

Fiche de lecture pour le Grand Lyon

Direction de la Prospective et du Dialogue Public

Catherine Foret, FRV100, 10 décembre 2012

La Mésentente. Politique et Philosophie.

Jacques Rancière

Editions Galilée, Collection *La philosophie en effet*, Paris 1995, 188 p.



L'auteur



Né en 1940 à Alger, **Jacques Rancière** est philosophe, professeur émérite à l'Université de Paris VIII (Saint-Denis). Elève de Louis Althusser, dont il s'est rapidement démarqué, il s'est particulièrement penché sur l'émancipation ouvrière et les utopistes du XIX^{ème} siècle, tout en voyageant régulièrement aux Etats-Unis. Animateur, avec d'autres intellectuels comme Jean Borreil, Geneviève Fraisse, Daniel Lindenberg ou Arlette Farge, du collectif et de la revue *Révoltes logiques* de 1975 à 1981, il a notamment publié *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*. (Fayard 1981), *Le Philosophe et ses pauvres* (Fayard, 1983) et *Le Maître ignorant* (Fayard 1987) — ouvrages dans lesquels il élabore une philosophie de l'émancipation reposant sur la critique de la traditionnelle distinction entre savants et ignorants, et plus largement sur le refus de toute assignation identitaire.

Aujourd'hui très reconnu sur la scène internationale, Jacques Rancière a développé une pensée originale du politique, qui postule la possible participation de tous à l'exercice de la pensée, donc au gouvernement de la cité. Dans *La Mésentente. Politique et philosophie* (Galilée, 1995), puis *Aux bords du politique* (La Fabrique, 1998), ou encore *La Haine de la démocratie* (La Fabrique, 2005), il s'élève tout autant contre l'idée du peuple comme masse brutale et ignorante que contre « l'idylle consensuelle » de la « post-démocratie » — pour privilégier une approche de la communauté politique comme « communauté du litige ». Cinéphile, proche des *Cahiers du cinéma*, Jacques Rancière a également publié toute une série d'ouvrages sur les rapports entre esthétique et politique, dont *Le Partage du sensible. Esthétique et politique* (La Fabrique, 2000), *Le Spectateur émancipé* (La Fabrique, 2008), *Malaise dans l'esthétique* (Galilée, 2004), ou encore *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art* (Galilée, 2012).

L'ouvrage

Dans cet essai divisé en 6 chapitres précédés d'un avant-propos, Jacques Rancière part d'une interrogation sur le rapport ambigu entre la vitalité actuelle de la philosophie politique et le relatif « *absentement* » de la politique dans nos sociétés contemporaines. Alors que se répand « *l'opinion désenchantée qu'il y a peu à délibérer et que les décisions s'imposent d'elles-mêmes* » (le travail de la politique n'étant plus que « *d'adaptation ponctuelle aux exigences du marché mondial* »), l'auteur revient aux textes fondateurs d'Aristote et Platon pour rappeler ce qu'est selon lui la politique : « *l'activité qui a pour principe l'égalité* » et, de ce fait même, « *un objet scandaleux (...) qui a pour rationalité propre la mésentente* ». (p. 11)

Est d'abord précisé ce qu'il entend par mésentente : « *un type déterminé de situation de parole : celle où l'un des interlocuteurs à la fois entend et n'entend pas ce que dit l'autre* » (p. 12). « *La mésentente n'est pas le conflit entre celui qui dit blanc et celui qui dit noir* » ; « *elle n'est pas non plus le malentendu reposant sur l'imprécision des mots* ». Elle se distingue de ce que Jean-François Lyotard a conceptualisé sous le nom de différend¹, parce qu'elle ne porte point sur les seuls mots (que les uns ou les autres ne comprendraient pas), mais bien « *sur la situation même de ceux qui parlent* » (p. 14) ; un point essentiel que l'auteur va développer tout au long de l'ouvrage.

Le commencement de la politique

Aristote a défini « *le caractère éminemment politique de l'animal humain* » par le fait qu'il est seul à posséder la parole (*logos*). À la différence de la voix (*phônê*), qui est aussi donnée aux autres animaux et par laquelle ceux-ci peuvent « *indiquer* » le plaisir et la douleur,

« *la parole est là pour manifester l'utile et le nuisible, et en conséquence, le juste et l'injuste. (...) L'homme est seul à posséder le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Or, c'est la communauté de ces choses qui fait la famille et la cité* » (Aristote, *Politique I*, cité p. 19)

Le *logos* séparerait donc « *l'articulation discursive d'un grief de l'articulation phonique d'un gémissement* ». Avant de revenir, dans le second chapitre de l'ouvrage, sur cette « *fausse évidence* » qui consiste à « *partager si clairement les fonctions ordinaires de la voix des privilèges de la parole* », Jacques Rancière s'attache d'abord à questionner la « *fausse continuité* » qu'Aristote semble établir entre l'utile et le juste, le nuisible et l'injuste. Pour cela, il affirme qu'il faut distinguer — et c'est un point central de sa réflexion sur ce qu'est la politique — la justice qui régit l'ordre marchand de la justice qui fonde la cité : la seconde ne consiste pas en effet à « *équilibrer des profits et pertes* » entre individus, elle ne s'apparente pas au « *marchandage des intérêts individuels* ».

