

Introduction

Une philosophie de l'émancipation

La philosophie de Jacques Rancière s'efforce d'esquisser, en un sens polémique, une philosophie contemporaine de l'émancipation.

Une telle philosophie n'a aucune commune mesure avec les théories et les activités de ceux qui muent la philosophie politique en justification des valeurs gouvernementales et deviennent les conseillers des princes. Au demeurant, il faut considérer que leurs activités ne relèvent pas d'une maladresse. Leur « politique » remplit une fonction de police. Elle offre des légitimations au pouvoir qui organise et perpétue les partages sociaux, assigne des places et des fonctions aux individus en fixant et figeant des identités, des montages de compétences et des rôles sociaux. À ce titre, ce qu'ils appellent « philosophie politique » pourrait bien « consister en l'ensemble des opérations de pensée par lesquelles la philosophie essaie d'en finir avec la politique¹ ». Leur philosophie dépolitise la politique selon le mode du « plus vieux travail de l'art politique² ». Elle insiste pour que chacun demeure à sa place et accorde la primauté « au régime de l'Un distribué en parts et en fonctions³ » au-delà desquelles il n'est pas concevable qu'il y ait une « part des sans-part ».

À bien considérer les implacables conséquences auxquelles conduit ce mode de réflexion et d'action, nous sommes aussitôt incités à imaginer qu'une autre

manière de philosopher doit bien exister qui consisterait cette fois à opposer la politique et la police, et à prendre au sérieux cette «part des sans-part». Une philosophie qui s'établirait sur «l'embarras propre de la politique⁴», lequel a toujours concouru à obliger à se demander qui partage la même communauté et qui est laissé sans part, qui est compétent ou savant et qui ne l'est pas en ce qui regarde les décisions ou les orientations à envisager pour la cité. Une fois mise en avant, la compréhension des raisons de cet embarras peut déboucher, en effet, sur une conception inédite de la politique. Elle s'indexerait, à juste titre, à la notion d'émancipation, entendue comme mise en crise des partages, et procéderait de l'affirmation de l'égalité par «laquelle chacun se considère égal à tout autre et considère tout autre comme égal à soi⁵». Elle présumerait à l'élaboration d'une pratique d'irruption dans les intérêts de police, appuyée sur des déclarations⁶ d'égalité de la part des sans-part. La politique y aurait le caractère d'une activité conférant largement sa place à «la puissance du multiple diviseur⁷», parce qu'il déplace le jeu des «ordination⁸».

La philosophie de Rancière prend ce parti du multiple, d'une politique qui devient un «analyste de l'être-ensemble⁹» tel qu'il est reçu. Ce parti constitue même la basse continue de ses interventions. Il contribue à faire entendre en quoi la politique ne peut exister que dans un acte d'interruption, de dérèglement ou d'effraction¹⁰ par rapport au «lien social» établi. Dès lors, cette pensée «mérite ce nom¹¹» de philosophie politique¹².

Tout en dessinant dans ses publications la cartographie de ses amers théoriques¹³ concernant le traitement de l'opposition du multiple et de l'Un, du dissensus *versus* consensus, de la politique dans ses rapports avec la police, Rancière justifie ce parti pris par un double refus. Non seulement, nul ne peut

L'interruption

vraiment parler de politique en ce qui concerne la gestion gouvernementale et ses techniques, ni ne saurait nommer ainsi le geste par lequel l'expert s'arroge la mainmise sur le sort des citoyennes et des citoyens. Mais encore, il n'y a pas non plus de politique dans l'attitude de résistance du militant «éclairé» qui identifie lui aussi la politique à la question du pouvoir, au moment même où il impose aux ouvriers l'idée qu'ils sont, eux, «incapables de reconnaître leur dépossession¹⁴».

Ainsi apparaît-il maintenant que cette philosophie a aussi son foyer au lieu de ce que Rancière considère, sans nostalgie, comme l'échec du marxisme au sein duquel il a entamé, à l'instar de beaucoup dans les années 1970, sa carrière de philosophe. Cet échec, représenté davantage par les travaux de Louis Althusser¹⁵ mais qui ne se borne pas à eux, se manifeste à plusieurs niveaux. Principalement dans sa manière de vouer la politique à se concentrer sur l'État, dans sa conception scientifique des rapports du savoir et du pouvoir, dans son postulat d'une prétendue dépossession du peuple et de l'inaptitude de ce dernier à s'occuper de la communauté. Il se lit en outre dans la fonction éventuellement émancipatrice conférée à une philosophie qui prétend apporter aux ouvriers aliénés le savoir dont ils seraient dépouillés.

