

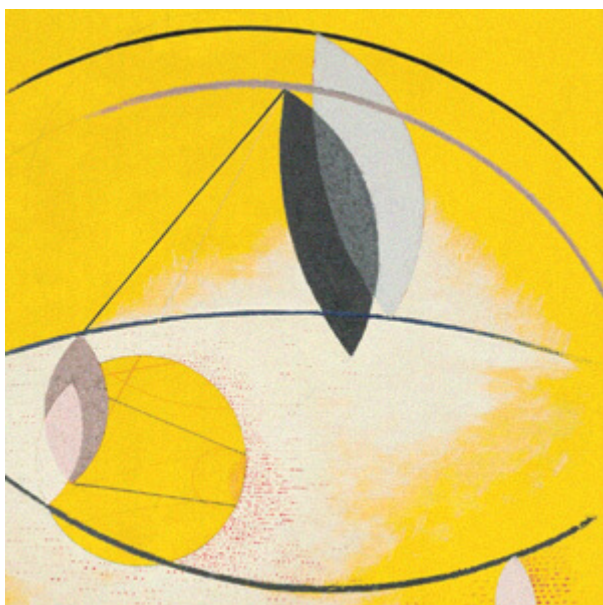


Ne laissons pas la mobilité au marché

Julien Chanet
13 juillet 2018

Article inédit pour le site Ballast

« Parce que le monde bouge », clamait avec ferveur quelque réseau bancaire français. Tourisme de masse, trafic aérien saturant le système Terre d'émissions gazeuses, transactions à haute fréquence, délocalisations, management, odes au dynamisme et empire du zapping : la modernité marchande ne tient pas en place. Face à cela, les espaces critiques ont coutume de lui opposer le retour au local, au commun et au bien-vivre — contre le « bougisme », nous dit le décroissant Serge Latouche, optons pour « le goût de la lenteur » et du « territoire ». Salutaire, mais un peu court, lance l'auteur du présent article, fort de l'expérience politique, biographique et littéraire d'Édouard Louis. La « mobilité » ne saurait être réduite à son seul usage capitaliste : elle est aussi gage d'affranchissement et d'émancipation individuelle et collective. ≡ Par Julien Chanet



La mobilité : sujet ô combien embarrassant pour la pensée critique. Si la charge positive qu'elle porte dans notre quotidien existe à l'évidence — gage d'autonomie qu'elle est, des « transports en commun » à l'aide aux personnes à mobilité réduite —, son élévation au rang de mot d'ordre néolibéral complique la donne. Mobilité du capital, circulation des businessmen et des containers, OMC faisant de l'ouverture des frontières une nécessité pour la paix par le marché, industrie publicitaire louant le voyage

à fortes émissions de dioxyde de carbone, sommation à la méritocratie individuelle pour mieux « monter dans la société » : pour un ensemble disparate de nos contemporains, la mobilité se réduit à cette seule face — des plus sombres. La mobilité avance ainsi à l'encontre d'une prise de conscience écologiste et critique de l'ascension sociale promise par la société de marché. À cette circulation à tout crin, les esprits critiques objectent les bienfaits des circuits courts, la relocalisation ou encore la volonté de soigner les liens de proximité. Cette réaction contre l'esprit du capitalisme s'oppose aux « *vertus cardinales de l'air du temps [que] sont la vitesse (le mouvement, le bouger, l'éphémère, l'urgent, l'instantané, le quick, le fast) et la mobilité dans l'espace (le portable, le nomade, le mobile, le global, le réseau)*. Ce double impératif d'accélération et de mobilité est, dans une large mesure, la conséquence vécue de la logique intime du Capital: de la reproduction élargie et de la rotation accélérée censées conjurer l'arythmie qui le mine¹.

»

La mobilité : otage du marché de l'emploi

« La mobilité avance ainsi à l'encontre d'une prise de conscience écologiste et critique de l'ascension sociale promise par la société de marché. »

Cette obsession de la mobilité — de l'ode à la dénonciation — s'examine à la faveur des discours liés à l'organisation capitaliste du travail, c'est-à-dire la subordination du

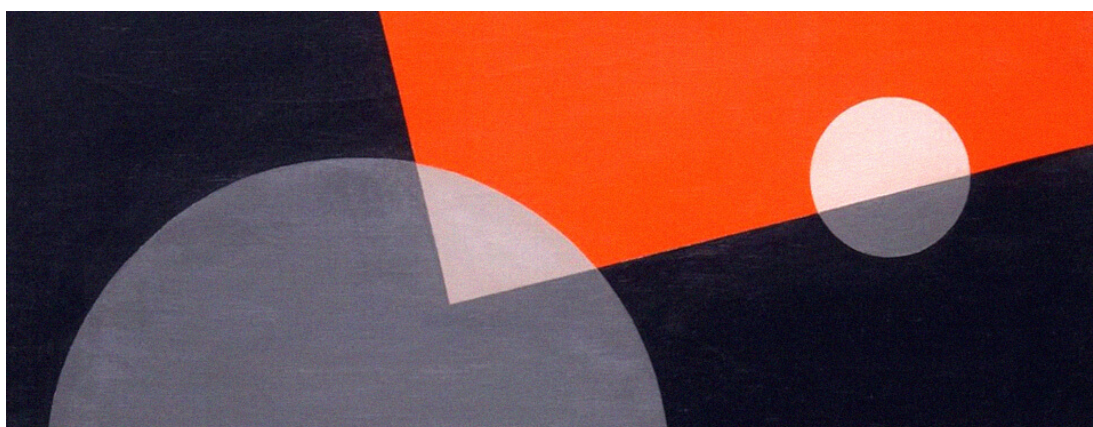


travailleur aux politiques du Capital². Ressassé à tous les niveaux de pouvoir, le discours sur l'emploi est rempli de cette idéologie mobilitaire : au sortir des études, *l'insertion* sur le marché de l'emploi comme voie vers la vie active ; une fois inséré, il est fait appel au champ lexical de l'acrobatie (fluidité, flexibilité, agilité) pour rendre vifs et chics les concepts certes moins souples et agiles, mais plus parlant, de domination et d'aliénation³. À ce tableau s'ajoute la mobilité touristique, dont il ne faut pas occulter les liens très étroits avec l'organisation du marché du travail, de la pression concentrationnaire des grands centres urbains et de l'imaginaire exotique associé aux zones extra-européennes. Les populations des pays industrialisés, quand elles en ont les moyens, peuvent avoir envie de « décompresser au soleil » après avoir passé l'année à vendre leur force de travail. Dans le cas contraire, la pression publicitaire se chargera de créer l'envie, la frustration et du ressentiment. Une concurrence sociale liée à la mobilité présente dès le plus jeune âge : les « vacances aux sports d'hiver », ou simplement le fait de prendre ou non l'avion, est garant d'une place dans la hiérarchie sociale des cours de récréation. La violence symbolique subie et provoquée est intimement liée à la capacité ou non de « voir le monde ». Pour autant, gardons-nous d'une **moraline** anticapitaliste qui s'attarderait sur des comportements sans comprendre les structures, tant elle obscurcit la réflexion : l'accusation en bourgeoisie envers les touristes des « classes moyennes » qui économisent pour partir une fois l'an, ou la mise en avant de l'irresponsabilité écologique — bien réelle — de ces déplacements de masse, ne fera pas avancer lesdits comportements dans le sens d'une mobilité écologiquement et socialement soutenable... Ajoutons, sans que cette liste se veuille exhaustive, que la mobilité sur le marché de l'emploi, présentée comme le résultat d'un progrès individuel et social (avec des formulations aux allures bienveillantes telles que « formation tout au long de la vie ») renforce la désappropriation par le salarié de son outil de travail et de son environnement professionnel, et donc de ses compétences acquises — celles-ci devant être soumises à l'appréciation du marché. De même, le « capitalisme de plateforme » (Uber, etc.) s'accompagne de discours sur la liberté des travailleurs. Sous ces *ersatz* de mobilité et d'émancipation se cachent seulement de nouveaux avatars de la prolétarianisation⁴.