« *La justice comme principe de communauté (...) commence seulement là où il est question de ce que les citoyens possèdent en commun et là où l'on s'occupe de la manière dont sont réparties les formes d'exercice et de contrôle de l'exercice de ce pouvoir commun.* » (p. 23)

Ce qu'il s'agit de compter, d'harmoniser, d'ordonner de manière juste, dès lors que l'on est dans la sphère du politique, ce ne sont pas les biens des individus entre eux, mais « *les parts du commun.* » Or ce compte est compliqué, dans la cité antique comme aujourd'hui. Il est même toujours « *un mécompte* », source de la mésentente qui serait au cœur de la politique, selon notre auteur. Le bien commun en effet « *est virtuellement l'avantage de chacun sans être le désavantage de personne* ». Et ce qui fait que l'on est reconnu comme pouvant faire partie de la cité ne s'évalue pas forcément selon les critères de l'égalité marchande. « *Pour que la cité soit ordonnée selon le bien, il faut que les parts de communauté soient strictement proportionnées à l'axia de chaque partie de la communauté : à la valeur qu'elle apporte à la communauté et au droit que cette valeur lui donne de détenir une partie de la puissance commune* ». (p. 24) Aristote dénombre trois de ces *axiaï* ou titres de communauté, rappelle Jacques Rancière :

« *la richesse du petit nombre (les oligoi) ; la vertu ou l'excellence (arété) qui donne aux meilleurs (aux aristoï) leur nom ; et la liberté (l'euletheria) qui appartient au peuple (démos). Unilatéralement conçu, chacun de ces titres donne un régime particulier, menacé par la sédition des autres : l'oligarchie des riches, l'aristocratie des gens de bien ou la démocratie du peuple. En revanche, l'exacte combinaison de leurs titres de communauté procure le bien commun.* » (p. 25)

¹ Le Différend, Editions de Minuit, 1983.

Mais comment mesurer de manière juste la contribution respective au bien commun de parties aussi différentes ? Qu'est-ce, en particulier, que la *liberté* apportée par les gens du peuple à la communauté ? C'est ici, selon Rancière, que se révèle le mécompte fondamental. Car la liberté « *vient mettre une limite aux calculs de l'égalité marchande.* » Elle vient empêcher que l'oligarchie ne gouverne « *par le simple jeu arithmétique des profits et des dettes,* » autrement dit « *que la richesse soit immédiatement identique à la domination.* » (p. 27)

Autre problème, dans la cité grecque : « *la liberté — qui est simplement la qualité de ceux qui n'en ont aucune autre — ni mérite, ni richesse — est comptée en même temps comme la vertu commune* ». Les gens du peuple en effet sont simplement libres *comme* les autres : ils se voient reconnaître la même liberté que ceux qui possèdent la richesse ou la vertu. Et ils vont en user... « *La liberté permet au démos — c'est-à-dire au rassemblement factuel des hommes sans qualités* », de se penser comme devant recevoir autant, dans le partage du commun, que ceux qui par ailleurs lui sont en tout supérieurs. Telle est l'origine du litige qui est au coeur de la politique selon Jacques Rancière.

« *C'est au nom du tort qui lui est fait par les autres parties que le peuple s'identifie au tout de la communauté. Ce qui est sans part — les pauvres antiques, le tiers état ou le prolétariat moderne — ne peut en effet avoir d'autre part que le rien ou le tout. Mais aussi c'est par l'existence de cette part des sans-part (...) que la communauté existe comme communauté politique, c'est-à-dire comme divisée par un litige fondamental, par un litige qui porte sur le compte de ses parties, avant même de porter sur leurs "droits". Le peuple n'est pas une classe parmi d'autres. Il est la classe du tort qui fait tort à la communauté et l'institue comme "communauté" du juste et de l'injuste. C'est ainsi que, au grand scandale des gens de bien, le démos, le ramassis des gens de rien, devient le peuple, la communauté politique des libres Athéniens, celle qui parle, se compte et décide à l'Assemblée.* » (p. 28)

S'interrogeant ensuite sur les aristoi — gens de bien ou d'excellence qui sont censés apporter leur vertu au pot commun et qui « *pourraient bien n'être autre chose que l'autre nom des oligoi* » — Jacques Rancière estime que « *ce sont les Anciens, bien plus que les modernes, qui ont reconnu au principe de la politique la lutte des pauvres et des riches* ». Aristote lui-même en effet reconnaît dans la Constitution d'Athènes que la cité n'a en vérité que deux parties : les riches et les pauvres (« *À peu près partout, ce sont les nantis qui semblent tenir lieu de gens de bien* », Aristote, *Politique IV*, cité p. 30). Il ne s'agit pas d'une réalité sociale avec laquelle la politique devrait compter, il s'agit du cœur même de « *cette forme spécifique de lien* » qu'est la politique : « *Il y a de la politique quand il y a une part des sans-part, une partie ou un parti des pauvres* ». Non pas simplement parce que les pauvres s'opposent aux riches, mais parce que « *c'est la politique qui fait exister les pauvres comme entité* », en interrompant les simples effets de la domination des riches.

« *La politique existe lorsque l'ordre naturel de la domination est interrompu par l'institution d'une part des sans-part. (...) En dehors de cette institution, il n'y a pas de politique. Il n'y a que l'ordre de la domination ou le désordre de la révolte.* » (p. 31)

C'est donc autour de cette part des sans-part, « *grandeur qui échappe à la mesure ordinaire* » (p. 35), « *grandeur paradoxale qui a (...) arrêté le "courant" des grandeurs marchandes* », que va s'organiser à partir des Athéniens la politique, cette « *sphère d'activité d'un commun qui ne peut être que litigieux* ». Au nom de « *la présupposition de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui* », n'importe quel cordonnier ou forgeron pourra se lever à l'Assemblée du peuple pour donner son avis sur la manière juste ou injuste dont on use de certaines choses pour le bien commun. Autrement dit, n'importe qui, dans cette assemblée, peut parler. C'est le scandale de la politique : cette possible interruption des « *machineries qui tiennent à l'exercice de la majesté, au vicariat de la divinité, au commandement des armées ou à la gestion des intérêts.* » (p. 37)

« *Il y a de la politique lorsque la logique supposée naturelle de la domination est traversée par [l'égalité]. Cela veut dire qu'il n'y a pas toujours de la politique. Il y en a même peu et rarement.* » (p. 37)

