Qui a droit à la pensée ?

Jacques Rancière *et al.*, *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, 2009.

Par Patricia Desroches

L'ouvrage recensé ici reprend un entretien publié sur *EspacesTemps.net* ; un autre entretien extrait de ce recueil a également été reproduit par la revue à l'occasion de la publication de ce volume.



Les Éditions Amsterdam ont publié en septembre 2009 un ouvrage intitulé *Et tant pis pour les gens fatigués*, constitué d'une série d'entretiens réalisés avec le philosophe Jacques Rancière, sur une période allant de 1976 à 2009.

L'intérêt de cette publication est de rendre présente l'œuvre d'un philosophe qui a scruté « les figures concrètes d'ouvriers » (p. 37), sans revendiquer une position d'historien ; d'un théoricien sensible à la dimension « dissensuelle » du champ politique sans sacrifier l'interrogation proprement philosophique ; d'un penseur, enfin, dont la préoccupation majeure est soutenue par la question de l'égalité, inséparable de celle de l'émancipation et de la démocratie. Pour faire valoir ce « postulat » égalitaire, Jacques Rancière « visite l'espace social » (p. 53) et questionne les discours qui y prennent place : le (et la) politique, l'histoire,

la littérature, le cinéma, etc., sont passés au tamis des mots, puisque, selon les propos mêmes de Jacques Rancière, il s'agit finalement d'inventer « un certain type de traversée des discours propres à transmettre le sens de la puissance égalitaire » (dans Cornu et Vermeren, 2006, p. 519). Voici une façon de dire que les entretiens en question contribuent largement à proposer une conception inédite de la politique et de sa « capacité » à produire entre les hommes une égalité jugée le plus souvent introuvable.

Jacques Rancière, saisissant et insaisissable, comme le soulignait Althusser lui-même, s'explique donc auprès de ses interlocuteurs, exposé inéluctablement à une forme de redondance, mais conduit aussi à clarifier, à préciser et à nuancer sa pensée, y compris à travers des analyses de la société contemporaine. Il faudrait donc, en priorité, poser à Jacques Rancière les questions qu'il s'est lui-même posées, et cette opération même ne va pas de soi. Jacques Rancière l'incompris ? À tout le moins, le philosophe qui déclasse et dérègle, déplace et, sans faire le lit du scepticisme ni du nihilisme, brouille les pistes : de quel(s) objet(s), de quelle pluralité ? Sans ontologie (« pas de formulation générale de l'Être », à l'instar d'Alain Badiou) en tout cas, et avec la préoccupation majeure de pratiquer un élargissement et un décentrement du territoire de la pensée, dans l'idée de féconder les échanges entre rationalités discursives, ce qui signe à la fois son a-disciplinarité et son indiscipline. Franchir les frontières et s'affranchir des lieux assignés à chacun par certains énoncés et discours, tel est le « style » de Rancière, promis à élaborer une topographie des possibles, à élucider l'idée d'un partage commun, sinon communautaire, du sensible, dans un monde qui refuse le présent à ceux qui sont soupçonnés de ne pas penser. Échapper à la division des disciplines et abolir la distribution des territoires de la pensée, voilà la pierre d'achoppement de la réflexion de Jacques Rancière : assigner à telle discipline un objet en propre, n'est-ce pas décider qui est apte à parler de quoi, n'est-ce pas renvoyer au partage plus fondamental qui sépare ceux qui sont considérés comme aptes à penser ou inaptes à penser, ceux qui font la science et ceux qui sont réputés être ses «objets » ? Question de l'égalité, par conséquent, d'une égalité déclarée et non programmatique, selon les mots de Badiou dans un texte extrait de *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière* (2006). C'est donc bien de l'impropriété corrélative d'un anonymat des territoires de la pensée, et de leurs objets mêmes, qu'il est

question dans cet ouvrage.

Révélé au fil des entretiens, le parcours philosophico-politique de Jacques Rancière se signale et se matérialise à travers l'engagement historique (et daté) dans le maoïsme, la collaboration avec Althusser (*Lire le Capital,* 1964/1965) — avec pour finalité de fournir au marxisme sa théorie véritable — et enfin la rupture avec Althusser et le scientisme qu'il incarne, à ses yeux, en 1974 (*La leçon d'Althusser*). Mais l'on sait que les *Révoltes logiques* (dès 1970) préfigurent une conception de la démocratie inédite, transgressant toutes les visions du « social » jusque là dominantes, ainsi que le statut de la politique elle-même.