Un chemin escarpé : la mobilité-émancipatrice

Ce réquisitoire n'est pas neuf, et prend des formes multiples : au péril écologiste s'adjoint le réflexe moralisateur faisant des nouvelles technologies de rencontres amoureuses un calque de la concurrence libre et non faussée. Facilement assimilable tant par les progressistes que par les conservateurs de tout bord, le discours sur les effets néfastes de la mobilité qui nous épuise éthiquement et écologiquement cache

pourtant trop souvent le caractère intrinsèquement mobile qui se loge dans les politiques d'émancipation. Travaillons ici à recouvrer cette dimension, sans s'inscrire, de prime abord, dans le cadre d'une analyse des mouvements de population (l'exil massif comme émancipation à une tyrannie) ou de l'émancipation de classe (celle « de la classe ouvrière »). Mais partons d'un discours microsociologique, témoignant d'un parcours de désajustement individuel, de rupture liés à quelque inconfort biographique et social. Chemin escarpé s'il en est ; le piège existe : fusionner avec une éthique proprement libérale ou un individualisme méthodologique⁵. Le fait est que si les vertus cardinales du capitalisme (la vitesse et la mobilité) sont « *dans une large mesure, les conséquences vécues de la logique intime du Capital* », le philosophe [Daniel Bensaïd](#) précise aussitôt la chose suivante : à l'individualisme standardisé valorisé par la logique marchande, « *la revendication de singularité individuelle (le droit d'être soi-même) est une exigence démocratique : la diversification des besoins et l'émancipation de chacun sont un enrichissement de tous* ».



Extrait d'une peinture de László Moholy-Nagy

Partant, se pose le choix de considérer que deux réalités coexistent ou qu'il est une tension. Dans le premier cas, c'est l'archétype de la pensée libérale contemporaine : la singularité individuelle s'épanouit dans le cadre marchand (« le client est roi ») cohabitant avec une extension des droits dits « sociétaux ». Mais dans la perspective d'une démocratie exigeante et anticapitaliste, on y verra une tension : le cadre marchand n'épanouit notre singularité individuelle qu'au prix de la remise en cause de l'émancipation de chacun comme un enrichissement de tous. Prendre au sérieux la lutte qui se mène pour avoir « le droit d'être soi-même », c'est donc en faire un combat conjoint et de valeur égale à la lutte contre la logique intime du Capital. Dans le cas contraire, les politiques d'émancipation deviennent un dommage collatéral. Cela reviendrait à manquer le fait que les injonctions capitalistes et l'effacement de la



singularité des individus, au nom d'une authenticité prolétaire ou révolutionnaire, se rejoignent dans une même négation de l'émancipation. Les particularités individuelles peuvent choquer, charmer ou laisser indifférents. Mais elles sont susceptibles d'alimenter une lutte anticapitaliste d'égale liberté. L'inverse n'est jamais vrai ; surtout si l'on néglige « *la revendication de singularité individuelle* » moins par indignation légitime des effets du capitalisme que par crainte morale (crainte de l'atomisation du monde, crainte de la standardisation, crainte de la perte de sens, etc.). Opposons à la logique intime du Capital le discours de la mobilité-émancpatrice, où se mêlent étroitement individu, sociologie et socialisme.

Édouard Louis : verdicts et persécution

Au-delà des polémiques littéraires qui animent toute réception d'une œuvre attendue, Édouard Louis, écrivain de son état, clive par son discours, son attitude et ses prises de position. Enjambons ces remous pour nous arrêter sur un entretien donné à France Inter : Augustin Trapenard l'y invita suite à la publication de son dernier ouvrage, *Qui a tué mon père* — le podcast de l'émission est disponible sous le titre très zolien « Édouard Louis accuse ». L'écrivain nous livre dans un premier temps une part de sa vérité, en réalité un énoncé sociologique, percutant et d'une remarquable concision :

« J'explique que dans le monde de mon enfance, construire son identité masculine [...] ça voulait dire résister au système scolaire, ne pas obéir au prof, résister à l'école, éventuellement insulter les profs. [...] Être masculin, ça voulait dire s'exclure du système scolaire et donc s'exclure d'avoir la possibilité d'avoir des diplômes et donc s'exclure d'avoir un autre futur, d'avoir un autre destin, d'avoir une autre vie [...]. Et on voit très bien que la question de la masculinité, de la domination, de l'homophobie, puisqu'être un vrai garçon c'est ne pas être un pédé ; que tout ça, ça peut produire de la pauvreté économique. »

Le journaliste poursuit en demandant à Édouard Louis comment faire pour se soustraire aux « verdicts », selon la terminologie du sociologue Didier Eribon, qui ont rendu aux gays, trans, femmes, Noirs, pauvres, certaines vies, certaines expériences, certains rêves inaccessibles. Notre écrivain-sociologue a cette réponse :

« J'ai l'impression de m'en être sorti presque par accident : c'est pas de ma faute si je me suis enfui, si je suis devenu libre. Quand j'étais enfant, je n'arrivais pas à correspondre avec mon milieu, parce que j'étais un enfant gay dans un milieu où les valeurs masculines étaient ce qu'il y avait de plus

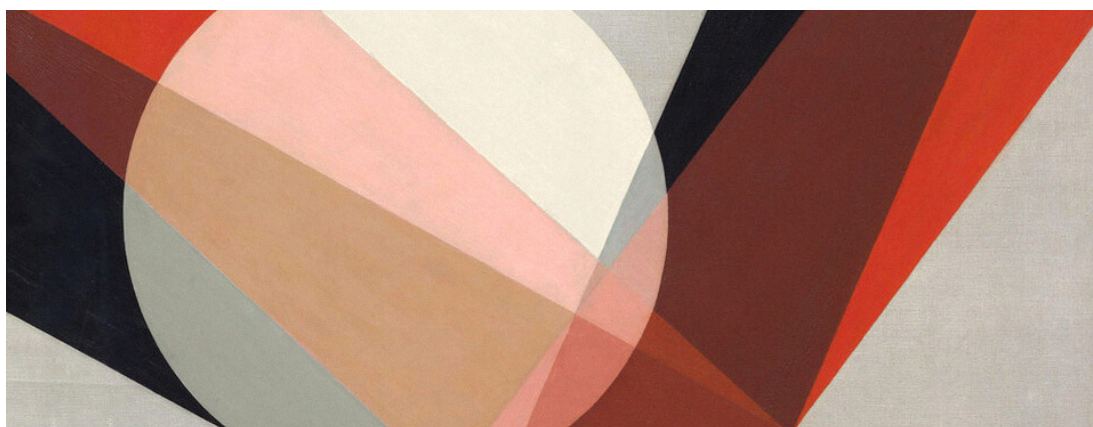


important, et je n'ai pas eu d'autres choix que fuir. Alors que quelqu'un comme mon père n'a jamais eu la chance, l'occasion, la possibilité de fuir, il était écrasé par la politique. »

Mais Édouard Louis ne fait pas que livrer une description, il soutient également un acte d'accusation :