Le tort : police et politique

C'est à partir de cette définition de la politique que Jacques Rancière va développer une réflexion critique sur le « *système consensuel* » caractéristique selon lui de la « *post-démocratie* » dans laquelle nous vivons. Pour cela il va d'abord s'attacher à explorer le rapport entre ce qu'Aristote appelle « *la voix* » et ce qu'il nomme « *la parole* ». Est d'abord rappelée, dans ce second chapitre, la fureur des accusations lancées par celui qui fut son maître, Platon, contre « *le gros animal* » populaire : « *Le livre VI de la République se complaît en effet à nous montrer le gros animal répondant aux paroles qui le caressent par le tumulte de ses acclamations et à celles qui l'irritent par le vacarme de ses*

réprobations. » (p. 43) Platon rejette ainsi « du côté de l'animalité ces êtres parlants sans qualité » qui forment le *demos*. Ainsi sont distingués selon Rancière « ceux qu'on voit et ceux qu'on ne voit pas, ceux dont il y a un logos — une parole mémoriale, un compte à tenir —, et ceux dont il n'y a pas de logos, ceux qui parlent vraiment et ceux dont la voix, pour exprimer plaisir et peine, imite seulement la voix articulée ». Et l'auteur de s'expliquer, avec cette affirmation qui est au cœur des démonstrations qui suivent :

« Il y a de la politique parce que le logos n'est jamais simplement la parole, parce qu'il est toujours indissolublement le compte qui est fait de cette parole : le compte par lequel une émission sonore est entendue comme la parole, apte à énoncer le juste, alors qu'une autre est seulement perçue comme du bruit signalant plaisir ou douleur, consentement ou révolte. » (p. 44)

Pour illustrer cette affirmation, Jacques Rancière puise dans la lecture faite par Pierre-Simon Ballanche, au XIX^{ème} siècle, du récit de Tite Live concernant la sécession des plébéiens romains sur l'Aventin. Un événement que l'historien latin est « incapable de penser autrement que comme une révolte, un soulèvement de la misère et de la colère, instituant un rapport de forces privé de sens », explique Rancière. « Tite-Live est incapable de donner au conflit son sens parce qu'il est incapable de situer [l'événement] dans son vrai contexte : une querelle sur la question de la parole elle-même. » (p. 45) Pour les patriciens en effet, « il n'y a pas lieu de discuter avec les plébéiens pour la simple raison que ceux-ci ne parlent pas. Et ils ne parlent pas parce qu'ils sont des êtres sans nom, privés de logos, c'est-à-dire d'inscription symbolique dans la cité ». Aucune situation d'échange linguistique ne peut être constituée entre le langage de ceux qui ont un nom et le bruit (le « *beuglement* ») qui sort de la bouche des êtres sans nom formant la plèbe : pas de règles ni de codes pour la discussion.

Ballanche, lui, « opère une remise en scène du conflit où toute la question en jeu est de savoir s'il existe une scène commune où plébéiens et patriciens puissent débattre de quelque chose. » Il montre que les plébéiens résistent en exécutant « une série d'actes de parole qui imitent ceux des patriciens ». Ce faisant, « ils instituent un autre ordre, un autre partage du sensible en se constituant non comme des guerriers égaux à d'autres guerriers mais comme des êtres parlants partageant les mêmes propriétés que ceux qui les leur nient. » (p. 46) Ils prononcent « des imprécations et des apothéoses », se donnent des représentants qui vont être entendus par des patriciens atypiques, qui viennent voir et entendre ce qui se passe sur cette scène nouvelle de parole, en droit inexistante. Rancière insiste sur l'importance du déploiement de cette « scène de manifestation spécifique » sur laquelle « il est avéré que les plébéiens parlent comme les patriciens » ; un « dispositif » qui donne à voir « un partage égalitaire qui ruine le premier. » Ainsi se trouve démontré le fait qu'aucun ordre social n'est fondé en nature : « la domination des patriciens n'a d'autre fondement que la pure contingence de tout ordre social. » Et le Sénat romain conclura finalement, que « puisque les plébéiens sont devenus des êtres de parole, il n'y a rien d'autre à faire que de parler avec eux. » (p. 48)

« La politique est d'abord le conflit sur l'existence d'une scène commune, sur l'existence de la qualité de ceux qui y sont présents. Il faut d'abord établir que la scène existe à l'usage d'un interlocuteur qui ne la voit pas et qui n'a pas de raison de la voir puisqu'elle n'existe pas (...). La "discussion" du tort n'est pas un échange — même violent — entre partenaires constitués. Elle concerne la situation de parole elle-même et ses acteurs. Il n'y a pas de politique parce que les hommes, par le privilège de la parole, mettent en commun leurs intérêts. Il y a de la politique parce que ceux qui n'ont pas droit à être comptés comme êtres parlants s'y font compter et instituent une communauté par le fait de mettre en commun le tort qui n'est rien d'autre que l'affrontement même [entre deux modes de l'être ensemble humain]. » (p. 49)

À partir de cet exemple, Jacques Rancière va proposer la distinction fondamentale, au cœur de cet ouvrage, entre ce qu'il appelle *police* (dans un sens neutre et non péjoratif) et ce qu'il propose de nommer *politique*. Sous le premier terme, il place « l'ensemble des processus par lesquels s'opèrent l'agrégation et le consentement des collectivités, l'organisation des pouvoirs, la distribution des places et des fonctions et les systèmes de légitimation de cette distribution. » (p. 51) « La police est, en son essence, la loi, généralement implicite, qui définit la part, ou l'absence de part des parties. » C'est « un ordre (...) qui fait que telle activité est visible et que telle autre ne l'est pas, que telle parole est entendue comme du discours et telle autre comme du bruit. » (p.52) Sous le second terme (politique), Jacques Rancière désigne « une activité bien déterminée et antagonique » à la précédente : celle qui « défait les partages sensibles de l'ordre policier », qui rompt l'ordre établi entre les parties d'une communauté et le reconfigure.