C'est très précisément à l'encontre de ces présuppositions selon lesquelles, finalement, les citoyens ou les «dominés» «ne peuvent pas sortir par eux-mêmes du mode d'être et de pensée que le système de domination leur assigne¹⁶» que Rancière organise le rebond par lequel il engendre ses propres concepts. Grâce à ces derniers, il espère creuser encore plus fortement les «écarts» grâce auxquels il nous introduira à de nouvelles dynamiques de pensée et si possible nous entraîner à des actions susceptibles de reconfigurer les assujettissements caractéristiques du présent et

les identifications reçues. C'est d'ailleurs dans ce genre d'écart que se loge la véritable ressource de la politique, cette dernière « cess[ant] d'être là où cet écart n'a plus lieu, où le tout de la communauté est ramené sans reste à la somme de ses parties¹⁷ ».

Mais ne restant pas enfermée dans une démarche uniquement négative, la philosophie de Rancière ancre simultanément son aspiration dans deux « affirmations¹⁸ » positives. Ces affirmations déploient une ambition réellement émancipatrice, qui visent à aider chacun à avoir confiance en sa propre capacité à interrompre le cours présent du monde. La première ancre l'égalité au cœur du raisonnement : « L'égalité est une présupposition, un axiome de départ ou elle n'est rien¹⁹ » ; cet axiome vise à déstabiliser les déclarations unilatérales de compétence et de réserve, qu'elles soient justifiées par naissance, par nature ou par possession d'un savoir, en retournant « en liberté du peuple²⁰ » la formule originellement péjorative qui fait de la démocratie le « gouvernement de n'importe qui²¹ ». La seconde reconduit la politique à l'action : « Il y a toujours au moins une autre chose à faire que celle qui est faite²². » La politique existe dans cet écart qui sépare la conception élaborée par les experts d'une communauté ramenée à la somme de ses parties, la communauté recevable, et une activité dans laquelle « le compte des parts et des parties de la société est dérangé par l'inscription d'une part des sans-part²³ ».

Portée par ces deux affirmations, la position de Rancière devient en tout point remarquable. Sa philosophie donne d'abord naissance à un développement d'ensemble articulé autour des notions de contingence, sensible, esthétique, histoire et langage. Ces dernières sont mises en avant afin de faciliter le renoncement à des considérations métaphysiques qui ont toujours été utilisées pour fonder les affaires

L'interruption

sociales et politiques dans un ordre naturel. Cette philosophie se déploie ensuite en éclairant autrement les expériences de la politique. Sur ce deuxième plan, elle ne se borne pas à condamner la morosité omniprésente de nos jours. Elle permet de concevoir un système d'interprétation de référence permettant de donner une signification aux luttes entreprises à l'encontre des distinctions et des frontières qui ont vocation à maintenir les partages de compétences. Elle modifie la carte de ce qui est pensable, nommable et réalisable, en contrepoint notamment des propositions soutenues par les théories politiques courantes. Elle aboutit justement à renouveler la pratique de l'émancipation. Sur ce troisième plan, elle confère un autre « tranchant » à l'idée de « démocratie » puisque, montre Rancière avec pertinence, ce régime politique s'articule bien à « rien d'autre que l'absence de tout titre à gouverner²⁴ ». Correspond-elle même à un « régime²⁵ » ? En vérité, écrit-il, la démocratie n'est pas une « forme²⁶ » politique, au sens d'un dispositif institutionnel de l'État. Elle est « action²⁷ », absence de référence à un fondement ou à un *archè*. Elle signifie la possibilité pour chacun de sortir de « son » rang en se proclamant visible et audible. Ce que pointe exactement le « travail de l'égalité²⁸ ».

Cette œuvre à laquelle nous souhaitons introduire le lecteur ne s'est cependant pas construite de manière linéaire. Outre Rancière soulignant lui-même que sa pensée a fait l'objet d'une « évolution²⁹ », une lecture scrupuleuse de l'œuvre dans son état actuel pourrait opérer une division en quatre moments, articulés les uns aux autres par « montage dialectique³⁰ ».

Le premier moment est consacré aux rapports du savoir et du pouvoir. Il contribue au développement d'une critique des discours, à la suite du travail entrepris avec Althusser, mais désormais contre lui. Rancière fustige notamment la manière dont ce dernier pense

une différence de nature entre le savoir scientifique et l'«idéologie», en utilisant le concept de «coupure» (épistémologique). Il y voit une tentative pour maintenir le monde savant en maître de vérité. Il sent poindre aussi dans ce travail une valorisation outrancière des révolutions théoriques³¹.

Le deuxième tient au «voyage» entrepris par Rancière au cœur de la parole ouvrière. Il y procède à l'analyse du tissage et du dérèglement du discours, de «l'entrelacement des discours et des pratiques dans lequel une classe a commencé à penser son identité et à revendiquer sa place³²», tels qu'ils sont lisibles dans des textes de prolétaires rédigés au XIX^e siècle. Relevant que «ce qui est nouveau au lendemain de 1830, c'est cet effort singulier d'une classe pour se nommer, pour exposer sa situation et répondre aux discours tenus sur elle», il montre que cette parole ne peut être entendue dès lors qu'elle est enfermée soit dans l'expérience mystifiée qu'impose le marxisme, soit dans une mystique de l'authenticité ouvrière. Dans les deux cas, les ouvriers sont condamnés à n'avoir d'autre pensée que celle qui leur est prêtée, alors qu'ils «parlent pour être reconnus comme autre chose que la force du nombre et la vigueur des bras, manieurs d'outils ou de fusils : pour montrer que les ouvriers peuvent dire ce qui est juste et raisonnable, qu'il faut leur faire place non parce qu'ils sont les plus forts, mais parce que cette place est conforme à l'ordre de la justice et de l'histoire» et que ce qui est caractéristique de cette parole est «un sourd travail de réappropriation des institutions, des pratiques et des mots».

