

Yves Citton

Amphibioses du vulgaire et puanteurs du commun

Résumé

En tentant de cerner les valences du terme « vulgaire » dans la langue française, en le déclinant sous les trois figures du « vulgaire honteux », du « vulgaire revendiqué » et du « vulgaire de parade », cet article propose de comprendre le vulgaire comme le refoulé du « commun ». Il mobilise la notion d'« amphibiose », qui décrit le fait qu'un organisme coexistant avec ou au sein d'un autre organisme puisse être, selon les circonstances, en rapport probiotique ou antibiotique avec lui, pour éclairer les ambivalences du vulgaire dans nos perceptions communes. Enfin, il propose d'interpréter le mode de présence du vulgaire par une comparaison avec le rapport que nous entretenons envers ce qui « sent mauvais » à nos narines. Le vulgaire serait ainsi à considérer comme une forme de puanteur du commun, dont il serait urgent de comprendre la nature amphibiotique.

À en croire le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, l'expression *vulgum pecus* ne désigne « le commun des mortels, la multitude ignorante » que par une « locution pseudo latine » qui confond deux vers d'Horace exprimant le mépris du poète pour le troupeau servile (*servum pecus*) des imitateurs, ainsi que sa détestation pour la foule profane (*profanum vulgus*)¹. Ceux qui regardent de haut le bas peuple en se bouchant le nez sont donc eux-mêmes de vulgaires ignorants, drapés dans un latin de cuisine pour dénoncer de façon moutonnaire la servile imitation attribuée au commun de la multitude.

Un tel retour de manivelle pourrait bien donner la règle d'un retournement des valeurs constitutif d'une profonde ambivalence du vulgaire en régime de modernité à vocation démocratique. Du *vulgus* au *populus*, de la foule au peuple, quelque chose est toujours prêt à vaciller, nous rappelant que « démocratie » a longtemps été une qualification méprisante, condamnant un statut politique d'anarchie, avant de devenir un idéal de gouvernementalité égalitaire. Comment comprendre ce vacillement et cette ambivalence du vulgaire, à l'heure où le populisme est dénoncé par ceux-là même qui se réclament du peuple ?

Trois figures du vulgaire

Commençons par mettre l'adjectif *vulgaire* en série avec quelques termes voisins, souvent affectés d'un même tourniquet axiologique. Sociologues, politiciens et journalistes semblent s'accorder aujourd'hui à parler de « quartiers populaires » pour désigner pudiquement les zones urbaines excentrées frappées de pauvreté et déclassement, du fait

¹ Les célèbres citations d'Horace sont respectivement tirées de *Epitres* I, 19, v. 19 : *O imitatores, servum pecus, ut mihi saepe bilem, saepe jocum vestri movere tumultus !* (« Ô imitateurs, troupeau servile, que vos tumultes m'ont souvent remué la bile ou m'ont fait rire ! ») ; et de *Odes*, III, 1, v. 1 : *Odi profanum vulgus et arceo* (« Je hais la foule profane et je m'en écarte »).

d'une superposition de discriminations classistes (envers les ouvrier·es) et ethnicistes (envers les colonisé·es). Sauf dans les discours hérités des mairies communistes (où le populaire garde la propriété d'être « aimable » et « aimé du plus grand nombre » encore perceptible dans l'anglais *popular*), le terme semble en passe de basculer du côté fortement péjoratif du « plébéien ». C'est bien le spectre de la plèbe qui hante les dénonciations du « populisme » : loin d'y apparaître comme le seul sujet collectif légitime de la politique moderne, le *démos* y est implicitement dépeint comme une masse volatile, passive et décervelée, toujours prête à se faire bernier par la plus crasse et la plus évidente des démagogues.

Personne ne s'enorgueillit (publiquement) d'appartenir à une élite ou à une aristocratie, mais qualifier quelqu'un ou quelque chose d'« ordinaire », de « banal » ou de « trivial » ne parle généralement pas à son avantage. Si, aux USA, l'opposition entre Wall Street et Main Street est généralement articulée au profit de la seconde, le *mainstream* n'est que rarement synonyme de qualité ou d'intelligence, lesquelles restent partout l'apanage des *happy few*.