« L'activité politique est celle qui déplace un corps du lieu qui lui était assigné ou change la destination d'un lieu ; elle fait voir ce qui n'avait pas lieu d'être vu, fait entendre un discours là où seul le bruit avait son lieu, fait entendre comme discours ce qui n'était entendu que comme bruit. » (p. 53)

Plus précisément, il y a de la politique, selon l'auteur, « *quand il y a un lieu et des formes pour la rencontre entre deux processus hétérogènes* » : le processus policier au sens défini plus haut, et le processus de l'égalité. La police peut être douce et aimable, explique-t-il. Ainsi se manifeste-t-elle, dans les sociétés occidentales actuelles, sous la forme ordinaire « *du régime de l'opinion sondée et de l'exhibition permanente du réel* ». Elle n'en reste pas moins le contraire de la politique, qui consiste à « *donner une actualité à l'égalité* » sous forme de dispositifs et de manifestations singuliers. « *Ce qui fait le caractère politique d'une action, ce n'est pas son objet ou le lieu où elle s'exerce mais uniquement sa forme.* » (p. 55), c'est-à-dire la manière dont elle va « *inscrire, sous la forme du litige, la vérification de l'égalité* », là où son principe n'était pas évident. « *Aucune chose donc n'est par elle-même politique. Mais n'importe laquelle peut le devenir si elle donne lieu à la rencontre de deux logiques* ». Une élection, une grève, une manifestation, peuvent donner lieu à politique ou n'y donner aucun lieu. Le ménage par exemple, a pu devenir un lieu politique, « *non pas par le simple fait que s'y exercent des rapports de pouvoir mais parce qu'il s'est trouvé argumenté dans un litige sur la capacité des femmes à la communauté.* » (p. 56)

Jacques Rancière approfondit ensuite son analyse en expliquant que « *la politique est affaire de sujets, ou plutôt de modes de subjectivation* » — des notions qu'il va opposer ou mettre en tension avec celles d'identification et d'objectivation. Par subjectivation, il entend « *la production, par une série d'actes, d'une instance et d'une capacité d'énonciation qui n'étaient pas identifiables dans un champ d'expérience donné.* » (p. 59) Toute subjectivation politique est « *la manifestation d'un écart* » : elle ne crée pas des sujets *ex-nihilo*. Elle les crée « *en transformant des identités définies dans l'ordre naturel de la répartition des fonctions et des places en instances d'expérience d'un litige. "Ouvriers" ou "femmes" sont des identités apparemment sans mystère. Tout le monde voit de qui il s'agit. Or la subjectivation politique les arrache à cette évidence* ». Elle les arrache « *à la naturalité d'une place* », en ouvrant un espace « *où n'importe qui peut se compter, (...), l'espace d'un compte des incomptés.* » (p. 60) Cela ne passe pas par une identification à une culture, à un ethos collectif qui prendrait voix, explique Rancière ; mais au contraire par une « *multiplicité de fractures* », « *d'événements de parole* » qui sont autant « *d'expériences singulières du litige sur la parole et la voix, sur le partage du sensible.* »

C'est ainsi que la politique vient « *inscrire du désordre dans l'ordre policier* ». Lorsque le révolutionnaire Auguste Blanqui, lors de son procès en 1832, répond « *prolétaire* » au président qui le somme de décliner sa profession, lorsqu'il se range de lui-même dans cette « *classe des incomptés* » qui n'est alors identifiable à aucun groupe social, il lance un mot qui sert à exposer un tort : celui qui est fait « *aux trente millions de Français qui vivent de leur travail et qui sont privés de droits politiques* » (Blanqui, cité p 62). « *Prolétaire* », explique Rancière, « *subjective cette part des sans-part qui rend le tout différent de lui même.* »

« *La politique en général est faite de ces mécomptes, elle est l'œuvre de classes qui ne sont pas des classes.* » (p. 63)

Le tort fondateur de la politique se distingue donc du « *litige juridique objectivable comme rapport entre des parties déterminées* » — puisque les parties n'existent pas antérieurement à la déclaration du tort (« *Le prolétariat n'a, avant le tort que son nom expose, aucune existence comme partie réelle de la société* »). C'est la raison pour laquelle il ne saurait se régler sous forme d'accord ou de compromis entre des parties. Ce tort-là se traite par « *par la constitution de sujets spécifiques qui prennent le tort en charge, lui donnent une figure, inventent ses formes et ses noms nouveaux* » ; il se traite par des « *dispositifs de subjectivation* », des montages spécifiques de « *démonstrations* », « *d'arguments "logiques" qui sont en même temps des réagencements du rapport entre la parole et son compte.* » (p. 65) La subjectivation politique demande par exemple « *si le travail ou la maternité (...) sont une affaire privée ou une affaire sociale, si cette fonction sociale est ou n'est pas une fonction publique, si cette fonction publique implique une capacité politique* ». Autrement dit, insiste Rancière,

« *un sujet politique, ce n'est pas un groupe qui "prend conscience" de lui-même, se donne une voix, impose son poids dans la société. C'est un opérateur qui joint et disjoint les régions, les identités, les fonctions, les capacités existant dans la configuration de l'expérience donnée, c'est-à-dire dans le nœud entre les partages de l'ordre policier et ce qui s'y est déjà inscrit d'égalité.* » (p. 65)

C'est ce que fait par exemple une grève ouvrière lorsqu'elle « *met ensemble deux choses qui n'ont "rien à voir" l'une avec l'autre : l'égalité proclamée par la Déclaration des droits de l'homme et une obscure affaire d'heures de travail ou de règlements d'atelier.* » En construisant le rapport entre ces choses qui n'ont pas de rapport, la grève construit toute une série de déplacements dans l'ordre qui définit la *part* du travail. Elle produit une « *scène polémique* » qui fait voir la contradiction de deux logiques. Idem lorsque Jeanne Deroin, en 1849, se présente à une élection législative à laquelle elle ne peut pas, en théorie, se présenter : elle démontre par cet acte « *la contradiction d'un suffrage*

universel qui exclut son sexe de cette universalité ». C'est cela la subjectivation politique telle qu'entendue par Rancière : cette démonstration, cette exposition d'un tort, qui passe par « *la mise en scène de la contradiction même de la logique policière et de la logique politique* » (p. 66) ; qui « *refigure les rapports des parts et des parties, les objets susceptibles de donner lieu au litige, les sujets capables de l'articuler* » ; et qui produit ce faisant « *une sphère de visibilité nouvelle pour d'autres démonstrations.* » Et c'est en cela que Jacques Rancière peut dire que :