« Quand on parle des classes populaires, on parle souvent en terme d'exclusion — moi ce que je pense, c'est que la politique, elle fonctionne beaucoup plus en terme de persécution. »

Citant ensuite, dans un même élan, comme un écrasement, les insultes de Macron à l'égard des classes populaires, la mort par les forces de l'ordre d'Adama Traoré, les convocations permanentes à Pôle Emploi. Tout cela — la politique —, « ça fait que vous pouvez pas vous en sortir ». Ce qu'Édouard Louis met en avant, au-delà du fait de partager une indignation, c'est bien le rapport entre la persécution comme mode de fonctionnement de la politique, l'« impossibilité de fuir », objectivement et subjectivement ressentie⁶, et une crise de l'appartenance à un milieu social. S'en sortir, devenir libre, se soustraire aux verdicts est le fruit d'accidents, nous dit-il⁷. Ne pas s'en sortir, c'est valider ou subir une identité de groupe : la chasse aux « pédés », la lutte contre l'autorité scolaire, le virilisme. Que dire de tout cela ? Plus que commenter une énième fois la qualité de transfuge de classe qui colle à la peau d'Édouard Louis, tentons plutôt d'éclairer le tissage qu'il réalise entre le fil de la mobilité (« la possibilité de fuir ») et celui de l'identité (« correspondre à son milieu »), dans un contexte où la politique — autrement dit, l'ordre dominant — se lit à travers la « persécution » ; à la relégation sociale, s'ajoute dès lors la question du service d'ordre, du pouvoir. On aura appris de Foucault que le pouvoir n'existe qu'en s'exerçant et qu'il est un rapport de force, mais aussi que « le pouvoir, c'est essentiellement ce qui réprime. C'est ce qui réprime la nature, les instincts, une classe, des individus⁸ ». Partant de cette hypothèse d'une persécution comme mise en acte d'un organe de pouvoir, ce qui réprime, c'est-à-dire ce qui mate, refrène, refoule, bride, contraint, nous oriente vers l'implicite de l'acte d'accusation : la restriction de « la revendication de singularité individuelle » comme mobilité sociale, émancipatrice.



Extrait d'une peinture de László Moholy-Nagy

Émancipation et macronie

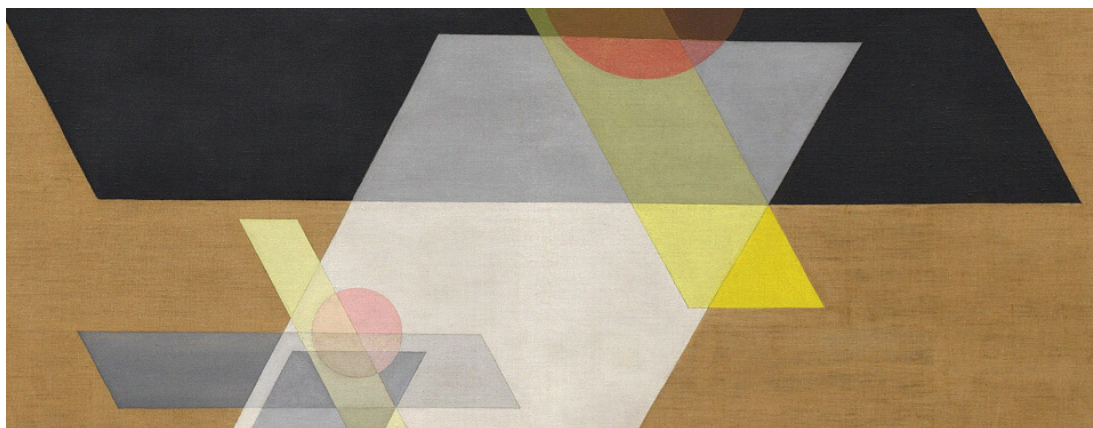
Édouard Louis n'est pas qu'un écrivain-sociologue ; il est aussi un écrivain-médiatique. De couvertures de magazine en entretiens radio, son audience est large et son lectorat conséquent. Au point que des conseillers du président auraient lu le livre, voire le président lui-même. On sait aussi que l'intérêt du pouvoir pour un livre n'a pas créé que des précédents heureux : à *l'Insurrection qui vient* et son Comité Invisible, l'infamie du procès terroriste. Pour *Qui a tué mon père*, le baiser mortel : « *Sous ses airs de charge radicale, il serait macronien sans le savoir, analyse le journal L'Opinion* », rapporte [France Culture](#). Cette rumeur — car c'en était bien une — a fait quelques vagues : elle semblait donc crédible. Outre une stratégie politique confuse, seule l'absence de vergogne rend cette appropriation pensable. Car si la macronie — politique et médiatique — ne peut faire sienne le livre d'Édouard Louis, c'est bien parce qu'elle occupe une place spécifique dans l'ordre politique : travailler à la destruction des droits sociaux pour satisfaire à la logique intime du Capital. Celle-là même qui fait retirer le point d'interrogation au titre du livre, les auteurs du crime étant connus et cités. Ces droits sociaux ne sont pas seulement ce qui nous maintient en vie, mais ce qui nous permet de nous consacrer à la mobilité. En effet, considérons que celle-ci n'est pas véritablement exercée si l'on n'a pas l'« esprit tranquille », si l'on se bat contre l'urgence du quotidien, ou, comme le dit le sociologue [Robert Castel](#), si l'« *incertitude des lendemains qui attestent d'une vulnérabilité de masse* » constitue la biopolitique du pouvoir — autrement dit, lorsque la gestion des corps et des populations se fait sous un régime de crainte et de précarité⁹. Cette violence sociale qui tend à rendre toute tentative de se *mobiliser* proportionnellement trop coûteuse participe d'une construction de l'apathie démocratique par le pouvoir.



« Si la macronie ne peut faire sienne le livre d'Édouard Louis, c'est bien parce qu'elle occupe une place spécifique dans l'ordre politique : travailler à la destruction des droits sociaux pour satisfaire à la logique intime du Capital. »

Il nous faut également concevoir la politique antisociale de Macron, liée à sa théorie du « *premier de cordée* » — faible avec les forts, fort avec les faibles —, comme pourvoyeuse d'un immobilisme social de grande envergure. Pensons à la honte qui afflige les plus démunis. Le rôle des bas salaires dans le refoulement de toute perspective d'avenir. Les aides sociales conditionnées, participant à la docilisation de la société. Macron, de ce fait, est le président de l'immobilité ou, plus justement, de la mobilité contrainte. Car, sans autre horizon que la variation des normes (adaptation, reconversion) et le chantage à la reproduction matérielle (qui n'a d'autre source que la dépendance monétaire, salariale), le discours incitant à la mobilité individuelle n'est pas seulement vide, il est une intoxication idéologique. Disons-le autrement : une politique menant à l'instabilité des positions individuelles n'est pas une politique de mobilité — au sens redéfini par Édouard Louis : « *ne pas être écrasé par la politique* ». Confondre les deux revient à tirer dans le dos des politiques d'émancipation. Allons plus avant : derrière le rapprochement qui a pu être fait entre le livre d'Édouard Louis et les équipes de Macron, au nom de l'émancipation — pour les demi-habiles qu'ils sont, le terme n'a d'autre signification que celui de *self made man* —, on perçoit la réduction du libéralisme à son essence la plus autoritaire. Si les égarements de la ministre Marlène Schiappa sur [Twitter](#) en matière d'émancipation peuvent sembler anecdotiques, cela demeure toutefois révélateur de la confusion qui règne sur cette question au sein des prétendus héritiers du libéralisme. En effet, il sombre dans ses recoins les plus réactionnaires lorsqu'il se met à tourner le dos à ses propres promesses comme à son réformisme historique — l'on pourra objecter que, sous pression d'une économie capitaliste, c'est sa pente naturelle... Le libéralisme, pratique politique qui fonctionne, selon la définition qu'en a donnée Foucault, par la « *limitation de l'activité gouvernementale elle-même* », mais également par compromis avec les corps intermédiaires, disparaît au profit d'une politique *néolibérale*¹⁰. Soit autoritaire et sans vergogne, où la promotion de l'individu-entrepreneur favorise son auto-exploitation contre la société comprise comme espace d'égalité et favorisant les solidarités. L'orientation démagogique¹¹, antiparlementaire et monarchique de Macron tend à le rapprocher de l'illibéralisme qu'il critique tant par ailleurs — ce terme, notamment popularisé en France par l'historien [Pierre Rosanvalon](#) ainsi que par [Étienne Balibar](#), désigne une culture politique qui disqualifie en son principe la vision libérale¹².

