennent entre eux. Il faudrait reconsidérer dans le même sens l'adjectif *civilis*, pour y voir un terme strictement relationnel qui se rapporte, selon les termes de Benveniste, à « ce qui a lieu entre *cives*[6] ». Le modèle linguistique des mots latins *civis*/*civitas*/*civilis*, pourrait ainsi être compris comme un modèle susceptible de provoquer un vaste réexamen des questions relatives à la citoyenneté (dans le champ de tension entre le sens juridique du terme et la désignation d'une pluralité irréductible de concitoyens), à la « cité » comme espace politique ou à ce qu'on a coutume d'appeler la « société civile » : un modèle qui ne procède pas d'un espace politique déjà institutionnalisé, mais d'une indépassable relationalité.

Il ne faut cependant pas perdre de vue que ce modèle latin ne représente dans le contexte européen qu'un seul des deux modèles linguistiques classiques applicables aux questions soulevées. Il s'oppose au modèle grec, qui part du terme primaire de *pólis*, d'où sont dérivés *polítes* (citoyen) et l'adjectif *politikós*. Contrairement au

civis, le *polítes* se présente donc comme « celui qui participe à la *pólis* », celui « qui assume les devoirs et les droits de sa condition[7] ». Dans les langues européennes modernes, conformément à ce modèle grec, « citoyen » est dérivé de « cité », *citizen* de *city* et *(Staats-)Bürger* de *Burg*.

La double référence de l'allemand au *Burg* et au *Staat* peut d'ailleurs être interprétée non seulement comme un remarquable amalgame de coordonnées modernes et prémodernes, permettant par exemple de distinguer le « citoyen » comme entité juridico-politique (et membre d'un État particulier) du « bourgeois » comme figure sociale (et membre d'une classe particulière) : *Burg* serait aussi l'une des traductions possibles du mot grec *pólis* qui à l'origine, avant même qu'il ne donne son nom à la « politique », signifiait selon Benveniste « forteresse » ou « citadelle ». « Il s'agit donc d'un vieux terme indo-européen, qui a pris en grec — et seulement en grec — le sens de 'ville', 'cité', puis État[8]. » Quoi qu'il en soit des aspects de cette ancienne signification de *pólis* qui ont pu se conserver dans les formes linguistiques modernes : la querelle sur la « forteresse Europe » peut sans aucun doute être comprise comme l'un des exemples les plus récents de sa résurgence *discursive*.

II.

En mars 1997, le philosophe français Etienne Balibar lut un bref texte à l'occasion d'une réunion de solidarité avec les « sans-papiers de Saint-Bernard ». Il s'agissait d'un groupe d'immigrés en situation irrégulière qui avaient entamé en 1996 une grève de la faim dans l'église Saint-Bernard à Paris, pour exiger leur régularisation. Au mois d'août de la même année, ils avaient été délogés de l'église et plus tard contraints, pour la plupart, de quitter le pays. Le texte de

Balibar s'intitulait : « Ce que nous devons aux 'sans-papiers' », et s'ouvrait sur cette déclaration : « Nous, citoyens français de tous sexes, origines, professions, sommes grandement redevables aux 'sans-papiers' qui, refusant la 'clandestinité' qu'on leur assignait, ont posé avec force la question du droit de séjour[9]. »

Qu'est-ce donc que « nous[10] » devons aux sans-papiers ? Balibar parle d'une « triple démonstration », dont le premier volet est que les sans-papiers de Saint-Bernard ont « forcé les barrières de la communication, [en se faisant] voir et entendre pour ce qu'ils sont : non des fantasmes de délinquance et d'invasion, mais des travailleurs, des familles à la fois d'ici et d'ailleurs, avec leurs particularismes et l'universalité de leur condition de prolétaires modernes[11]. » Bref : il s'agit dans cette première démonstration d'accéder à la visibilité, de revendiquer le droit à la parole, de dénoncer les stéréotypes répandus par les médias et les discours dominants sur l'immigration. Cette lutte pour la visibilité et le droit à la parole touche à quelques thèmes centraux de la vie démocratique. « Ainsi, dit Balibar, nous comprenons mieux ce qu'est une démocratie : une institution du débat collectif, mais dont les conditions ne sont jamais données d'en haut. Toujours il faut que les intéressés conquièrent le droit à la parole, la visibilité, la crédibilité, courant le risque de la répression[12]. » Même si elle est habituellement comprise comme une forme d'État ou de gouvernement, la démocratie ne peut donc être purement et simplement identifiée à la réalité de tel ou tel État : elle requiert des pratiques constituantes venues d' « en bas ».