« *La politique n'est pas faite de rapports de pouvoir, elle est faite de rapports de mondes.* » (p. 67)

La raison de la mésentente

Jacques Rancière se penche plus précisément dans ce troisième chapitre sur « *ce que parler veut dire* », sur les conditions de la compréhension mutuelle, les jeux de langage qui sont à la base de l'activité politique. Et il s'inscrit en faux contre ceux qui ne voient aucune rationalité dans l'interlocution politique, telle que définie plus haut. On ne peut penser le « dialogue » politique selon lui qu'en le dégageant « *de l'alternative où un certain rationalisme veut l'enfermer : ou bien l'échange entre partenaires mettant en discussion leurs intérêts ou leurs normes, ou bien la violence de l'irrationnel.* » Entre « *les lumières de la rationalité communicative et les ténèbres de la violence originaire ou de la différence irréductible* », il y a place selon lui pour des actes de parole qui, précisément parce qu'ils manifestent, entre les locuteurs, une certaine incompréhension, une mésentente sur ce qui est juste ou injuste, doivent être reconnus comme spécifiquement politiques. (p. 71)

L'auteur souligne d'abord qu'au cœur de toute argumentation et de tout litige argumentatif politiques, il y a « *une querelle première qui porte sur ce qu'implique l'entente du langage.* » (p. 77) La scène politique en effet, celle qui met en commun le litige, « *ne saurait s'identifier à un modèle de communication entre partenaires constitués sur des objets ou des fins appartenant à un langage commun. Elle n'est pas pour autant renvoyée à une incommunicabilité des langages, à une impossibilité d'entente liée à l'hétérogénéité des jeux de langage.* » L'interlocution politique a « *toujours mélangé les jeux de langage* ». Et l'hétérogénéité de ceux-ci n'est pas le destin des sociétés actuelles : elle est au contraire « *constitutive de la politique, elle est ce qui la sépare de l'égal échange juridique et marchand d'une part, de l'altérité religieuse ou guerrière d'autre part.* » Ce n'est pas là, donc, que s'ancre la mésentente selon Rancière.

« *Car le problème n'est pas de s'entendre entre gens parlant, au propre ou au figuré, des "langues différentes", pas plus que de remédier à des "pannes de langage" par l'invention de langages nouveaux. Il est de savoir si les sujets qui se font compter dans l'interlocution "sont" ou "ne sont pas", s'ils parlent ou s'ils font du bruit. Il est de savoir s'il y a lieu de voir l'objet qu'ils désignent comme l'objet visible du conflit. Il est de savoir si le langage commun dans lequel ils exposent le tort est bien un langage commun. La querelle ne porte pas sur des contenus de langage plus ou moins transparents ou opaques. Elle porte sur la considération des êtres parlants comme tels.* » (p. 79)

La mésentente porte sur la question de savoir si, par exemple, « *la part reçue par un ouvrier sous le nom de salaire pourrait devenir une affaire de la communauté, l'objet d'une discussion publique.* » Affirmer que c'est le cas, que les ouvriers et leurs employeurs appartiennent à une même sphère de communauté, comme a pu le faire ce qui s'est appelé le mouvement social ou le mouvement ouvrier dans les années 1830, c'est faire appel à une forme de rationalité. C'est faire « *comme s'il y avait un monde commun d'argumentation, ce qui est éminemment raisonnable et éminemment déraisonnable, éminemment sage et éminemment subversif, puisque ce monde n'existe pas* ». Les grèves des années 1830 « *s'attachent ainsi à montrer que c'est bien en tant qu'êtres parlants raisonnables que les ouvriers font la grève, que l'acte qui les fait cesser ensemble le travail n'est pas un bruit, une réaction violente à une situation pénible, mais qu'il exprime un logos, lequel n'est pas seulement l'état d'un rapport de forces mais constitue une démonstration de leur droit, une manifestation du juste qui peut être comprise par l'autre partie.* » (p. 82)

Jacques Rancière cite à ce sujet un texte publié dans la presse de l'époque, dans lequel les grévistes font la démonstration de leur « droit » à compter comme êtres parlants, et non pas seulement comme esclaves ou animaux bruyants :

« *Ces messieurs nous traitent avec mépris. Ils sollicitent du pouvoir des persécutions contre nous ; ils osent nous accuser de révolte. Mais sommes-nous donc leurs nègres ? De la révolte ! quand nous demandons l'élévation de notre tarif, quand nous nous associons pour abolir l'exploitation dont nous sommes victimes, pour adoucir les rigueurs de notre condition ! En vérité, il y a de l'impudeur dans ce mot. Il justifie seul la détermination que nous*

avons prise. » (« Réponse au manifeste des maîtres tailleurs », La Tribune politique et littéraire, 7 novembre 1833, citée p. 84)

Les arguments des manifestes ouvriers, longtemps, ne seront pas reconnus, tout simplement parce que ce qu'ils présupposent ne l'est pas (« *l'existence d'un monde commun, sous la forme d'un espace public où deux groupes d'êtres parlants, les maîtres et les ouvriers, échangeraient leurs arguments* »). Et tant qu'il en est ainsi, y a seulement une révolte, « *un bruit de corps irrités.* » (p. 82) Pour qu'il y ait entente, explique Jacques Rancière, il faut d'abord que la scène de la mésentente soit dressée, « *soit la qualification même du rapport entre les parties : bruit de la révolte ou parole qui expose le tort.* » Alors seulement, il sera possible « *d'argumenter comme si avait lieu cette discussion entre partenaires qui est récusée par l'autre partie, en bref, d'établir par raisonnement et calcul, la validité des revendications ouvrières* ».