En ce sens, la politique macronienne est une politique d'ordre, c'est-à-dire d'assignation à résidence. On pourrait nous rétorquer qu'elle semble inflexible quant à l'idéal méritocratique, à l'*ascension* républicaine. Là aussi, il apparaît qu'il y ait des choses à dire. Même dans le cas d'une égalité des chances sans accrocs, d'une mobilité sociale pure et parfaite, idéale-typique, on ne sort en rien d'une mobilité créée sur un modèle concurrentiel. Le sociologue Ugo Paletta, citant un éminent confrère¹³, met en avant les soubassements du modèle méritocratique. Soyons juste : son efficacité — parfois théorique — contre le népotisme et autres filouteries est à la hauteur de son inefficacité dans la lutte des classes et des places : « *Personne sans doute n'a formulé avec autant de clarté que Jean-Claude Passeron la nécessaire distinction entre reproduction des rapports sociaux et l'immobilité sociale des individus d'une génération à l'autre : "On peut [...] supposer réalisé le modèle de la redistribution au hasard, à chaque génération, de toutes les chances sociales (de revenu, pouvoir, ou prestige) entre tous les individus d'une société, sans que cette société, devenue par hypothèse une table de mobilité sociale parfaite [...], ait cessé pour autant d'être le lieu d'une reproduction efficace de la structure des inégalités collectives. [...] Le fait que le fils de ministre ait autant de chances de devenir balayeur que le fils de balayeur de devenir ministre [...] pourrait ne rien changer de fondamental aux rapports sociaux entre le ministre et le balayeur."* »



Extrait d'une peinture de László Moholy-Nagy

Le discours critique classique s'étire volontiers comme suit : l'imaginaire de la mobilité a envahi la société moderne ; il convient d'en prendre acte (et de mener la critique du tourisme de masse, de la perte des liens de solidarité) et de développer un discours valorisant des liens d'attachement et d'ancrage (des collectivités locales jusqu'à la défense de l'État-Nation). Démarche légitime, mais insuffisante et biaisée, qui masque le bilan de 40 ans de politiques néolibérales. Mais si nous condamnons la mobilité à son versant néolibéral, nous capitulons à ce que la politique soit autre chose que de la



répression ou de la gestion. Il nous faut penser les déplacements constants consistant à s'échapper, transformer, pirater, renverser les normes — qu'elles s'inscrivent dans une injonction à l'enracinement ou dans un monde connexionniste débridé. La chape de plomb qui pèse sur ces « libertés individuelles » est avant tout de l'ordre de la restriction, de l'entrave. Il faut lui opposer la régulation de la vie en commun¹⁴. Et ne pas combattre cette chape de plomb, c'est très souvent se tirer une balle dans le pied. Car l'enjeu politique est double : ou poursuivre un « ordre des choses », au nom d'une authenticité morale, qui s'adjoint souvent l'épithète « populaire », ou travailler à gagner de l'influence sur ces stratégies d'évitement de l'ordre pour les orienter — autant que possible — vers un devenir révolutionnaire, émancipateur — vers « *la disparition de la servitude*¹⁵ et de la domination dans la structure même du social¹⁶ », en somme.

Jean-Claude Michéa : le spectre de la mobilité

Dans un [article](#) paru en 2013, [Frédéric Lordon](#), économiste et philosophe, étrille le penseur antilibéral [Jean-Claude Michéa](#). Principalement commenté pour sa lecture critique de la *common decency*¹⁷, ce texte est aussi une charge contre l'amalgame qu'opère Michéa entre mobilité et *atomisation*. Les arguments opposés par Frédéric Lordon puisent à gauche, et mettent au clair des énoncés qui sont de l'ordre de l'émancipation sociale et raisonnent particulièrement avec les propos d'Édouard Louis. Lordon avance que, pour Michéa, la dérégulation de l'époque, due au Progrès (avec un p majuscule) et, par contiguïté, aux « progressistes » (avec un petit p, cette fois), l'enjoint à [rompre avec la gauche](#), accusée qu'elle est de se faire la complice d'une société sans ancrage, inauthentique, indécente. Cette voie serait-elle un moyen de lutter contre le devenir macroniste du monde et son idéologie mobilitaire ? Tuons sans délai le suspens : non. Schématisons notre désaccord avec Jean-Claude Michéa : avec de mauvaises prémisses (le progressisme et le néolibéralisme partageraient la même idéologie mobilitaire), la conclusion ne peut être bonne (fantasme d'une solidarité organique basée sur l'ancrage).

« Pour Lordon, l'antilibéralisme intégral de Michéa est pourvoyeur d'une violence symbolique qui produit de l'impuissance politique. »

»

Pour Michéa, nous dit encore Frédéric Lordon, « *la grande urgence est morale* ». Cette « décence commune » du peuple a comme élément moteur « *ce qui se fait et ce qui ne se fait pas* »¹⁸, c'est-à-dire la capacité à repérer intuitivement, par les « gens ordinaires », le bon et le mal, le juste et l'injuste. Cette conception théorique fixe, de manière



circonstanciée, des limites à ne pas dépasser. Toute autre est l'expérience d'Édouard Louis, ayant vécu une émancipation qui fut à la fois voulue, nécessaire et accidentelle, figure d'une variation idiosyncratique¹⁹ très éloignée de la « norme », « de ce qui se fait ». Il n'en fait pour autant pas une affaire d'héroïsme personnel. *A contrario*, le parcours de son père, « *qui n'a jamais eu la chance, l'occasion, la possibilité de fuir* », est le témoignage de deux machines à broyer les corps : les politiques du Capital et une certaine idée de l'identité masculine, prise dans le jeu d'une virilité toute traditionnelle. C'est, avec presque les mêmes mots, ce que Frédéric Lordon exprime lorsqu'il s'élève contre l'obsession de Michéa à l'encontre de la mobilité, cette « *antichambre de la décomposition* » : « *La mobilité, qui peut assurément dégénérer en agitation intransitive quasi-hystérique, tout autant qu'en idéologie de privilégiés de la mondialisation, a d'abord été la possibilité de se barrer !* » Au regard de ce que rapporte Édouard Louis, la contradiction apparaît en pleine lumière : « *Je n'arrivais pas à correspondre avec mon milieu parce que j'étais un enfant gay dans un milieu où les valeurs masculines étaient ce qu'il y avait de plus important, et je n'ai pas eu d'autres choix que fuir.* » Étant soumis à « ce qui se fait ou ne se fait pas » — et il semblerait qu'être homosexuel soit quelque chose « qui ne se fait pas » —, Édouard Louis a choisi, de fuir, de se barrer. Crime en lèse-tradition de ne pas avoir fait de nécessité vertu ; premier pas vers la décomposition... À la lecture des livres de Michéa, certaines critiques, dont celles de Frédéric Lordon, peuvent néanmoins viser à côté — par réductionnisme, notamment. Contre le fantasme d'un idéal traditionnel intangible, Michéa n'hésite, en effet, pas à dire²⁰ que :