La deuxième démonstration dont nous sommes redevables aux sans-papiers, selon Balibar, a dévoilé les mécanismes du racisme institutionnel, ainsi que les pratiques politiques sur lesquelles celui-ci s'appuie, c'est-à-dire tous les programmes « réalistes » qui soulignent les nécessités liées au contrôle des flux migratoires ou à

l'intégration des immigrants légaux, tous les discours qui invoquent les dangers de l'insécurité, de la pauvreté de masse et des conflits identitaires, toutes les interactions entre législations restrictives et idéologies discriminantes, tous les compromis et toutes les alliances tacites avec les forces politiques néofascistes, ainsi que toutes les pratiques politico-économiques d'exploitation de la main-d'œuvre immigrée – en un mot tout ce qui a effectivement contribué à la *production* de ce « régime d'illégalité » qui détermine la situation des sans-papiers et leur refuse le moindre droit civique. Face à ces racismes politiques et institutionnels, la lutte des sans-papiers pour la visibilité et le droit à la parole se révèle un acte de résistance immédiate, qu'on pourrait comprendre comme une sorte de politique de vérité, basée sur les expériences, les intérêts et les formes d'organisation de ceux qui sont assujettis à un tel régime d'illégalité ; une politique dont la fonction, selon Balibar, est de « rétablir la vérité sur l'histoire et la condition des hommes, en offrant leurs intérêts à la médiation et à la négociation[13] »

Enfin, la troisième démonstration évoquée par Balibar est que les sans-papiers de Saint-Bernard (ainsi que d'autres groupes de sans-papiers) « ont recréé parmi nous de la citoyenneté, en tant qu'elle n'est pas une institution ou un statut, mais une pratique collective[14]. » À ce point, sinon déjà auparavant, nous nous trouvons clairement renvoyés au modèle linguistique latin *civis*/*civitas*, tel que je l'ai présenté plus haut : où il apparaît, comme dit Balibar, « qu'il n'est pas nécessaire d'être un national pour contribuer de façon responsable à la vie de la 'cité' », là précisément se profile un mode de « recréation » de la citoyenneté, fondé non pas sur l'appartenance à un organisme politique quelconque, comme par exemple un État, mais sur des pratiques collectives qui remettent en question l'idée même de « citoyenneté » (politique), en générant des liens sociaux en deçà de toute institution. Il ne fait

aucun doute pour Balibar qu'une telle recréation de la citoyenneté ne concerne pas seulement les intérêts immédiats et les pratiques des sans-papiers – ou plutôt que ces pratiques et ces intérêts sont étroitement liés à une question plus générale de notre époque : « [Les sans-papiers] ont ainsi contribué à donner à l'activité politique cette dimension transnationale dont nous avons tant besoin pour ouvrir des perspectives de transformation sociale et de civilité dans l'ère de la mondialisation[15]. »

III.

Pourquoi ai-je choisi de rapprocher ainsi ces deux petits textes ? Certainement pas, comme pourrait le suggérer la rhétorique de Benveniste, pour mettre à jour quelque origine cachée du mot *civis*, sur la base duquel il serait possible de cerner le sens « véritable » de la citoyenneté, que l'on pourrait ensuite « appliquer » sans ambages aux conflits sociaux et aux luttes politiques du moment. Ce qui frappe, dans le texte de Benveniste, c'est au contraire qu'un auteur dont l'œuvre est portée par l'effort pour reconstruire étymologiquement des significations « vraies » et « originelles », se trouve contraint de discuter *deux* modèles linguistiques qui restent pertinents pour l'ensemble lexical et notionnel moderne *cité/citoyen/citoyenneté*. Et même si Benveniste dirige prioritairement son attention, dans le texte cité, sur un sens caché du mot latin *civis*, ce sens ne peut en aucun cas – relativement du moins aux langues politiques *modernes* – passer pour « originel » : non seulement le mot latin est en concurrence avec un autre modèle antique, mais l'évolution même de la langue implique au moins les deux modèles et requiert une réflexion spécifique.