Disant cela, Jacques Rancière prend le contre-pied de Jürgen Habermas², qui estime nécessaire, pour tout acte de langage voulant se faire reconnaître comme légitime, que celui-ci s'inscrive dans les règles supposées « normales » de l'activité communicationnelle. Pour Rancière, la requête d'universalité « *se traite toujours dans des situations "anormales" de communication, dans des situations qui instaurent des cas.* » (p. 86) Des situations polémiques où l'existence et la pertinence de l'universel sont en litige de manière singulière. Jacques Rancière souligne ainsi l'importance de « *ces moments poétiques où des créateurs forment de nouveaux langages permettant la redescription de l'expérience commune.* » (p. 91) Paraphrasant Platon, il affirme que les formes d'interlocution sociale qui font effet, qui peuvent produire de la reconnaissance politique, sont à la fois des argumentations rationnelles (qui enchaînent deux idées) et des métaphores « *poétiques* » (qui font voir une chose dans une autre) — les unes et les autres ayant toujours eu partie liée.

« *L'invention politique s'opère dans des actes qui sont à la fois argumentatifs et poétiques, des coups de force qui ouvrent et rouvrent autant de fois qu'il est nécessaire [des mondes communs].* » (p. 89)

La politique, souligne l'auteur, n'a pas été « *esthétisée* » ou « *spectacularisée* » récemment. Elle est esthétique dans son principe, parce que l'esthétique a toujours été « *ce qui met en communication des régimes séparés d'expression* ». Et les mondes communs qui sont ainsi créés, ouverts dans l'ordre de la *police*, ne sont pas des mondes consensuels, mais « *des mondes où le sujet qui argumente est compté comme argumentateur.* »

Démocratie ou consensus

Après un chapitre consacré à éclairer le rapport entre la philosophie et la politique³, dans lequel il explique comment l'on est passé de la politique des philosophes antiques à « *l'idylle théorique* » qui prône « *la réalisation du bien commun par le gouvernement éclairé des élites appuyé sur la confiance des masses* », Jacques Rancière va montrer les limites de cet état du politique « *qui se donne généralement le nom de démocratie consensuelle* » — et qu'il propose de nommer « *post-démocratie.* » (p. 135) D'un côté, remarque-t-il, on entend partout « *proclamer le triomphe de la démocratie, corrélatif de l'effondrement des systèmes totalitaires* » ; d'un autre, on observe, dans le système politique français par exemple, « *une dégradation continue de la représentation parlementaire, l'extension des pouvoirs politiques d'instances non responsables (experts, juges, commissions...), l'accroissement du domaine réservé au président et d'une conception charismatique de la personne présidentielle* ». Ce qui est pour le moins paradoxal : la victoire de la démocratie dite « *formelle* » (opposée à la démocratie « *réelle* » prétendument mise en œuvre par les systèmes totalitaires) s'accompagne d'une désaffection à l'égard de ses formes. Par ailleurs, au moment même où la démocratie semble renoncer à se poser comme le pouvoir du peuple, celui-ci fait retour dans nos sociétés, sous une forme imprévue. « *À la place des peuples rousseauiste et marxiste congédiés⁴, apparaît un peu partout un peuple ethnique fixé comme identité à soi, comme corps un et constitué contre l'autre.* » (p. 138)

Pour éclairer ce double paradoxe, Jacques Rancière propose de revenir à la définition même de la démocratie, telle qu'elle a « *provoqué* » initialement la philosophie politique. La démocratie, affirme-t-il, n'est pas un ensemble d'institutions ou un type de régime parmi d'autres, mais « *une manière d'être du politique* » (p. 142), « *le mode spécifique d'un être-ensemble humain* » — celui précisément qu'il a exposé plus haut. Elle n'est pas le régime parlementaire ou l'Etat de droit ; pas plus que le règne de l'individualisme ou celui des masses. « *La démocratie est le nom d'une interruption singulière de [l']ordre de la distribution des corps en communauté* » (p. 139) — cet ordre que

² In : *Le discours philosophique de la modernité.*

³ Que nous ne détaillons pas ici.

⁴ Le premier étant identifié « *au sujet de la souveraineté* », le second « *au travailleur et au prolétaire* ».

l'auteur a proposé de conceptualiser sous le terme de *police*. Il y a démocratie, selon lui s'il y a premièrement « *une sphère spécifique d'apparence du peuple* » ; deuxièmement « *des acteurs spécifiques de la politique qui ne sont ni des agents du dispositif étatique ni des parties de la société* », mais « *des collectifs qui déplacent les identifications* » ; et troisièmement « *un litige conduit sur la scène de manifestation du peuple par un sujet non identitaire* ». Ces formes de manifestation de la démocratie ne sont nullement indifférentes aux dispositifs institutionnels du politique, à l'existence d'assemblées élues, de garanties des libertés d'exercice de la parole, de dispositifs de contrôle de l'Etat : elles s'en servent (pour troubler l'ordre de la *police*), y trouvent des conditions de leur exercice et les modifient en retour. Mais elles ne s'y identifient pas.

Quant à la post-démocratie selon Rancière, il ne s'agit pas « *d'une démocratie tristement revenue de ses espérances ou heureusement délestée de ses illusions* », mais de la pratique gouvernementale « *d'une démocratie d'après le démos, d'une démocratie ayant liquidé l'apparence, le mécompte et le litige du peuple* » ; qui, en s'appuyant sur la pratique consensuelle efface les formes de l'agir démocratique.