Nulle part la schizophrénie de nos (prétendues) démocraties n'est plus patente que dans les valences contradictoires des références au *commun*. D'un côté, tout un discours fait l'éloge du (bien) commun érigé en valeur suprême, vers laquelle doivent tendre les soins que nous prenons de nos sociétés. D'un autre côté, qualifier quelqu'un ou quelque chose de « commun » consiste à le désigner comme sans intérêt.

Si nous ne lisions pas que des ethnographes venus de chez nous pour aller observer des peuplades exotiques, mais si un regard perçant nos illusions venait renouveler la tradition des *Lettres persanes*, que de contradictions ne verrait-on pas se multiplier autour de cette constante oscillation entre une sacralisation affichée du plus grand nombre (invoqué pour justifier nos valorisations commerciales aussi bien que nos élections politiques) et dévalorisation implicite de tout ce qui est attribué à la multitude ? Comment comprendre ce dédoublement de nos personnalités, qui nous fait alternativement, voire simultanément, jouer les rôles incompatibles du démocrate convaincu et démophobe endurci ? Sans aucunement prétendre résoudre ces contradictions, la suite de cet article cherchera à les éclairer à la lumière de trois figures assez différentes de la vulgarité.

1. Mis à part quelques savants fiers de reconnaître des lettres de noblesse à l'activité de « vulgarisation » de leur savoir, les références au vulgaire sont dans leur immense majorité méprisantes et condamnatrices. Davantage que le nombre des personnes concernées (leur multitude), le vulgaire désigne – pour les stigmatiser – certains types de comportements et de mouvements (attribués à la foule, à la masse, au « bas » peuple). Plutôt qu'entre minorité et majorité, le contraste oppose ici finesse et grossièreté.

Qui donc – parmi celles et ceux qui tiennent les plumes pour prétendre exprimer nos opinions communes – serait prêt à revendiquer sa vulgarité ? Ni le gros, ni le grossier n'ont bonne presse. Ils relèvent ensemble de la maladie (obésité), de l'indigestion (goïnfrerie), de la brutalité (mal dégrossie). Une première figure de la vulgarité relève donc du *vulgaire honteux*, vécu sur le mode de la disqualification.

Mes parents, d'origine « populaire », ne m'ayant inculqué aucun sens de ce que les gens bien éduqués appellent « l'esthétique », le « bon goût » ou « l'élégance », je n'ai jamais su – et je ne saurai probablement jamais – comment coordonner des choix et des couleurs d'habits. Sans l'aide charitable de ma compagne, je sortirais accoutré dans le plus « mauvais goût ». Cette incompétence vestimentaire est vécue sur le mode d'un handicap qui oscille entre l'indifférence et l'embarras. Le cauchemar récurrent d'oublier de se vêtir et de se retrouver tout nu en public, la frustration de devoir changer précipitamment de vêtements parce que l'assemblage spontanément choisi est jugé ridicule, de même que le sentiment d'inadéquation qui suit la profération irréfléchie de jurons de charretier au sein d'une assemblée au langage dûment châtié, tout cela fait de la conscience de sa propre vulgarité une expérience de honte –

plus ou moins douloureuse selon qu'on aura eu (ou non) la chance d'échapper aux discriminations que peuvent entraîner de tels stigmates.

Au sein de nos sociétés que Boris Groys a judicieusement analysées autour de pratiques d'« auto-design² » (à travers nos habits comme à travers nos amis sur Facebook), sentir que notre goût est mauvais et nos comportements vulgaires constitue une incompétence particulièrement handicapante dans la quête de considération qui conditionne et oriente tant de nos agissements. Le vulgaire est ici honteux parce qu'il atteste le ratage de l'auto-design, lequel relève toujours d'un certain travail de raffinement à vertu compétitive, à finalité de distinction et à vocation élitaire.

2. Comme toujours, bien entendu, ces dynamiques de distinction peuvent se voir retournées contre l'ordre qu'elles entérinent. On a alors affaire à un *vulgaire revendiqué*, qui affiche son mauvais goût et sa grossièreté comme un rejet ostensible du régime de domination et d'exploitation en place. Quelque chose me pousse sans cesse à me foutre des règles mystérieuses de l'élégance vestimentaire – et à redoubler ce rejet par l'emploi d'un mot grossier pour accentuer la dimension revendicative de ce geste. C'est l'accusation d'une certaine injustice sociale, d'un certain régime inique et détesté de domination, qu'affirme cette vulgarité affichée, fière de son bon droit égalitaire et de sa recevabilité en régime (prétendument) démocratique.