Or c'est justement Benveniste, dans son opus magnum *Le vocabulaire des institutions indo-européennes,* qui a lié la question de

l'évolution de la langue à l'hypothèse selon laquelle l'hétérogénéité des formes linguistiques peut et doit être rapportée en dernière instance à leur enracinement commun dans « un même original[16] ». C'est cette « originarité » des formes linguistiques qui lui permet de superposer les questions de langue et les questions d' « institution » (comprise en « un sens élargi » incluant les formes de vie, les relations sociales et les schémas de pensée[17]). Dans une formule intéressante, Benveniste finit par présupposer directement cette congruence des deux niveaux, linguistique et institutionnel, à propos de leurs évolutions historiques respectives : « On s'est efforcé de montrer comment des vocables d'abord peu différenciés ont assumé progressivement des valeurs spécialisées, et constituent ainsi des ensembles traduisant une évolution profonde des institutions, l'émergence d'activités ou de conceptions nouvelles[18]. »

Toute « traduction » – et l'on sait combien, en français, « traduire » prend souvent le sens d' « exprimer » – de l'évolution des institutions par l'évolution de la langue renvoie pour Benveniste à des originaux « peu différenciés ». Qu'en est-il alors quand un « ensemble » linguistico-institutionnel renvoie non pas à *un seul* original, mais à deux, comme par exemple dans le cas de *cives/civitas* et *pólis/polítes*[19] ? Les réflexions de Benveniste rejoignent ici (et cela est d'autant plus remarquable que ses recherches sur la question de l' « énonciation » avaient emprunté de tout autres voies) une tradition qui ancre en dernière instance l'expression, tout comme la traduction, dans une signification définissable. Selon cette tradition, c'est à chaque fois une signification préétablie qui se trouve « exprimée » ou « traduite » : elle délimite ainsi un domaine qui n'est pas seulement présupposé par l'expression et la traduction, mais qui leur reste aussi extérieur et dans une certaine mesure inaccessible.

À quoi nous pouvons tout d'abord opposer la phrase suivante de Walter Benjamin, qui était quant à lui convaincu de la nécessité « de fonder le concept de traduction au niveau le plus profond de la théorie linguistique [...]. La traduction parcourt en les traversant des continus de métamorphoses, non les régions abstraites de l'équivalence et de la ressemblance.[20] » C'est exclure toute tentative pour réduire la traduction à la restitution de significations pré-existantes. Benjamin, du reste, n'est pas le seul à avoir ouvert une telle perspective. Dans le cadre des sciences linguistiques, on reconnaîtra surtout à Roman Jakobson le mérite d'avoir formulé en toute clarté l'idée que ce n'est pas la traduction qui s'enracine dans la signification, mais au contraire la signification qui s'enracine dans des pratiques traduisantes : « Pour un linguiste comme pour l'usager ordinaire du langage, le sens d'un mot n'est rien d'autre que sa traduction par un autre signe qui peut lui être substitué[21]. » L'approche de Jakobson convertit pour ainsi dire l'idéalisme des significations en une théorie de la faculté *pratique* de parler. Et parce que c'est seulement à travers la faculté de traduire que se constitue quelque chose comme un sens, Jakobson ne se réfère pas en premier lieu à la traduction entre des systèmes linguistiques existants, mais à ce qu'il décrit comme « la traduction intralinguale ou reformulation (*rewording*) », consistant en « la restitution des signes linguistiques au moyen d'autres signes de la même langue[22]. »

Nous ne devrions cependant pas nous hâter de considérer la traduction intralinguale comme le « fondement » des deux autres genres de traduction cités par Jakobson, à savoir la traduction interlinguale et la traduction intersémiotique (c'est-à-dire entre des systèmes de signes différents, par exemple un système de signes verbaux et un système de signes iconiques), comme si toute traduction n'était que la simple actualisation, sinon de