« Tel est en effet le sens de ce qui s'appelle démocratie consensuelle. L'idylle régnante y voit l'accord raisonnable des individus et des groupes sociaux, ayant compris que la connaissance du possible et la discussion entre partenaires sont, pour chaque partie, une manière d'obtenir la part optimale que l'objectivité des données de la situation lui permet d'espérer, préférable au conflit. » (p. 143)

Avant d'être la préférence donnée à la paix sur la guerre, le consensus est d'abord, en effet, pour Jacques Rancière, « *un certain régime du sensible (...) où les parties sont présumées déjà données, leur communauté constituée et le compte de leur parole identique à leur performance linguistique* ». C'est « *la proposition d'un monde où tout se voit, où les parties se comptent sans reste et où tout peut se régler par l'objectivation des problèmes* ». En bref : la disparition de la politique, qui se manifeste tout particulièrement dans la pratique généralisée des sondages d'opinion. « *Comme régime de l'opinion, la post-démocratie a pour principe de faire disparaître l'apparence troublée et troublante du peuple et son compte toujours faux.* » Son utopie consiste à présenter le total de « l'opinion politique » comme identique au corps du peuple. Celui-ci n'est plus jamais « *incomptable, ou irréprésentable. Il est toujours en même temps totalement présent et totalement absent.* » (p. 144) « *Il est toujours entièrement pris dans une structure du visible qui est celle où tout se voit et où il n'y a donc plus lieu pour l'apparence [politique]* ». Tout se voit, mais rien n'apparaît — au sens fort que l'auteur a donné plus haut à la notion d'apparence politique : non pas ce qui cache la réalité mais ce qui y introduit des objets litigieux, ce qui trouble « *l'homogénéité du sensible en faisant voir ensemble des mondes séparés.* »

Ce que donne à voir le régime du « *tout visible* » instauré par la prolifération médiatique, par le « *décompte ininterrompu des opinions sondées et des votes simulés* », c'est « *la figure policière d'une population exactement identique au dénombrement de ses parties* », « *l'identité du peuple et de la population* » — autrement dit une réalité simulée.

« Ce peuple présent sous la forme de sa réduction statistique, c'est un peuple transformé en objet de connaissance et de prévision qui met en congé l'apparence et ses polémiques. » (p. 146)

Et Rancière de dénoncer la « *conjonction du scientifique et du médiatique* » qui préside à cette liquidation du démos : « *La science des simulations de l'opinion (...) met chacun à sa place, avec l'opinion qui convient à cette place.* » (p. 147) Une assignation identitaire qui s'accompagne selon lui de procédures de suppression du litige, au profit d'une « *objectivation des problèmes* » : « *Tout litige, dans ce système, devient le nom d'un problème. Et tout problème peut se ramener au simple manque — au simple retard — des moyens de sa solution* ». À la manifestation du tort doivent alors se substituer « *l'identification et le traitement du manque* », une procédure qui fait disparaître l'interlocuteur démocratique en tant que personnage capable de faire surgir une question que nul n'attendait.

« L'interlocuteur démocratique était un personnage inédit, constitué pour faire voir le litige et en constituer les parties. Le partenaire de la post-démocratie est identifié, lui, à la partie existante de la société que la mise en problème implique dans sa solution. » (p. 149)

Ainsi s'affirme selon l'auteur « *une adéquation entre Etat gestionnaire et Etat de droit, par l'absentement du démos et des formes du litige attachées à son nom et à ses diverses figures.* » Le modèle consensuel, en congédiant les acteurs « *archaïques* » du conflit social, en mettant en avant « *la vertu raisonnable des individus et des groupes qui s'accordent pour discuter de leurs problèmes et composer leurs intérêts* », témoigne en effet de l'extension du domaine du droit, caractéristique de nos régimes modernes. Jacques Rancière interroge cette identification entre

démocratie et Etat de droit, qui sert selon lui à « *faire évanouir la politique* ». Le règne du droit est en effet toujours le règne d'un droit, remarque-t-il. Et la prétendue soumission du politique, en la personne de l'Etat, à la règle juridique, « *est bien plutôt une soumission du politique à l'étatique par le biais du juridique*. » (p. 151) L'extension du juridique à toutes sortes de domaines, dans tous les circuits de la société, témoigne selon lui des « *extensions de la capacité de l'Etat expert à mettre la politique en absence* ». En transformant « *en problème relevant d'un savoir d'experts l'argumentation traditionnelle qui donne lieu à la manifestation démocratique* », « *l'Etat aujourd'hui se légitime en déclarant la politique impossible*. »

« *La post-démocratie, pour mettre le démos en absence, doit mettre la politique en absence, dans la tenaille de la nécessité économique et de la règle juridique*. » (p. 153)

« *La conjonction entre la juridicisation proliférante, les pratiques de l'expertise généralisée et celles du sondage permanent* » conduit finalement à l'identification de la forme démocratique « *avec la pratique gestionnaire de soumission à la nécessité marchande*. » Elle vient légitimer l'idée « *que la puissance étatique ne fait rien d'autre que ce qui est seul possible* », rien d'autre que ce qui est commandé dans le contexte de l'intrication croissante des économies au sein du marché mondial. C'est le thème de la « *nécessité objective* », qui témoigne selon Rancière de « *l'identification absolue de la politique à la gestion du capital*. » (p. 155)

« *L'Etat fonde alors son autorité sur sa capacité à intérioriser l'impuissance commune, à déterminer l'infime territoire, le "presque rien" du possible d'où dépend la prospérité de chacun et le maintien du lien communautaire*. » (p. 156)

Et cette gestion du « *presque rien* », seul possible, c'est la démonstration permanente de « *l'identité entre l'Etat de droit et l'Etat savant* », qui met en vis-à-vis « *la grande puissance des individus et des groupes entrepreneurs et contractants avec l'impuissance du démos comme acteur politique* ». À ceux qui déplorent la perte de citoyenneté républicaine, la post-démocratie répond en effet par « *la proclamation de la citoyenneté généralisée* », « *la citoyenneté du local et celle de l'associatif* » et la « *pensée du contrat* » — à travers lesquelles l'individu est requis « *de se voir comme militant de lui-même, petite énergie contractante, courant de lien en lien et de contrat en contrat, en même temps que de jouissance en jouissance*. » (p. 157).