Les sous-cultures oppositionnelles (comme le rock, le punk, le rap, le queer) tentent régulièrement, dans leur phase d'émergence, de retourner le stigmate en titre de gloire, en affichant une vulgarité évidemment provocatrice – comme ne le comprennent pas les critiques dont les indignations effarouchées alimentent une surenchère de grossièreté. Au lieu d'un auto-design strictement individuel, qui condamnait le vulgaire honteux à s'aligner sur les normes dominantes (dans la façon dont il « design son égo »), le vulgaire revendiqué relève d'un auto-design à dimension collective, dont l'horizon est d'infléchir ces normes (en les « designant par soi-même »), à force de multiplier les résistances qui les enfreignent.

3. On voit alors parfois des agents s'appropriier ce vulgaire collectivement revendiqué pour l'instrumentaliser à des fins personnelles ou intéressées. On peut parler de *vulgaire de parade* pour nommer cette instrumentalisation particulièrement retorse, dont Boris Groys a donné une analyse saisissante à propos de « La production de la sincérité ». On peut résumer cette dynamique d'instrumentalisation en trois temps :

L'auto-design, alors qu'il était le privilège et le devoir de quelques élus, est devenu, à notre époque, la pratique culturelle de masse par excellence. [...]

Le monde du design total est celui de la suspicion généralisée [...] Le but principal de l'auto-design consiste à neutraliser la suspicion d'un éventuel observateur, à créer un effet de sincérité susceptible d'établir la confiance dans l'âme du spectateur. [...]

Une stratégie calculée d'auto-accusation – d'auto-design de l'auto-accusation – [permet de faire que] les individus qui se présentent comme particulièrement mauvais (c'est-à-dire ceux qui réalisent le sacrifice symbolique le plus important) bénéficient d'une reconnaissance et d'une gloire les plus substantielles [...] : aujourd'hui, décider de se présenter comme immoral constitue une décision particulièrement judicieuse en termes d'auto-design³.

La transposition de cette production de sincérité sur le domaine du vulgaire s'avère particulièrement opératoire pour mettre à jour les rouages d'un certain populisme (illustré par un Berlusconi ou un Trump). Afficher fièrement sa vulgarité, son abjection et son immoralité, dans un monde où chacune et chacun s'efforce de s'auto-designer en accord avec des modèles

² Boris Groys, *En public. Poétique de l'auto-design*, Paris, PUF, 2017.

³ Groys, *En public*, op. cit., p. 46-50.

minimaux de décence et de fiabilité, c'est prouver la sincérité de son image par l'auto-sacrifice apparent de cette image – ce qui conduit à donner à cette dernière une force (d'illusion) sans pareil. Peu importe que ce vulgaire de parade soit spontané ou joué avec virtuosité : le résultat est le même puisque (le jeu de) l'auto-sacrifice déjoue la suspicion même d'un jeu. Le dirigeant populiste sera d'autant plus populaire qu'il fera davantage parade de sa vulgarité.

Amphibioses du vulgaire

Les microbiologistes utilisent le terme d'« amphibiose » pour décrire le basculement possible, sous le coup d'un changement des conditions environnementales, des rapports qu'entretiennent deux organismes, d'une relation probiotique, dont les deux tirent un bénéfice mutuel, à une relation antibiotique, où l'un se développe au détriment de l'autre. Observer la simple coexistence apparemment symbiotique entre ces deux organismes eux-mêmes ne suffit pas à comprendre leurs relations mutuelles. Dans les phénomènes d'amphibiose, il faut prendre en compte certaines variations de leur milieu commun pour comprendre le rôle bénéficiaire ou néfaste que l'un joue envers l'autre.

Les retournements possibles entre les trois figures du vulgaire esquissées plus haut invitent à approcher les valences de la vulgarité comme relevant de l'amphibiose. Dans le pire des cas, le vulgaire honteux peut inhiber une personnalité timide exposée aux railleries de son milieu d'accueil. Dans le meilleur des cas, le vulgaire revendiqué peut nourrir une insurrection contre des hiérarchies sociales oppressives. Mis en scène par d'habiles démagogues, le vulgaire de parade peut convaincre des défavorisé·es que leurs exploiters se battent à leurs côtés, alors même qu'ils ne font qu'entretenir leur exploitation.