« [...] ces communautés primitives — si égalitaires soient-elles — s'appuyaient simultanément sur des structures et des modes de vie collectifs [...] qui sont devenus clairement incompatibles avec les exigences de liberté, de vie privée et d'accomplissement personnel qui doivent caractériser une société socialiste moderne (sans même évoquer ici les multiples questions relatives à la domination masculine). »

Il précise également qu'

« un tel attachement aux valeurs traditionnelles — dès lors qu'on ne se soucie pas de les "ouvrir", c'est-à-dire de les développer dans un sens égalitaire ou de les inscrire sous des fins universelles — risquera toujours de se voir instrumentalisé et ainsi de conduire aux dérives politiques les plus dangereuses et les plus catastrophiques (sur ce point, les mises en garde permanentes de la gauche conservent bien sûr tout leur sens). »



Cependant, Michéa ne s'arrête pas là. Et l'on commence à sentir poindre l'urgence morale et la décomposition lorsqu'il avertit qu'

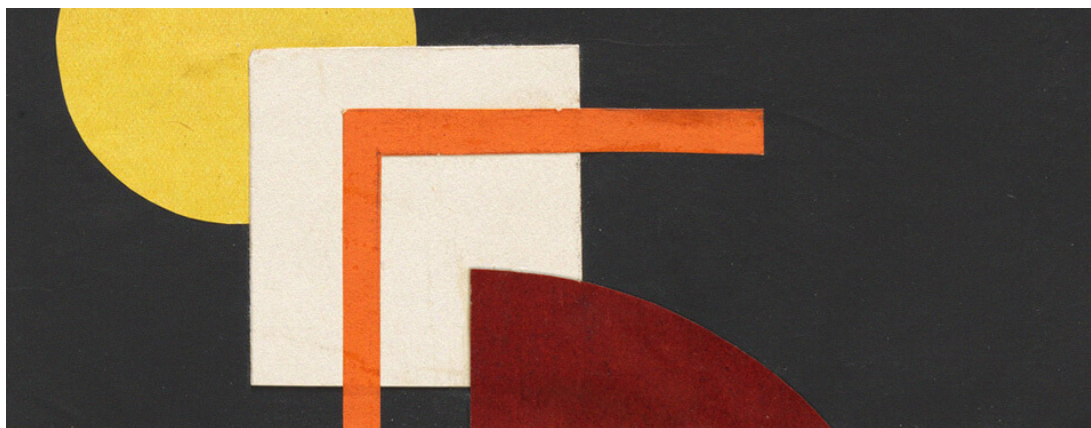
« il serait encore plus dangereux — sous prétexte de traquer à chaque instant les moindres signes annonciateurs du retour de la "bête immonde" — d'oublier que dans bien des cas (je ne parle évidemment ici que de l'électorat populaire des partis de droite, ainsi que de cette nébuleuse — en expansion constante — des abstentionnistes et des partisans du "vote blanc"), ces valeurs "traditionnelles" trouvent leur véritable origine dans ce sentiment naturel d'appartenance qui s'oppose, par définition, à l'individualisme abstrait du libéralisme moderne. (Le libéralisme intégralement développé étant, bien entendu, incompatible avec toute notion de frontière ou d'"identité nationale"). »

Pour conclure, au-delà des précautions d'usage, sans ambiguïté :

« Or de telles valeurs ne sont évidemment pas "réactionnaires" — ni "de droite" — en elles-mêmes (même s'il est évident, encore une fois, qu'une droite extrême — ou tout autre mouvement intégriste ou totalitaire — cherchera toujours à les récupérer au service de ses fins immorales et élitistes). Comme nous l'avons vu, elles peuvent tout aussi bien constituer — une fois retraduites et réorientées dans un sens égalitaire et universaliste — le point de départ privilégié du projet socialiste et de son souci constitutif de préserver, contre le mouvement capitaliste d'atomisation du monde, les conditions premières de toute vie véritablement humaine et commune. »

Ces passages ont une valeur programmatique évidente, ouvrant des possibles politiques. Leur lecture fait contraster deux conceptions de l'exigence de liberté que dit défendre Michéa. De celle-ci, il ne fait en réalité rien. Qu'il n'ait pas une vision idéale, irénique, des gens d'en bas, des classes populaires, comme on peut le lire parfois, ne rend pas les conséquences politiques de ses propos plus acceptables. Surtout pour ceux qui ne se résignent pas à ce que la politique, comme espace d'intellectualité et de mise en œuvre de progrès et de transformation, soit accaparée par la pratique libérale. Le problème n'est pas tant qu'il fait de ce monde populaire le point de départ privilégié du projet socialiste, mais son manque d'articulation, d'historisation et d'interrogation critique. Origine du socialisme, pour partie, assurément. Puits de vertu ? permettons d'en douter. Dans le schéma michéen, les gens d'en bas semblent curieusement hors du monde et, par conséquent, en dehors de la sociohistoire des pensées politiques (mais il est vrai que « l'urgence est morale »). Le bloc populaire, qu'il vote à droite ou ne vote pas, mais qui

n'est pas de gauche, ne peut dès lors qu'être victime d'instrumentalisation — par l'extrême droite. Pour Lordon, l'antilibéralisme intégral de Michéa est pourvoyeur d'une violence symbolique qui produit de l'impuissance politique. Mais Michéa, et ses suiveurs, veulent-ils seulement de cette puissance²¹ ? Lordon poursuit son travail critique dans ces termes : « *C'est l'ensemble du système traditionnel qui se charge de la contention des désirs en faisant de l'idée même de s'extraire de sa condition, c'est-à-dire d'aspirer à davantage, une chose rigoureusement impossible.* » « *La possibilité de fuir* » — ce qu'aurait pu avoir le père d'Édouard Louis s'il en avait eu l'occasion — est une des branches des politiques progressistes, d'émancipation. Pour Édouard Louis, *Eddy Bellegueule*, son premier livre, était le récit d'un départ ; *Qui a tué mon père* est celui d'un retour. Cette construction littéraire et biographique fait écho à ce qu'assène Lordon lorsqu'il contrecarre la crainte énoncée par Michéa quant à la liberté de mouvement induite par la modernité et le devenir supposément atomistique des individus mobiles : « *Partir, quitter : voilà ce qu'a autorisé la modernité individualiste. Si "retourner" est le mot d'ordre michéen, il est à craindre que sa déploration reste sans suite. Non pas que retourner ne soit pas parfois une chose belle et bonne [...]. C'est juste qu'il faudrait leur foutre la paix et les laisser rentrer s'ils veulent. Et aussi tranquilliser les inquiétudes michéennes en lui disant que partir n'est pas nécessairement devenir atome*²² ».