significations données d'avance, du moins d'un système de signes existant[23]. Pour le résumer en une formule, il faudrait plutôt comprendre la traduction comme l'*actualisation* d'une faculté qui simultanément opère une *virtualisation* des formes linguistiques, dans laquelle s'ouvrent tant ses potentiels de signification que sa concrétisation contextuelle. Je parle délibérément d'une *ouverture* — et non, par exemple, d'une « réalisation » — des potentiels de signification et des concrétisations contextuelles, car c'est justement à cela que renvoie le concept du virtuel : toute virtualisation est certainement en soi une sorte d'actualisation, mais il ne s'agit pas simplement d'une transposition de possibilités préexistantes, comme si le possible n'était qu'un « double stérile du réel », attendant le baiser qui l'éveillera à une existence non moins stérile. À strictement parler, il n'existe ni un vivier de significations, ni une réserve de formes linguistiques pré-établies (encore moins un « génie national » qui hanterait ces formes). On ne peut pas davantage limiter à un champ déterminé de concrétisations contextuelles « possibles » la multitude des actualisations langagières par voie de traduction. C'est pourquoi Benjamin peut dire que la question de la traduction doit s'enraciner dans « le niveau le plus profond de la théorie linguistique » : la traduction ne « restitue » pas une strate préexistante, elle parcourt des continuums virtuels. En toute rigueur, on ne peut parler de « virtualisation » que relativement à une hypothétique stabilité des formes et des significations linguistiques, qui se trouvent en quelque sorte déstabilisées dans l'acte de traduction. Mais cette stabilité n'est pas une donnée première, elle est le produit d'une stratification *après coup*, qui permet de distinguer différents niveaux de langage, différentes langues, pour enregistrer des constantes ou des similitudes dans les couches et les domaines ainsi « dégagés ».

Dans son livre *Le Marxisme et la philosophie du langage*[24], paru en 1930, Valentin Volochinov [Mikhail Bakhtine] recourt à d'autres concepts pour éclairer la même problématique à partir de l'une de ses manifestations les plus quotidiennes : la conversation. En transposant les analyses de Volochinov [Bakhtine] dans la terminologie de Jakobson, on peut dire que les répliques dans une conversation dépendent à chaque instant de la faculté de reformulation. Le même mécanisme est déjà à l'œuvre dans la simple compréhension d'un discours.

« De cette façon, chaque élément isolable et doté de signification de l'énonciation ainsi que l'énonciation dans son ensemble se trouvent traduits dans un autre contexte, un contexte actif de réplique. *La compréhension est une forme de dialogue* ; elle se rapporte à l'énonciation comme une réplique de l'interlocuteur dans un dialogue. Comprendre, c'est opposer à la parole du locuteur une *contre-parole*. C'est seulement lorsqu'on décode une langue étrangère qu'on cherche pour chaque mot le mot 'équivalent' dans sa propre langue[25]. »

On pourrait croire que la dernière phrase apporte une restriction notable à la thèse de la dialogicité, sur le point justement des processus de compréhension et de traduction d'une « langue étrangère ». Mais ce n'est vrai qu'à première vue, car Volochinov [Bakhtine] prend soin de mettre le mot « équivalent » entre guillemets. Il a déjà expliqué dans un passage précédent qu'à strictement parler une telle équivalence ne peut exister, ni comme équivalence dans le processus de traduction d'une langue à l'autre, ni comme « identité à soi » d'un mot à l'intérieur d'une même langue : « En fait, tout mot comporte *deux faces*. Il est déterminé tout autant par le fait qu'il procède *de quelqu'un* que par le fait qu'il est dirigé *vers quelqu'un*. Il constitue justement le *produit de l'interaction du locuteur et de l'auditeur*[26]. » Que la compréhension

du mot étranger comporte la recherche du mot « équivalent », cela implique en dernière instance que l'interaction verbale se trouve partiellement recouverte par l'architecture de langues homogènes en elles-mêmes (par exemple les langues nationales) et par un système de différences standardisées, qui permettent d'établir des rapports d'équivalence et de correspondance.

Il n'est pas fortuit que la philosophie du langage de Volochinov [Bakhtine] se veut aussi une théorie de l'idéologie. Contrairement à la correspondance directe instaurée par Benveniste entre l'évolution linguistique et l'évolution des institutions, le terme d'« idéologie » indique ici que la relation entre les deux plans est fondamentalement une relation ouverte, qui demeure proche de la conversation ou de la dispute, mais qui est en même temps recouverte par la recherche du mot « équivalent » (certaines approches de la traduction interlinguistique fournissent ici un modèle), permettant non seulement de ramener l'inconnu au connu des « régions abstraites de l'équivalence et de la ressemblance » (Benjamin), mais offrant aussi le douteux avantage d'être « identique à lui-même » et ainsi de garantir une signification prétendument stable.

À ce stade, la reconstruction par Benveniste des deux modèles linguistiques d'où devraient procéder (du moins dans un cadre européen) les débats sur la « citoyenneté », ne peut plus guère être reçue comme un récit des origines. Nous aurions plutôt à partir d'un processus permanent de croisement de langues[27], qui ne permet pas seulement d'articuler les deux modèles *civis/civitas* et *pólis/polítes*, mais fait constamment droit à la dialogicité et à la diversité irréductibles du mot, des énonciations, des mécanismes de compréhension et de contextualisation. Les analyses de Benveniste restent néanmoins éclairantes, dans la mesure où elles portent sur des facteurs centraux des débats sur la citoyenneté, ouverts à la

virtualisation des langages du politique par l'actualisation de la faculté traduisante.