Les amphibioses du vulgaire se retrouvent sur de multiples niveaux de rapports sociaux, en leur imposant des torsions souvent déconcertantes. Le mauvais goût tapageur (« nouveau riche ») dénoncé dans le mobilier de Donald Trump, ou « l'inculture consternante » révélée par certaines de ses remarques lors d'interviews serrés, ont exposé le millionnaire-Président états-unien à des railleries acerbes de la part d'une certaine intelligentsia. Il est toutefois probable que ce type d'attaques sarcastiques ait contribué à renforcer son prestige auprès d'électeurs et d'électrices éprouvant fréquemment des sentiments de vulgaire honteux dans leurs interactions avec des élites culturelles habituées à bénéficier de leur domination symbolique en toute bonne conscience et avec une complète arrogance. Dans un tout autre domaine mais selon des dynamiques finalement similaires, lorsqu'un professeur s'encanaille à proférer un terme inconvenant du haut de son autorité dûment diplômée, il ne croit se rapprocher du public défavorisé auquel il s'adresse qu'en marquant plus cruellement encore les privilèges qui l'en séparent : son auto-design de vulgarité paradée montre qu'il peut tout se permettre, là où les stigmates du vulgaire honteux ont appris aux dominés le prix cruel dont peut se payer tout geste de revendication.

Tel est bien ce qui fait du vulgaire un objet d'étude aussi passionnant, riche et important. On y voit les mêmes mots, les mêmes gestes, les mêmes formes et les mêmes marchandises basculer dans des valeurs radicalement opposées (probiotiques, antibiotiques), selon les conditions environnementales et les milieux contextuels dans lesquels ils apparaissent. Au cœur de ces tourniquets incessants et déroutants, on peut identifier une relation particulièrement cruciale, en même temps que particulièrement instable, entre *vulgarité* et *pouvoir*.

D'un côté, nous percevons toujours le vulgaire comme émanant d'un certain pouvoir – celui d'un certain effet de masse majoritaire, d'une certaine auto-affirmation insouciantes ou d'une certaine arrogance auto-satisfaite. Les vulgaires sont d'autant plus insupportables et

d'autant plus méprisables qu'ils comptent au rang des puissants de ce monde. D'un autre côté, l'accusation de vulgarité émane d'une instance qui se considère comme supérieure au vulgaire qu'elle dénonce toujours de haut. La vulgarité est incriminée comme une certaine forme de bassesse, même ou surtout lorsqu'elle est pointée chez une personne censément puissante – et elle implique donc que l'accusateur soit assis sur un pouvoir de plus haut prestige et de plus grande autorité. On peut gager que ce sont toujours les aristocraties d'hier qui espèrent se venger de leur pouvoir disparu en flagellant la vulgarité des nouveaux puissants.

D'où la force propre du geste de retournement opéré par la revendication de vulgarité. McKenzie Wark vient d'en fournir un exemple emblématique et réjouissant en se réclamant de ce qui a été depuis des décennies disqualifié au titre du « marxisme vulgaire », qu'il contraste avec le « marxisme sophistiqué » (ou « marxisme des Gentils », *genteel Marxism*, ou encore « marxisme lettré », *writerly Marxism*). Davantage que d'analyses prétentieuses et amphigouriques des dynamiques du capital ou des mutations des compositions de classes, notre époque aurait surtout besoin d'un retour au gros rouge qui tache. Une certaine vulgarité de notre temps requerrait, à ses yeux, une approche assez vulgaire pour être en prise plus directe avec lui. Autrement dit : seule l'amphibiose du vulgaire serait en mesure de saisir les ambivalences de notre réel si intensément artificialisé, médiatisé, commercialisé, financiarisé.

McKenzie Wark esquisse les vertus de ce marxisme vulgaire en quatre directions principales, tirées de quatre figures historiques (excentrées) de la tradition marxiste : 1° se confronter aux difficultés intraitables de l'organisation du monde par le travail (Andrei Platonov) ; 2° se placer du côté des sensibilités des plus exploité·es et des plus opprimé·es (Angela Davis) ; 3° travailler le sensible dans et contre les formes techniques dominant l'époque (Pier Paolo Pasolini) ; 4° au-delà ou en deçà de la classe ouvrière, chercher une nouvelle classe soumise à une nouvelle forme d'exploitation, et porteuse de nouvelles perspectives d'émancipation (Asger Jorn)⁴.