Un des échanges parmi cette multiplicité d'entretiens fait le point sur l'évolution de Jacques Rancière, d'*Aux bords du politique* à *La mésentente* , et l'on apprend que la métapolitique consiste à ramener « les apparences politiques et idéologiques à la réalité des relations économiques et sociales » (dans le marxisme), la parapolitique à promouvoir un art politique de la pacification (la *philia* aristotélicienne), et l'archipolitique platonicienne à mettre « chacun à sa place », à scotomiser en fait l'espace litigieux du politique. La notion de *dissensus* veut ainsi dire « la politique est l'œuvre de sujets qui introduisent dans l'ordre saturé de la police, des objets en surplus » (p. 188). De la tension qui traverse le rapport entre police et politique, il est fait état dans la totalité des textes : la politicité n'est en effet pas fondée sur le pouvoir du *logos*, mais sur le litige engendré entre politique et police, dans le sensible même. Est-il possible d'entendre ceux qui ne parlent pas ? Qui est qualifié pour dire et voir le donné ? La police ne constitue donc pas exclusivement un instrument de répression, au sens de Foucault, mais cimente l'organisation de la communauté. La politique, *a contrario*, « est ce qui perturbe cet ordre en introduisant un supplément ou un manque » (p. 187) et fait signe en direction de sujets qui ne sont « rien », plus exactement en « excès de tout compte des parties de la population ». En réhabilitant une logique de l'apparence (un « partage du sensible »), Rancière prend une distance envers Habermas (qui légitime indûment, selon lui, la prédisposition pour la discussion rationnelle), Castoriadis (dont il critique la notion d'auto-institution, dans la filiation de Rousseau) et de Foucault lui-même, dont le concept de biopouvoir est jugé instable, jusqu'à se confondre avec celui

de biopolitique, le pouvoir étatique ne se différenciant plus du pouvoir en général.

L'intérêt que présente cet ensemble d'entretiens procède aussi des mises au point conceptuelles auxquelles se livre Jacques Rancière à propos de l'actualité socio-politique. Parce qu'il refuse de définir l'espace politique comme un lieu convenu de places et de groupes sociaux objectivables, Rancière s'éloigne non seulement du marxisme — dont la propension est de figer identités et appartenances en invoquant des critères purement économiques — mais aussi de toute réflexion qui « substantialise » la position égalitaire (comme chez Antonio Negri). Comment la multitude peut-elle se constituer en sujet(s) politique(s) ? Les « sans parts », contre toute apparence, ne sont pas les « exclus » : ils rendent visible l'écart entre les places assignées et les places transgressées, et se « subjectivent » précisément en se désidentifiant de leur identité initiale : l'ouvrier poète parle un langage que l'on n'attend pas de lui.

Sans le « Maître ignorant » en filigrane, les analyses de Jacques Rancière demeurent lettre morte. On ne peut fonder une société politique autrement que sur une égalité des êtres parlants. La découverte individuelle de la figure de Jacotot, le maître ignorant, soutient la présupposition égalitaire et la question politique en tant que telle : comment se transmet le savoir ? Ailleurs et autrement que sous la forme d'une pédagogie inspirée du sociologisme progressiste de Pierre Bourdieu, ou d'une pratique privilégiant une « adaptation » du savoir aux populations en mal de savoir, répond Rancière, qui admet que l'égalité des intelligences ne possède pas de consistance théorique auto-vérifiable mais relève d'une volonté qu'il est possible de partager : « Ce que tu cherches au pays du savoir, est-ce la confirmation de ta propre ignorance ou de l'incapacité commune ou est-ce l'accroissement de ta propre capacité ? » (p. 419). L'actualité du maître ignorant se mesure à cette volonté rationnelle d'émancipation intellectuelle, arrimée à un axiome premier et inanalysable : l'égalité se pratique. Parce que l'on s'émancipe seul, sans institutionnalisation ou prise de conscience déclarée, il devient possible de déconstruire la logique inégalitaire, de penser la politique comme démonstration de cette capacité de « subjectivation », déniée à ceux qui n'ont pas de titre à gouverner.