IV.

Nous avons ainsi circonscrit le champ linguistique où le discours de solidarité d'Etienne Balibar avec les sans-papiers de Saint-Bernard pourrait avoir son lieu. Balibar virtualise la signification du mot français *citoyen*, en s'envisageant lui-même comme intervenant dans une conversation. Le commencement de son discours mobilise une compréhension du citoyen qui semble totalement tributaire du modèle grec de la relation *pólis/polítes*, c'est-à-dire d'une figure de l'appartenance à une communauté politique existante. Mais il signale en même temps, et caractérise comme « dette », le caractère insuffisant, non-saturé et donc fondamentalement ouvert de ce modèle : « Nous, citoyens français de tous sexes, origines, professions, sommes grandement redevables aux 'sans-papiers' ... » Ce trait se trouve confirmé vers la fin du discours, quand Balibar pose qu' « il n'est pas nécessaire d'être un national pour contribuer de façon responsable à la vie de la 'cité' ». On a l'impression que Balibar ne vise pas seulement à établir un sens de la citoyenneté qui s'oppose aux modèles de l'appartenance – un sens fondé par exemple sur les relations réciproques entre *cives* –, mais qu'il veut aussi *démontrer* pour sa part cette réciprocité en *répondant* aux manifestations des sans-papiers.

Mais il y a un problème évident : il s'agit en l'occurrence d'une réciprocité *interrompue*, parce qu'une partie des sans-papiers de Saint-Bernard avec lesquels Balibar engage la conversation a été depuis longtemps expulsée au moment où il écrit son discours. De cette réciprocité interrompue, il reste en dernière instance un monologue, qui certes *voudrait* bien être un dialogue, mais qui se

trouve réduit à *fixer* le *sens* de ce que les interlocuteurs désormais absents ont « démontré », au lieu de le virtualiser (la virtualisation, d'après ce que nous venons de dire, résulte moins de l'intention du locuteur que de l'interaction verbale). C'est une telle fixation du sens qui se produit quand Balibar dit que les sans-papiers se sont rendus visibles et audibles « pour ce qu'ils sont : non pas des fantasmes de délinquance et d'invasion, mais des travailleurs, des familles, qui sont simultanément d'ici et d'ailleurs, avec leurs particularismes et l'universalité de leur mode de vie en tant que prolétaires modernes. » Le refus des « fantasmes de délinquance » et l'affirmation de « l'universalité de leur mode de vie en tant que prolétaires modernes » définissent la manière dont Balibar nomme « ce qu'ils sont ». Rien ne garantit cependant que qualifier les sans-papiers de « prolétaires » ne soit pas un autre fantasme (européen) : les conditions de vie éclatées, la menace permanente d'expulsion ou d'internement, l'extrême difficulté de s'organiser sur le plan politique et social, tous ces traits contredisent une telle identification. Et si l'on peut imaginer des révolutions prolétariennes visant à prendre le pouvoir, jamais une révolution de sans-papiers ne poursuivra un objectif de cet ordre[28].

Plus encore : présenter la délinquance comme un pur fantasme peut saper cette force politique qu'évoque le nom « prolétaire », à savoir la force de la solidarisation. Une « Déclaration sur la prison » publiée voici quelques années en France, signée par les collectifs « Ouvriers sans papiers » et « Organisation politique », proclamait ainsi : « La prison, c'est fait pour les voleurs et les bandits. Des gens qui ont tué ou volé, on les met en prison, c'est normal. Un ouvrier qui n'a pas les papiers, qu'on le mette aussi en prison, à côté des voleurs et des bandits, ce n'est pas normal. Ce n'est pas juste. » Le terme même d' « ouvriers sans papiers » suggère que la situation de sans-papiers se trouve dans une certaine mesure subordonnée à

la signification politique supposée fixe de la condition d' « ouvrier[29] », alors que la privation du droit au travail compte justement parmi les mécanismes de marginalisation les plus quotidiens. Que l'impossibilité d'obtenir un permis de travail pousse un certain nombre de sans-papiers vers la petite criminalité, cela n'entre pas dans le champ de cette déclaration. Les phrases citées invoquent une « normalité » qui n'existe qu'à endosser l'abstraction vide d'une fonction pénale coupée de *l'ensemble* complexe des règles juridiques et judiciaires, ainsi que de la production des formes de vie sociales et individuelles. Et cette abstraction a encore un autre prix : elle désolidarise les sans-papiers qui ont un travail de ceux qui n'en ont pas.