Extrait d'une peinture de László Moholy-Nagy

On pourra objecter, parmi mille contre-exemples, la lutte zapatiste et son désir de fixation : « *Ce livre raconte l'histoire de campagnards qui ne voulaient pas bouger, et qui se trouvèrent ainsi une révolution. [...] ce qu'ils voulaient, c'était rester dans les villages et les petites villes où ils avaient grandi, où, avant eux, depuis des siècles, leurs ancêtres avaient vécu et étaient morts. Au début de ce siècle, d'autres gens, les puissants entrepreneurs des grandes villes, eurent besoin pour leurs affaires de déplacer les villageois*²³ ». Clarifions donc : de la même manière que l'ouverture des droits à certaines



catégories de population (tels que la dépénalisation de l'IVG, qui n'oblige personne à interrompre une grossesse, ou l'euthanasie, qui n'oblige personne à y avoir recours, ou la possibilité de se marier puisque le mariage est pour toutes et tous, etc.), la mobilité-émancipatrice n'est nullement une injonction. Elle fait partie d'un projet politique qui entend œuvrer à sortir les individus d'une situation que le tissu social étouffe, que la domination asservit, maltraite, tue — dans la plus grande généralité des situations. En d'autres mots : *quid* de tous ces individus mettant le combat pour l'égalité et la liberté au-delà d'une identité assignée qui ne leur permet pas d'être eux-mêmes ?

Pour bien saisir que la dialectique entre le départ et le retour, entre fixation et mobilité, n'est jamais tranchée, mobilisons [Bernard Charbonneau](#), grand penseur écologiste de l'enracinement : « *Pour accepter de rester ainsi à la même place, il faut avoir des raisons de ne pas fuir*²⁴. » Simple constatation logique... si l'on admet que les raisons de rester ou de fuir ne sont gravées nulle part. Dès lors, que comprendre par « *modernité individualiste* » sous la plume de Frédéric Lordon ? Nous pouvons y voir deux choses. Il y aurait tout d'abord une lecture littérale, portant sur la « modernité » : le néolibéralisme a fait son œuvre, et puisqu'il le faut, travaillons à partir de cet individualisme décrié. On pourrait avoir également une lecture d'un autre ordre. Qualifions-la de socialiste : qui ne se réduit pas, selon la formule bien connue de Marx et Engels, aux « *eaux glacées du calcul égoïste* ». Il s'agit d'entrevoir qu'une structure sociale progressiste, socialiste, donne la possibilité aux individus d'échapper aux liens de l'entre-soi traditionnel²⁵, du temps de la prédominance de la protection rapprochée²⁶, mais aussi des tutelles ordinaires, de la loi indiscutée — « ce qui se fait et ce qui ne se fait pas » —, donc d'une domination intériorisée. Sans être soumis à l'injonction néolibérale, l'individu dispose désormais des outils de sa mobilité, condition nécessaire (sans être suffisante) de son émancipation. Mobilité non seulement géographique, mais également celle qui permet de confronter son identité à la contradiction. C'est ce qu'[André Tosei](#) appelle « *un principe d'équivalence* » non-hiérarchique et potentiellement an-archique, qui « *exige l'idée force, socialement et psychologiquement imprescriptible, que toutes les places, toutes les positions, tous les rôles, toutes les fonctions, toutes les situations donnés sont interchangeables parce que contingents. [...] Cette indétermination est cependant relative puisque l'élève devra faire la preuve qu'il peut se passer du maître, l'esclave du maître, le croyant subir l'épreuve de la critique et l'incroyant entendre les raisons d'une foi. Mais la revendication égalitaire est intransitive comme telle, même si elle s'expose à la condition permanente de la détermination et à l'épreuve de sa preuve*²⁷. » L'enjeu est donc de rendre possible « *l'idée même de s'extraire de sa condition, d'aspirer à davantage* », contre « *le sentiment naturel d'appartenance* » qu'il faut laisser libre d'interroger.



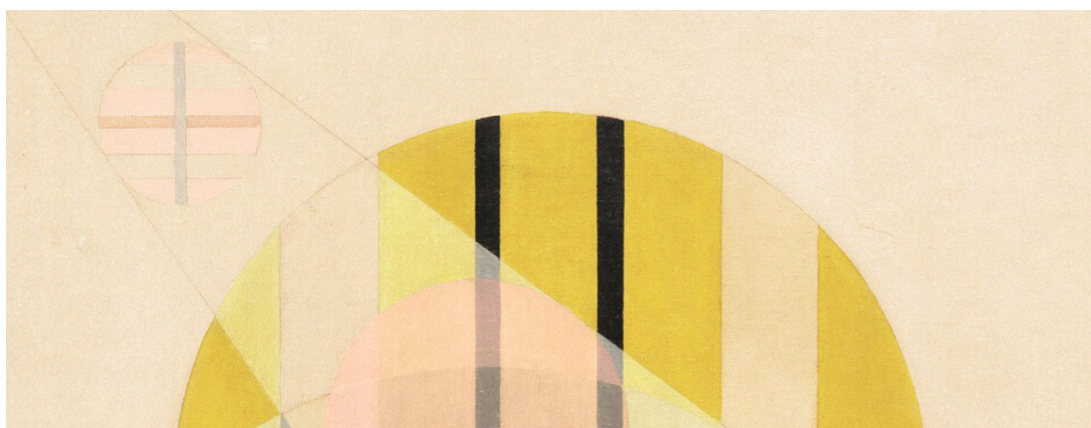
« L'enjeu est donc de rendre possible "l'idée même de s'extraire de sa condition, d'aspirer à davantage", contre "le sentiment naturel d'appartenance" qu'il faut laisser libre d'interroger. »

Ces discours d'appartenance peuvent d'une main se construire contre l'épouvantail d'une bourgeoisie-mobile mal définie et de l'autre valoriser une authenticité locale, symbole confus d'une résistance au « libéralisme mondialiste », au capitalisme transnational, à la destruction d'un écosystème, etc. Mais le fond du sujet qui nous occupe est en réalité ailleurs : se soumet-on ou non au discours du pouvoir ? Car cet exercice (in)volontaire de dépolitisation par la naturalisation de la parole et le registre de l'intangibilité du descriptif ne fait que renforcer la parole politique des dominants. En effet, ceux-ci, nous rappelle Bourdieu, *« ne trouvant rien à redire au monde social tel qu'il est, s'efforcent d'imposer universellement, par un discours tout empreint de la simplicité et de la transparence du bon sens, le sentiment d'évidence et de nécessité que ce monde leur impose »*. Cela *« s'exprime en toute naïveté dans le culte de tous les conservatismes pour "le bon peuple" (le plus souvent incarné par le paysan) dont les euphémismes du discours orthodoxe ("les gens simples", "les classes modestes") désignent bien la propriété essentielle, la soumission à l'ordre établi²⁸ »*. Se battre contre le racisme de classe, nous indique à son tour Édouard Louis, c'est donc sortir des représentations fantasmées : *« J'ai écrit mes livres contre une vieille image des classes populaires comme authentique, les bons vivants, la solidarité. Moi, dans mon village, il y a presque 60 % des gens qui votent pour l'extrême droite. [...] pour moi c'est quelque chose de très différent que de se battre pour des gens, de venger sa race²⁹ et dire : c'est classe, c'est formidable, c'est bien, c'est mieux que la bourgeoisie. [...] Le pauvre comme authentique, contrairement à la bourgeoisie, c'est quelque chose qui est hypocrite. Moi ça me semble être un problème : ça veut ne parler que des Blancs, ne pas parler des femmes, des gays, des trans ; et ça me paraît être un piège de l'idéologie capitaliste et méritocratique : il faut montrer que les gens sont bons pour se battre pour eux, qu'ils le méritent. Moi je m'en fiche. J'ai envie d'écrire et de me battre contre des conditions objectives de pauvreté, de domination et d'exclusion³⁰ »*. Bref, que ceux qui souhaitent — vraiment — travailler contre les servitudes ne se parent pas de la bonne conscience de l'authenticité.