Le troisième s'attarde plus conceptuellement sur sa réélaboration de la politique. Rancière y a le souci de clarifier l'opposition entre police et politique. Il introduit le concept de «partage du sensible». Un système de distinction est ainsi engendré, permettant

L'interruption

de répertorier les manières de confondre la politique avec la police ou la gestion (la gouvernance?) du *statu quo*. Par son truchement, Rancière décèle deux confusions : l'identification de la politique à la police et l'identification inverse³³. Il en déduit qu'existent trois grandes figures de la philosophie politique. D'abord, une « archipolitique », représentée par Platon. Elle « expose le projet d'une communauté fondée sur la réalisation intégrale de l'*archè* de la communauté », une communauté dans laquelle « il ne peut y avoir ni temps mort ni espace vide dans [son] tissu³⁴ ». Ensuite, la figure d'une « parapolitique », caractéristique d'Aristote ou de Thomas Hobbes en ce que ces deux philosophes confient aux formes de la rationalité du bon gouvernement la capacité à intégrer le mécompte du sans-part dans la réalisation de la fin de la communauté³⁵. Enfin, la troisième figure est appelée « métapolitique³⁶ ». Elle identifie, entre autres, le marxisme suivant lequel la politique est fondée sur cette vérité profonde de la société que les acteurs sociaux seraient incapables de penser par eux-mêmes. Ces trois figures constituent des manières de rendre le tort fait au sans-part invisible et inaudible.

Durant le quatrième moment, Rancière étudie la question du partage du sensible en appuyant son analyse sur une révision complète de la notion d'esthétique qui la déloge de ses usages habituels. En remarquant que « le terrain esthétique est aujourd'hui celui où se poursuit une bataille qui porta hier sur les promesses de l'émancipation et les illusions et désillusions de l'histoire³⁷ », Rancière s'attelle à déplacer le thème de l'esthétisation de la politique, devenu courant, dans les années 1990. Il approfondit surtout à cette occasion la notion de subjectivation, déterminante pour penser les réagencements des rapports entre le visible et le dicible, et donc l'action politique.

Tels sont les cheminements majeurs d'une philosophie politique qui ne se contente ni de sacrifier au ressentiment³⁸, ni de se plier à la critique formelle de la domination (marxisme), ni de l'exaltation éthique du moment³⁹, ni de se satisfaire d'une jubilation inconséquente autour de la flexibilité, du métissage ou des hybridations⁴⁰ postmodernes, voire du spontanéisme.

Au cœur de chacun de ses développements, l'écriture de Rancière s'accorde parfaitement avec sa manière de déclasser les distributions – des termes ou des activités – reçues. Outre un abandon évident à l'ironie, sorte d'ascèse philosophique personnelle distillée surtout dans les *Chroniques des temps consensuels* et autres interventions conjoncturelles, l'écriture du philosophe a une particularité. Comme seul le texte littéraire peut défaire les situations de partage entre la réalité et la fiction, le poétique et le prosaïque, le propre et l'impropre, ou ouvrir sur d'autres mondes⁴¹, l'écriture philosophique agit sur la construction des problèmes traités. Elle ouvre de nouveaux espaces de pensée, déplace des significations ou des références, moins afin d'annoncer une vérité unique et définitive que pour changer brusquement le registre du visible et du dicible auquel nous sommes momentanément habitués/soumis. Parce que sa rhétorique est peu tributaire de questions délibérément rédigées en termes d'essence (qu'est-ce que ?), Alain Badiou peut d'ailleurs faire remarquer que Rancière pratique un style assertif qui enchaîne les affirmations dans une espèce de fluidité singulière s'enroulant autour des exemples dont elle se sert⁴². Un pouvoir performatif évident sur la forme de pensée politique du moment peut en tout cas lui être reconnu.

Enfin, tout en remerciant les premiers lecteurs qui m'ont orienté dans la conception de ce manuscrit,

L'interruption

ajoutons qu'il serait inconvenant d'imprimer, dès maintenant, une forme définitive à une œuvre en train de se faire. En revanche, il nous semble que cet inachèvement justifie d'autant qu'on en prenne la mesure et qu'on l'interroge. Mieux, il nous paraît qu'il est de ce fait encore plus décent d'exposer au public les traits et les questions spécifiques qu'elle décoche à l'endroit de notre contemporanéité.