Au début du chapitre qu'elle consacre au « déclin de l'État-nation et [à] la fin des droits de l'homme », où elle analyse la situation des minorités et des apatrides dans l'Europe de l'entre-deux-guerres, Hannah Arendt écrit une phrase qui me semble s'appliquer à la situation actuelle bien mieux que la plupart des citations que l'on tire habituellement de ses écrits : « La privation de travail, de pays, de patrie, même si elle constituait le sort de millions de personnes, était considérée comme une anomalie dans un monde par ailleurs normal, de sorte que les victimes comme les témoins, face à l'impossibilité de normaliser avec des moyens normaux ces anomalies grandissantes, tendaient à considérer cette évolution, avec un cynisme aussi présomptueux qu'inconscient, comme le cours normal du monde[30]. » Abstraction faite des formes directes de racisme, de nationalisme et de supranationalisme que nous voyons quotidiennement à l'œuvre : y a-t-il autre chose qu'un « cynisme aussi présomptueux qu'inconscient », quand même la réponse à des revendications centrales des sans-papiers, comme la légalisation par l'Espagne de 700 000 *sin papeles* en 2005, ne débouche que sur le rétablissement à bref délai des « critères de

l'État de droit » – tandis que des secteurs entiers de l'économie espagnole, comme l'agriculture et la santé publique, restent structurellement dépendants de l'afflux d'une nouvelle main-d'œuvre privée de droits ?

Pour subir l'exploitation, les sans-papiers ne sont pas pour autant des « prolétaires ». L'exemple espagnol montre que les débats juridico-politiques sur la citoyenneté se croisent avec un dispositif capitaliste à caractère néolibéral-mondialisé, qui définit ses propres « régions abstraites de l'équivalence et de la ressemblance », et applique sa propre mesure : selon la « traduction » de la citoyenneté qu'induit cette mesure, de nouveaux citoyens – « naturalisés » – peuvent en principe être aussi utiles qu'une main-d'œuvre extérieure à toute citoyenneté établie. Pour cette raison, il me paraît d'ailleurs insuffisant de baser la question de la citoyenneté dans le contexte européen actuel, comme on le fait souvent, sur le couple inclusion/exclusion. Une telle conceptualisation est trop tributaire des modèles de l'appartenance, sans pour autant pouvoir vraiment poser la question des dispositifs croisés, qui opèrent une répartition spécifique des rapports d'inclusion et d'exclusion. La reconstruction par Benveniste des horizons de signification du mot latin *civis,* en revanche, pointe vers une *réciprocité interrompue*, qui s'instaure *au sein d'une pluralité irréductible de citoyens « virtuels »* et détermine leur répartition ; autrement dit, elle pointe vers un couple conceptuel que je dois à mon collègue et ami Klaus Neundlinger, et qui résulte de la distinction entre *relations d'échange* et *refus d'échanger*. C'est un refus d'échanger qui donne au discours de solidarité de Balibar avec les sans-papiers l'allure d'un monologue *involontaire,* pour autant qu'il interrompt la possibilité de la traduction dialogique et fixe ceux auxquels il s'adresse implicitement dans le rôle de créanciers d'une « dette » ; ce sont des refus d'échanger qui règlent actuellement les politiques

européennes d'immigration, face auxquelles Balibar réclame à juste titre une « démocratisation des frontières » ; et c'est encore un refus d'échanger qui fonde la réalisation d'une richesse sociale par le recours systématique à une main-d'œuvre « illégale », une richesse dont la redistribution se trouve interrompue par des législations restrictives de la citoyenneté, du droit de séjour et de travail.