Socialisme : l'individu-collectif mobile

Dans un [texte](#) titré « Socialisme et liberté », écrit en 1898 en vue de préciser sa pensée sur la question de la patrie, [Jean Jaurès](#) rend compte du rapport entre socialisme et

individualisme. Tout le sel révolutionnaire de ce mouvement politique, dont Jaurès endosse sans ambages la perspective « *collectiviste* » et « *communiste* », est « *bien l'affirmation du droit individuel* ». Ce que Jaurès met en avant — et qu'il nous faut réinterpréter à la lumière de nos connaissances actuelles — est l'idée qui consiste à ne pas confondre la lutte contre la prolétarisation généralisée et la lutte contre l'individu(alisme). Ce dernier point étant, pour Jaurès, un trait constitutif du socialisme. « *Il faut donner à tous une égale part de droit politique, de puissance politique, afin que dans la Cité aucun homme ne soit l'ombre d'un autre homme, afin que la volonté de chacun concoure à la direction de l'ensemble et que, dans les mouvements les plus vastes des sociétés, l'individu humain retrouve sa liberté.* » Ce que Jaurès nous présente, c'est une politique d'égale liberté, et il nous donne des armes face à l'implicite de l'acte d'accusation d'Édouard Louis : la restriction de « *la revendication de singularité individuelle* ». Loin de l'image de l'homme politique socialiste indolent et mesuré, accaparé par une sociale-démocratie à bout de souffle, Jaurès livre là des énoncés d'un formidable tranchant, alimentant de fait cette exigence démocratique, pilier du socialisme, allant jusqu'à déclarer : « *Le socialisme veut briser tous les liens. Il veut désagréger tous les systèmes d'idées et tous les systèmes sociaux qui entravent le développement individuel.* » Ce dont on peut se faire les héritiers : penser l'émancipation avec le socialisme n'est pas proposer une politique d'appartenance ou de racines, et n'a, dans même temps, rien à faire du *coaching* en développement personnel et des libéraux invertébrés pervertissant l'idée centrale au nom de la « *libération des énergies* ». Le message d'émancipation qu'affiche Jaurès est celui d'une liberté qui ne se monnaie pas, et qu'il convient de rappeler à chaque fois que l'on parle en son nom pour se lier à une appartenance. De la même manière que Frédéric Lordon tentait d'apaiser les craintes de Jean-Claude Michéa en faisant la différence entre mobilité et atomisme, Jaurès n'assimile pas l'égoïsme — produit par la prolétarisation — et l'individualisme.





Extrait d'une peinture de László Moholy-Nagy

« Proclamer la valeur suprême de l'individu humain, c'est refréner l'égoïsme envahissant des forts : ce n'est pas décréter l'égoïsme universel. Au contraire, quand l'individu humain saura que sa valeur ne lui vient ni de la fortune, ni de la naissance, ni d'une investiture religieuse, mais de son titre d'homme, c'est l'humanité qu'en lui-même il respectera. Or, comme il n'en est qu'un infime et fragile exemplaire, c'est l'humanité tout entière, dans ses manifestations multiples, dans son développement illimité, qu'il voudra aimer et servir. » Cette empathie qu'exprime Jaurès avec lyrisme peut s'interpréter comme étant la capacité à faire l'expérience sociologique du réel. Dit autrement, cette version du socialisme comme fait social, articulant les individus, l'expérience des liens qui les tissent et la société, est similaire au geste d'Édouard Louis. Car si c'est « *par accident* » qu'il s'en est sorti, c'est aussi par une capacité à l'(auto)réflexivité³¹ sur sa condition — mais il aurait pu en être autrement. Et si par socialisme il s'agit d'entendre, non pas une pratique anticapitaliste, mais une conception inédite de l'idéal politique reposant sur « *le fait que le tout de la société [est] l'affaire de tous*³² », dès lors, la prise en compte de l'individu n'est pas un égoïsme et passe par une capacité à la réflexivité collective. Ne pas laisser cette capacité réflexive à la seule disposition des individus, somme toute, mais l'étendre à l'ensemble de la communauté politique par la voie, notamment, de la transmission éducative — champ privilégié de la mobilité-émancipatrice, de l'affrontement des contradictions sur les identités.

C'est en ce sens que nous avons interprété les mots d'Édouard Louis, ceux-là mêmes qu'il nous avait confiés il y a maintenant trois ans : « *Mais en quoi l'intégration devrait-elle être considérée comme une meilleure option ? Je ne veux pas dire que l'exclusion est satisfaisante, bien entendu, mais que la fuite est souvent plus radicale que l'intégration.* » Traduisons dans nos termes : la radicalité qu'il mentionne, c'est l'émancipation politique ; la fuite, c'est la mobilité. Non pas être lâche, non pas se renier mais s'évader plutôt que s'ancrer dans la douleur. Et gagner des espaces de libertés face aux assignations, aux immobilisations des pouvoirs qui répriment, matent, refrèment, refoulent, brident, contraignent.

1. Daniel Bensaïd, « Les Mythologies du capitalisme ventriloque », revue *Barca! Poésie, politique, psychanalyse*, novembre 1999. On conseillera aussi la lecture de Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2010.[↔]