La vulgarité se revendique ici comme une plus grande proximité avec la matérialité, l'infrastructure, le travail dans sa réalité sensible – là où le marxisme sophistiqué se serait perdu dans les discours, les superstructures, la mythologisation de l'ouvriérisme. Bien davantage qu'un retour aux sources, il s'agit ici d'une glissade vers l'avenir, à laquelle le vulgaire sert de pente salutairement savonneuse. Ce vulgaire est amphibiotique en ce qu'il résulte du retournement d'accusations disqualifiantes en vertus encapacitantes. Nous sommes entré·es dans de nouvelles conditions environnementales, au sein desquelles les relations se recomposent et les valences se renversent : des modes de penser, d'écrire et d'agir qui pouvaient être probiotiques hier s'avèrent aujourd'hui toxiques, tandis qu'une vulgarité condamnée jusqu'à récemment comme méprisable peut désormais promettre d'être salvatrice.

Puanteurs du commun

On associe fréquemment le vulgaire au « mauvais goût », mais il pourrait être bien plus éclairant de se le représenter comme une mauvaise *odeur*. Davantage qu'une forme laide ou qu'une disharmonie de couleurs, davantage encore qu'un excès de sel ou qu'un clash de saveurs, le vulgaire nous immerge dans une certaine ambiance aliénante, dont on se sent soudainement étrangé, comme lorsque nos narines nous envahissent d'une atmosphère qui sent mauvais. Que nous nous retrouvions frappé·es par un mot, une image ou un geste, l'expérience reste la même : celle de la rencontre avec quelque chose qui pue la vulgarité.

Toute puanteur ouvre une brèche dans un rêve de pureté. Et dans l'immense majorité des cas, la puanteur, c'est l'odeur d'*un autre* – impur, ou moins pur que moi. Et de ce point de

⁴ McKenzie Wark, *Capital is Dead. Is This Something Worse ?*, New York, Verso, 2019, p. 159-160.

vue, le vulgaire entretient avec les altérités culturelles la même relation amphibiotique qu'il entretient avec le pouvoir. D'un côté, ce n'est qu'au sein de ma (micro-)culture que je maîtrise assez les codes pour être en mesure d'y discriminer entre ce qui est raffiné et ce qui est vulgaire. Si je ne parle pas le vietnamien, je pourrai difficilement percevoir les éventuelles grossièretés que m'adressera mon interlocuteur. Le vulgaire n'est donc tel qu'au sein de ma tribu. D'un autre côté pourtant, il advient fréquemment que nous percevions comme vulgaires des comportements dont le principal crime est se conformer à des normes d'usage et de politesse qui ne sont pas les nôtres. La puanteur de vulgarité est souvent l'aspect que prend à nos narines la rencontre d'une altérité.

D'où une dernière proposition pour nous orienter dans les amphibioses de la vulgarité : notre expérience du vulgaire est souvent celle d'une confrontation à certaines *puanteurs du commun*. Au sein de nos sociétés nécessairement multiculturelles et à l'ère d'un plantationocène qui a ravagé nos milieux de vie par l'imposition de monocultures, il est plus impératif que jamais de valoriser la diversité en tant que telle. Mais la diversité ne se résume malheureusement pas à une multiplicité de parfums délicieusement exotiques. Elle impose également de devoir coexister avec des odeurs désagréables, déstabilisantes, voire désobligeantes.

Ce dernier adjectif est à entendre dans un double sens : certaines des normes de vie appelées à se côtoyer sur nos territoires brassés par la mondialisation peuvent non seulement offenser nos attentes et nos habitudes, mais elles peuvent aussi nous pousser à réviser nos réglementations d'obligations et d'interdictions. Certaines des choses qui, au sein de ma tribu, m'apparaissent comme obligées (enlever son chapeau en entrant dans certains lieux) ou comme tabou (manger certaines viandes) devront être autorisées ou dispensables au sein de la société générale que forment les différentes cultures partageant un même territoire. Dans de tels cas de frictions entre des normes hétérogènes, a priori incompatibles entre elles mais néanmoins forcées de se côtoyer quotidiennement, il est aussi impossible d'être intransigent sur la validité absolue des normes de sa tribu particulière qu'il est difficile de ne pas éprouver comme impolis (dérangeants, offensants, mal élevés, grossiers : vulgaires) les comportements qui se trouvent les transgresser.