Cela étant, rien n'assure qu'un élargissement de la citoyenneté dans les formes que nous connaissons actuellement ouvre réellement une perspective adaptée aux conditions de vie des sans-papiers face à la mondialisation. Nous ne pouvons même pas supposer que l'interprétation par Benveniste de l'expression *civis Romanus*, qui voit dans l'adjectif « *Romanus* » une « indication localisante », reste parfaitement applicable aux conditions *translocales* auxquelles nous sommes confrontés aujourd'hui. Et ce n'est d'ailleurs pas seulement la liberté de circuler qui est en jeu dans cette situation translocale, mais tout autant la liberté de séjourner (que ce soit dans les pays d'accueil ou dans les pays d'origine) et la liberté de retourner. La circulation, le séjour, le retour – qui peut dire lequel de ces trois facteurs est le plus puissant ? Mais puisque justement la question du retour, dans le discours européen sur les migrations, se trouve presque entièrement abandonnée aux fantasmes de déportation, je voudrais citer pour finir les propos d'une femme originaire de la République Démocratique du Congo, qui après un long séjour en Europe utilise encore – et cela aussi devrait donner à réfléchir – le nom « Zaïre » pour désigner le pays qu'elle considère comme le sien :

« Je suis Zaïroise, je vis en Europe (France, Suisse et maintenant la Belgique) depuis bientôt 16 ans. Etant étudiante à mon arrivée, j'ai toujours eu la carte d'un an renouvelable chaque année. A la fin de mes études, la France m'a demandé de retourner chez moi, ce qui n'était pas possible vu la situation chaotique qui y régnait depuis

1997. Aujourd'hui, je vis en Belgique depuis 3 ans, je veux rentrer dans mon pays, mais pas sans avoir quelque chose à y apporter, mais je ne peux exercer mon métier car pas de papiers, donc pas d'argent ne fusse que pour vivre… mes diplômes ne me servent a rien. Je n'ai pas non plus envie d'épouser mon copain belge (depuis trois ans) juste pour devenir belge, j'ai déjà un chez-moi: le Zaïre. J'aimerais juste pouvoir travailler ici, jusqu'à avoir assez de ressources pour rentrer dans mon pays comme c'était prévu[31]. »

Merci à Birgit Mennel pour nos discussions intensives et pour son aide concrète sur le texte.

---

[1] É. Benveniste, « Deux modèles linguistiques de la cité », dans *Problèmes de linguistique générale 2*, Paris, Gallimard, 1974, p. 272-280.

[2] *Ibid.*, p. 273.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, p. 274.

[5] *Ibid.*, p. 276.

[6] *Ibid.*, p. 277.

[7] *Ibid.*

[8] É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 1. Économie, parenté, société*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 367.

[9] E. Balibar, « Ce que nous devons aux ‘sans-papiers’ », dans *Droit de cité*, Paris, PUF (Quadrige), 2002, p. 23.

[10] Je m’inclus tout d’abord dans ce « nous », même si je ne suis pas en possession des papiers d’un « citoyen français ». L’alternative serait d’objectiver le « nous » et d’adopter une perspective extérieure sur cette question, vu qu’il n’est pas possible ici d’entrer dans une discussion sur les rapports complexes entre les « citoyens français » et les « citoyens européens » dotés par exemple de papiers autrichiens (c’est mon cas). Mais une telle approche conduirait à occulter ma propre implication « citoyenne » dans le « nous » de Balibar.

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*, p. 24.

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*, p. 25.

[15] *Ibid.*

[16] É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 1. Écomonie, parenté, société*, *op. cit.*, p. 10.

[17] *Ibid.*, p. 9.

[18] *Ibid., p. 11.*

[19] La dualité des modèles linguistiques ne marque ici que le commencement d’une série ouverte, nullement une contradiction appelant une résolution dialectique ; peu nous chaut qu’une analyse d’inspiration hégélienne disqualifie ce trait comme le signe d’un « mauvais infini », puisqu’il s’agit précisément dans notre contexte

de décrire l'histoire et l'évolution de la langue comme le règne des *contingences*.

[20] W. Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », trad. M. de Gandillac et R. Rochlitz, dans *Œuvres I*, p. 157 (trad. mod.).

[21] R. Jakobson, *Essais de linguistique générale 1. Les Fondations du langage*, trad. N. Ruwet, Paris, Éd. de Minuit, 2003, p. 79.

[22] *Ibid.*

[23] Naoki Sakai a à juste titre critiqué la tripartition jakobsonienne en faisant remarquer qu'elle est fondée sur l'existence de systèmes sémiotiques homogènes, dont la supposée homogénéité doit elle-même être comprise comme le résultat de certaines codifications intégratives-différenciatives de pratiques traduisantes. Cf. Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity. On « Japan » and Cultural Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, en particulier p. 1-18.