2. Par souci de concision d'un texte déjà long, la question migratoire ne sera pas traitée ; elle aurait pourtant toute sa place. Tout au plus pourrions-nous amorcer la piste qui consiste à sortir de l'économisme (aux poncifs souvent marxisants — plus proche de George Marchais que de Marx, d'ailleurs, lorsque l'immigration n'est perçue qu'au travers de la pression faite sur les salaires des « autochtones ») dont l'usage masque la crise de l'accueil des exilés. Celle-ci n'est pas seulement un problème lié à une inhumanité de fait de l'accueil ici et maintenant mais également au refus d'amorcer les réflexions globales et nécessaires des sociétés, pour se départir « *des définitions chauvines et étiquées de la nation* », c'est-à-dire penser les questions de frontières et de souveraineté « *autrement que dans les termes promus par l'extrême droite* ». Voir Bruno Karsenti & Cyril Lemieux, *Socialisme et Sociologie*, EHESS, 2016, p.13.[↵]
3. Jusque dans l'université elle-même ! « [...] *Dans un état normal de l'intelligence collective, n'importe qui devrait avoir le rouge au front d'être surpris avec un machin pareil à la bouche. Mais non : tout le monde dit "agile" : des patrons évidemment, donc des journalistes évidemment, des hommes politiques bien sûr, donc des "managers publics" bien sûr. Et maintenant des chercheurs. Le propre du néolibéralisme, c'est donc, entre autres choses, de produire des prix Nobel d'économie qui parlent comme le vendeur de pin's du Medef ou comme un éditorialiste décérébré de France Info ou de C'dans l'air.* » Frédéric Lordon, « L'université : dead ? », intervention au « colloque intempestif », à l'ENS, le 2 mai 2018.[↵]
4. Dont nous reprenons la définition d'Ars Industrialis : « *La prolétarianisation est, d'une manière générale, ce qui consiste à priver un sujet (producteur, consommateur, concepteur) de ses savoirs (savoir-faire, savoir-vivre, savoir concevoir et théoriser).* »[↵]
5. L'expression « individualisme méthodologique » désigne, dans les sciences sociales, la démarche explicative selon laquelle rendre compte d'un phénomène collectif (macroscopique) consiste à l'analyser comme la résultante d'un ensemble d'actions, de croyances ou d'attitudes individuelles (microscopiques).[↵]
6. Et face à la persécution, la fuite se fait quelquefois mortifère : rappelons-nous Zyed et Bouna.[↵]
7. Édouard Louis s'avance dans une lecture sociologique, bourdieusienne de lui-même. La règle, c'est d'être façonné par des structures sociales qui nous structurent intimement autant que dans notre rapport aux autres, et dont la reproduction est naturalisée. L'exception, l'« accident », c'est de sortir de la prévisibilité statistique.[↵]
8. Michel Foucault, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France 1976*, Le Seuil, Gallimard, 1992, p. 16.[↵]
9. Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995, p. 747.[↵]
10. « *En quel sens parle-t-on alors de "néolibéralisme" ? Pour désigner la négation de République, du Contrat social et aussi bien du Libéralisme, puisque, par là, on entend l'exposition intégrale du sujet (im)productif aux aléas du marché.* » Bertrand Binoche « Les deux principes du libéralisme », *Actuel Marx*, vol. 36, no 2, 2004, pp. 123-149. [↵]
11. La politique économique et le mode de gestion de l'État de Macron poursuivent une droitisation que le philosophe Patrick Savidan nomme « *la démocratisation de la tentation oligarchique* » : « *Dans un pays où, historiquement, depuis 1945, l'État social a pu jouir d'un soutien populaire massif, on observe désormais une réserve plus marquée à l'égard des politiques sociales, que ne me semble pas pouvoir expliquer l'idée d'une variation simplement conjoncturelle.* » Patrick Savidan, « Société, vulnérabilité et exclusion : la démocratisation de la tentation oligarchique », *raison-publique.fr*, 2016.[↵]
12. À l'heure actuelle, le terme, utilisé par Macron mais aussi dans la presse et par certains politologues, désigne les gouvernements de Hongrie et de Pologne. Puisque nous faisons l'hypothèse que la macronie s'y engouffre, conseillons-lui, bon prince, la lecture dudit Rosanvallon, qui, pour encadrer les potentialités illibérales du présidentielisme, mentionne trois directions à prendre : « *l'encadrement de l'élection ; la reparlementarisation des démocraties ; le retour à des pouvoirs impersonnels* ». *Le Bon gouvernement*, Le Seuil, 2015.[↵]
13. Jean-Claude Passeron cité par Ugo Paletta dans « L'illusion méritocratie ou l'impensé d'une sociologie sociale-conservatrice », à propos de Camille Peugny, *le Destin au berceau, inégalités et reproduction sociale*, Le Seuil, 2013. *La Revue des livres*, n°13, 2013.[↵]
14. Nous nous référons sur ce point à André Toser : « *La subjectivité n'est donc pas donnée et immobile ; elle est une puissance active de subjectivation. Elle s'institue dans divers réseaux par lesquels les sujets se rapportent les uns aux autres en se constituant selon des rapports sociaux de vie, de travail et de parole. [...] [Notre monde] est un monde partagé où chacun a sa part, exige ou cède sa part, la donne en partage ou la prend.* La



politique est l'organisation de ce partage qui est coopération première, mais qui exige nécessairement d'être déterminée et s'expose ainsi toujours aux appropriations privatives secondes, secondes en ce qu'elles présupposent la condition de coopération. » André Tosel « La démocratie entre conflit social et conflit identitaire », *Actuel Marx* 2013/1 (n° 53), p. 142.[↔]

15. Dans la féodalité, le serf n'avait pas de liberté personnelle, était attaché à une terre et assujéti à des obligations.[↔]
16. Nous empruntons la définition à Ivan Segré citant Emmanuel Lévinas dans *Judaïsme et Révolution*, La Fabrique, 2014. Formule maximaliste qui nous sert autant d'horizon que de garde-fou.[↔]
17. En outre : Florian Gulli, « Misère de la "décence ordinaire" ? », février 2015.[↔]
18. Voir Bruce Bégout, *De la décence ordinaire*, Allia, 2008, et Jean-Claude Michéa, *Impasse Adam Smith. Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Flammarion, 2006 (2002), p. 94.[↔]
19. Caractère individuel, tempérament personnel.[↔]
20. Jean-Claude Michéa, *Les Mystères de la gauche*, Climats, 2013.[↔]
21. Citons une fois encore longuement Jean-Claude Michéa pour bien saisir le fait que si la lecture de Lordon est très juste sur le caractère éminemment moral et craintif de ses textes, par sa surfocalisation sur les « valeurs traditionnelles », il manque la complication, loin d'être décorative, qu'opère Michéa lorsqu'il articule « socialisme » et « gens ordinaires » (le premier nécessairement soumis aux seconds) : « Si les socialistes doivent protéger inconditionnellement les libertés fondamentales de l'individu, c'est avant tout dans la mesure où elles représentent l'une des conditions de possibilité majeures de cette société décente (l'autre étant, bien sûr, le fait — comme l'écrivait Orwell, que "les gens ordinaires sont toujours restés fidèles à leur code moral", ce qui est globalement exact). Mais cela implique, du coup, que le développement politique indispensable des « droits de l'homme » doit cesser, une fois pour toutes, d'obéir à la seule logique libérale de la fuite en avant. Le développement de ces droits ne pourra en effet contribuer à l'émancipation réelle des individus, des peuples et du genre humain lui-même, que s'il continue à prendre appui sur la common decency et le bon sens des travailleurs et des « gens ordinaires » [...]. » Jean-Claude Michéa, *La Double pensée. Retour sur la pensée libérale*, Flammarion, 2008. p. 265.[↔]
22. Nous ne rentrerons pas dans une analyse comparative avec les théories énoncées dans *Éloge de la fuite* d'Henri Laborit. Pointons seulement le fait que rendre possible la fuite est une construction sociale, une nouvelle régulation des identités et de leur trans-formation, et non une fuite dans l'imaginaire déterminée par notre système nerveux, quand bien même pourrions-nous faire nôtre l'idée que fuir, c'est « choisir un but et corriger la trajectoire de l'action chaque seconde ».[↔]
23. John Womack, *Emiliano Zapata*, Maspero, 1976, p.11.[↔]
24. Bernard Charbonneau, *L'Homme en son temps et en son lieu*, RN, 2017 (1960).[↔]
25. Dans son étude-somme *Les Métamorphoses de la question sociale*, Robert Castel décrit le fait que « l'impatience de dépasser le salariat pour des formes plus conviviales d'activité est fréquemment la manifestation d'un rejet de la modernité s'enracinant dans de très anciennes rêveries champêtres qui évoquent "le temps enchanté des rapports féodaux" », *op.cit.*, p.749.[↔]
26. *Ibid.*, p.750.[↔]
27. André Tosel, *art.cit.*, p. 144.[↔]
28. Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. Économie des échanges linguistiques*, Fayard, 1992, p.155.[↔]
29. Édouard Louis fait ici référence à une expression utilisée par l'écrivaine Annie Ernaux.[↔]
30. Édouard Louis: « J'ai voulu écrire l'histoire de la destruction d'un corps », *Mediapart*, 16 mai 2018.[↔]
31. La réflexivité est une démarche méthodologique en sociologie et en anthropologie consistant à appliquer les outils de l'analyse à son propre travail ou à sa propre réflexion et donc d'intégrer sa propre personne dans son sujet d'étude.[↔]
32. Bruno Karsenti et Cyril Lemieux, *Socialisme et Sociologie*, EHESS, 2017.[↔]