Les puanteurs du vulgaire résultent donc en grande partie, dans une société multiculturelle, de la présence d'altérités au sein du commun – une altérité donc ce commun a besoin pour assurer sa vitalité nourrie de diversité. Aussi allergique que soit un certain républicanisme hexagonal à l'idée d'« accommodements raisonnables » (d'importation canadienne), ce n'est que par des négociations, des compromis et des ajustements réciproques que peut être maintenue la coexistence multiculturelle nécessaire à assurer la diversité des formes de vie. Qu'ils soient religieux ou laïcistes, idéologiques ou procéduraux, les intégrismes et les purismes sont les seuls vrais ennemis de nos sociétés à venir. Celles-ci devront apprendre à (mieux) agencer leurs pluralités, y compris dans ce qui les rend malodorantes à certaines de leurs membres.

Les défis de l'amphibiose sont ceux de la symbiose – non pas toutefois entendue comme une unité supérieure harmonieuse et pacifiée, mais bien plutôt comme un terrain de renégociations infinies sur les degrés d'acceptabilité et d'inacceptabilité de normes concurrentes, dont rien ni personne ne sait par avance comment les rendre possibles. Ce qui est (trop) fréquemment discuté aujourd'hui en termes de cultures ethniques s'applique tout autant à des questions de cultures de classes (au sein du grand nœud de l'« intersectionnalité »). Si le vulgaire a traditionnellement été perçu comme un stigmate porté sur « le peuple » dans ses relations avec « les élites », il mérite aujourd'hui d'être également envisagé dans les rapports qu'entretiennent « des peuples » multiples au sein des mêmes populations (urbaines).

Ces puanteurs du commun peuvent elles aussi relever d'un vulgaire honteux (stigmatisant), d'un vulgaire revendiqué (et revendicatif), comme d'un vulgaire de parade (instrumentalisé à des fins identitaires). Les amphibioses du vulgaire appellent à nous sensibiliser aux conditions environnementales qu'il sera nécessaire de mettre en place pour que les cultures mitoyennes puissent entretenir des relations probiotiques plutôt qu'antibiotiques, comme c'est encore largement le cas aujourd'hui. Pour l'instant, le vulgaire apparaît encore comme *le refoulé du commun*. Il fait retour pour nous hanter sous les formes les plus variées, des dénonciations des élites à la stigmatisation des minorités. Il est urgent de faire cesser ce refoulement. Au fur et à mesure qu'il apparaîtra plus clairement que la diversité de nos communs est notre principale ressource pour contrer les ravages que les monocultures modernes imposent à nos milieux de vie, il deviendra de plus en plus évident que les amphibioses du vulgaire et les puanteurs du commun nous obligent à accepter d'être parfois désobligé-es.

La réévaluation du vulgaire proposée par ce numéro de *Décor* conduit donc bel et bien à renverser les préjugés multiséculaires condamnant de haut les bassesses du *vulgum pecus*. Mais les détours par l'amphibiose et le nécessaire pluralisme du commun décalent significativement la perspective. Contrairement à l'interprétation dominante inspirée d'Horace, le *profanum vulgus* n'est nullement méprisable parce qu'il est *vulgus* : si certains le haïssent, c'est parce que son incontournable diversité profane un idéal de pureté et d'homogénéité dont la sacralisation est de plus en plus toxique. De même, ce n'est pas tant la vulgarité que la moutonnerie qui mérite de nous inquiéter dans les jugements et les comportements du *servum pecus* : les dangers qui menacent nos milieux de vie viennent bien davantage des imitations monoculturelles que de quelques incivilités des défavorisés.

Que la vie politique doive participer d'une dynamique de polissage, qui raffine nos brutalités pour rendre nos diverses formes de vie compatibles entre elles, voilà qui est une évidence, toujours bonne à répéter. Que ce raffinement commun ne puisse s'appuyer sur le refoulement des inégalités et des diversités qui travaillent ce commun, voilà peut-être la principale leçon à tirer d'une réévaluation du vulgaire.