[24] La paternité de ce livre est contestée, c'est pourquoi j'ajoute ici et plus bas le nom de Mikhail Bakhtine entre crochets. Valentin N. Volochinov était un membre de l'école dite de Léningrad, qui s'était formée dans les années 1920 autour de Bakhtine. Les deux chercheurs collaboraient étroitement à cette époque, et la proximité intellectuelle entre *Le Marxisme et la philosophie du langage* et les travaux publiés sous le nom de Bakhtine saute aux yeux. Dans l'espace germanophone, c'est surtout Rainer Grübel, dans l' « Esquisse biographique » placée en introduction au volume *Die Ästhetik des Wortes* (Suhrkamp, 1979), qui a défendu la thèse de l'attribution bakhtinienne. À ma connaissance, cependant, l'unanimité n'est pas faite sur cette question, et c'est peut-être bien

ainsi, car cet étrange dédoublement du nom de l'auteur constitue ici un indice révélateur : si l'on prend au sérieux le rôle imparti à la dialogicité et à l'interaction verbale dans les travaux de Bakhtine/Volochinov, les relations de coopération au sein de l'école de Léningrad et leur inscription spécifique dans le contexte soviétique des années 1920 deviennent au moins aussi significatifs que l'origine individuelle des ouvrages et des idées [N. d. T. : La traduction française (Éditions de Minuit, 1977 ; voir en particulier la préface de R. Jakobson et l'introduction de la traductrice Marina Yaguello) présente clairement l'ouvrage comme étant de Bakhtine, le recours à un prête-nom s'expliquant d'après eux soit par une réaction de fierté de l'auteur face aux accommodements réclamés par la censure, soit au contraire par une revendication d'anonymat. On peut estimer que l'incompatibilité de ces deux explications donne des armes à la thèse d'une paternité commune.]

[25] *Le Marxisme et la philosophie du langage, op. cit.,* p. 146 (trad. mod. en fonction de la version allemande).

[26] *Ibid.*, p. 123.

[27] Le concept de « croisement de langues » ou d' « interférence linguistique » provient du linguiste soviétique Nicolas J. Marr, qui considérait toutes les langues prétendument homogènes (langues tribales, nationales, etc.) comme des « types linguistiques croisés », c'est-à-dire comme des assemblages hétérogènes. Sur la manière dont Volochinov [Bakhtine] s'approprie cette idée, cf. *Le Marxisme et la philosophie du langage, op. cit.,* p. 110 sqq.

[28] Il ne s'agit pas d'un argument portant sur le nombre ou la « force politique » des sans-papiers, mais d'une considération structurelle : l'idée de la prise de pouvoir a permis, dans l'histoire des mouvements révolutionnaires prolétariens, d'intercaler avant le

« dépérissement de l'État » la perspective d'une sorte d'interrègne, dominé par des « gouvernements révolutionnaires » nationaux et par une « internationale ». Mais comment pourrait-on imaginer le pouvoir étatique entre les mains de ceux qui par définition ne font pas partie de l'État ?

[29] Que nous avons affaire dans les passages cités à une fixation du sens, autrement dit à un blocage de la production sociale de sens, cela ne signifie naturellement pas que le concept d' « ouvrier » ne puisse plus être réactivé dans un contexte politique – au sens d'une ouverture et d'une virtualisation de ses potentiels de signification. On ferait un pas dans cette direction en incluant explicitement les *ouvrières* dans cette catégorie, avec toutes les conséquences que cela comporte ; un deuxième pas consisterait à situer le concept d'ouvrier dans le contexte de la division internationale du travail, c'est-à-dire à rapporter la réalité des ouvriers migrants en Europe aux multiples réalités dans ce qu'on appelle le « Sud global ». Un troisième pas serait de s'intéresser non seulement aux formes d'exploitation, mais aussi aux modes de rejet générés par les régimes actuels du travail. Un quatrième, de ne pas rapporter hâtivement et exclusivement l'évaluation sociale, politique et économique à la seule valeur du travail. La liste est certainement incomplète, mais elle suffit pour mettre en lumière quelques-unes des fixations que véhicule la déclaration rapportée ci-dessus.

[30] Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme,* 2ème partie : *L'impérialisme,* trad. M. Leiris, p. 562 (N. d. T. : référence donnée à titre indicatif, les deux traductions étant établies sur des versions sensiblement différentes.)

[31] Cf. www.universal-embassy.be/article.php3?id_article=87&id_rub=57 (consulté le 13. 3. 2008).