Or la politique est, selon Rancière — et dans la filiation de Hannah Arendt, cette fois — affaire d'apparences, de mise(s) en fiction. C'est ce qui explique que les entretiens en question créditent largement une interrogation sur le rapport entre politique et esthétique. Comment penser les chemins de l'émancipation lorsque l'on se confronte aux pratiques artistiques ? En cherchant à authentifier exactement l'idée de Rancière, on comprend que la « révolution esthétique » pratiquée par la littérature au 19e siècle et par le cinéma au 20e engendre un nouveau partage du sensible : c'est en effet l'écart introduit entre une façon « ordinaire » d'habiter le monde sensible et une expérience esthétique inédite qui signale la proximité entre art et politique, ainsi que leur nécessaire tension. Il existe en effet une certaine inhérence de la politique à l'art et de l'art à la politique, sachant que le malentendu littéraire et la tension cinématographique ne redoublent pas la mésentente politique. Si la politique surgit de la part faite aux sans-parts, la littérature se constitue sur fond d'impropriété, dans l'indifférence du sujet comme du style. L'art démocratique peut parler de tout, et la démocratie — c'est-à-dire la pratique de la politique — donne la parole à n'importe qui. *Europe 21* de Rossellini, *Madame Bovary* de Flaubert, comme les poèmes en prose de Mallarmé, incarnent la déclassification opérée par le « régime esthétique », l'abandon des genres consacrés. Politique de la littérature, par conséquent, parce que la vérité peut se dire sur un mode de fiction dès lors qu'elle déconstruit un ordre hiérarchisé, disjoint l'adéquation entre les mots et les corps, subvertit la nomination assignée par la communauté. Ces *Entretiens* rappellent à coup sûr que l'émancipation revendiquée par les formes artistiques ne procède pas tant d'une critique ouverte de l'ordre des sociétés oligarchiques que d'une capacité à dépasser leur propre singularité.

À Pierre Bourdieu, qui soutient que l'univers esthétique traduit l'imposition d'un type d'*habitus* aux classes dominées, Jacques Rancière oppose à nouveau la nécessité de franchir les frontières, de démultiplier les possibles, de mêler les programmes esthétiques. Si le cinéma, par nature, est tendu entre deux régimes de pensée (représentatif-esthétique), deux poétiques (narrativité-expressivité), il reçoit cependant de la politique la confirmation de sa vocation « dissensuelle ». Ce qui signifie, au passage, que Rancière s'élève tout ensemble contre le situationnisme de Guy Debord et contre toute tentative de penser le spectateur comme un consommateur passif prisonnier de l'image. C'est pour ce motif,

aussi, qu'une histoire du cinéma « conventionnelle » n'est pas opérante, tant la fonction de l'histoire, à l'image de son objet, est de s'interroger sur les manques et les vides, les écarts introduits dans la texture sensible. Le récit historique en général, d'ailleurs, s'il enchaîne les événements et structure les faits, vise fondamentalement un tissu de paroles, celui qui est proféré par les « animaux littéraires » que constituent, dans l'histoire, les individus. Les mots de l'histoire indiquent donc à leur tour les fractures qui s'introduisent entre les « manières d'être, de faire et de dire » et la question du langage dans l'historiographie dominante (cf. *L'École des Annales)* devient essentielle tout autant que la poétique dont la littérature fournit le paradigme.

On saisit, à la lecture de cet ouvrage, la détermination philosophique de Jacques Rancière à définir un langage commun qui n'exprime pas le « corps glorieux » et consensuel de la communauté, mais refuse, plus encore, la « logique policière des idiomes séparés ». C'est bien entendu parce que la démocratie constitue, pour Rancière, un mode spécifique de structuration symbolique de l'être en commun que « n'importe qui peut être traversé par des mots comme égalité, fraternité, liberté ». Laissons la parole, pour finir, à Jacques Rancière, dans le texte de clôture du colloque consacré à son œuvre et déjà cité (Cornu et Veremeren, 2006) : « Qu'attendons-nous au juste de l'affirmation égalitaire ? Quel avenir lui prêtons-nous […] ? Je terminerai sur la même note jacotiste, en rappelant qu'il y a deux grands péchés contre l'émancipation. Le premier est de dire : *je ne peux pas.* Le second est de dire : *je sais*. »

Jacques Rancière *et al.*, *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Paris, Amsterdam , 2009.

Résumé

Les Éditions Amsterdam ont publié en septembre 2009 un ouvrage intitulé Et tant pis pour les gens fatigués, constitué d'une série d'entretiens réalisés avec le philosophe Jacques Rancière, sur une période allant de 1976 à 2009.L'intérêt de cette publication est de rendre présente l'œuvre d'un philosophe qui a scruté « les figures concrètes d'ouvriers » ...

Bibliographie

Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière, *Lire le Capital*, Paris, François Maspero, 1965.

Alain Badiou, « Les leçons de Jacques Rancière. Savoir et pouvoir après la tempête » in Laurence Cornu et Patrice Vermeren (dir.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Bourg-en-Bresse, Horlieu, 2006.

Laurence Cornu et Patrice Vermeren (dir.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Bourg-en-Bresse, Horlieu, 2006.

Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974.

—, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, [1990] 1998.

—, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.