Dénonçant ce « *fanatisme du lien qui met individus et groupes dans un tissu sans trous, sans écarts (...) des droits aux faits, des individus aux sujets, sans intervalles où puissent de construire des formes de communauté du litige* » (p. 158), Jacques Rancière se penche alors sur les limites de la « *lutte contre l'exclusion* », telle qu'elle est envisagée dans le système consensuel de la post démocratie. En supposant que tout le monde est par avance inclus, dans une société sans classe, où toute barrière représentable « *est remplacée par un continuum des positions* », la pensée consensuelle en effet empêche l'exclusion de « *se symboliser, se construire polémiquement comme rapport de deux mondes et démonstration de leur communauté litigieuse* ». Elle empêche les in comptés de se faire compter (p. 159). Elle affirme qu'au-delà « *d'une ligne invisible, non subjectivable, on est sorti du champ, comptable désormais dans le seul agrégat des assistés : agrégat de ceux qui ne sont pas simplement en manque de travail, de ressources ou de logement, mais en manque "d'identité" et de "lien social", incapables d'être ces individus inventifs et contractants qui doivent intérioriser et réfléchir la grande performance collective*. » À l'intention de ceux-là, de l'exclu et de la banlieue délaissée, la puissance publique s'attache (à défaut de l'emploi dont ils manquent), à rendre à chacun « *l'identité d'une capacité et d'une responsabilité mobilisées* ». Le consensus veut « *mettre partout du supplément de lien dans le social et de motivation dans l'individu* » — une « *entreprise incessante de saturation et requête inconditionnelle de mobilisation* » qui permet, selon Rancière, la suppression de l'exposition du tort par les in comptés eux-mêmes.

Une logique qui n'est pas sans conséquence : la fin des mythes du peuple et du conflit de classe, cet « *anti-utopisme* » naïf que représente selon Rancière la logique consensuelle, entraîne en effet « *la réapparition brutale dans le réel d'une altérité qui ne se symbolise plus* ». Reste « *la guerre de tous contre tous, la constitution de chaque individu en menace pour la communauté* ». Ainsi l'intrusion des nouvelles formes du racisme et de la xénophobie dans nos régimes post-démocratiques — un phénomène auquel on peut assurément trouver toutes sortes de raisons économiques et sociologiques (le chômage, l'urbanisation sauvage, la déréliction des banlieues et des villes-dortoirs) — seraient avant tout, selon l'auteur, une conséquence de l'effacement « *raisonnable* » et « *pacifique* » des barrières de classe et des modes politiques d'apparence du litige.

« *L'immigré d'aujourd'hui, c'est d'abord un ouvrier qui a perdu son second nom, qui a perdu la forme politique de son identité et de son altérité, la forme d'une subjectivation politique du compte des in comptés. Il ne lui reste*

qu'une identité sociologique, laquelle bascule alors dans la nudité anthropologique d'une race et d'une peau différentes. Ce qu'il a perdu, c'est son identité avec un mode de subjectivation du peuple, l'ouvrier ou le prolétaire, objet d'un tort déclaré et sujet mettant en forme son litige. » (p. 161)

« L'ancien ouvrier se scinde alors en deux : d'un côté l'immigré ; de l'autre, (le) nouveau raciste ». L'objectivation post-démocratique du « problème immigré », autrement dit, va de pair avec « la fixation d'une altérité radicale, d'un objet de haine absolue, pré-politique. » La loi édictée par le système consensuel, en prétendant « faire entrer le particulier dans la sphère de son universalité », « en unifiant les cas hétérogènes du jeune délinquant d'origine maghrébine, du travailleur sri-lankais sans papier, du musulman polygame et du travailleur malien qui impose la charge de sa famille à la communauté française » unit en fait la figure de l'étranger et celle du délinquant. Elle identifie ce que la nature lui désignait spontanément comme sa maladie : « la figure du multiple qui surabonde et se reproduit sans loi ». (p. 164)

Ainsi, alors que la démocratie moderne avait relevé le nom de *proletarii*⁵ pour en faire un sujet politique, la post-démocratie consensuelle supprime ce nom et renvoie ceux qui en relèvent à leur origine première : « en deçà de la démocratie, en deçà de la politique ».

La politique en son âge nihiliste

Dans ce chapitre conclusif, Jacques Rancière aborde la montée du « règne de l'humanitaire » comme figure ultime de cette évolution post-démocratique, lorsque les « droits de l'homme », au lieu de s'éprouver comme capacités politiques, dans des luttes singulières conduites par des sujets parlants, sont attribués à des « ayants droit » — exemplaires quelconques de l'humanité souffrante. « L'ayant-droit pur et simple n'est alors pas autre chose que la victime sans phrase, figure dernière de celui qui est exclu du logos, muni seulement de sa voix exprimant la plainte monotone, la plainte de la souffrance nue, que la saturation a rendu inaudible. » (p. 172)

S'appliquant à exposer en détail les raisons et les conséquences de cette « transformation de la scène démocratique en scène humanitaire », qui s'illustre par « l'impossibilité d'un mode d'énonciation » et donc de subjectivation, des incomptés que représentent les « victimes absolues » des crimes contre l'humanité, Jacques Rancière met en relation ce mouvement avec la montée de l'éthique, dans le champ du politique comme dans celui de la philosophie. En tant que « pensée qui frappe toute pensée et toute politique de sa propre impuissance », qui « prend en charge le mal, l'inhumanité de l'homme » (autrement dit « la face d'ombre de l'idylle consensuelle »), l'éthique contribue au « deuil de la politique. » (p. 184)

Ainsi pris en tenaille « entre les logiques consensuelles du "seul possible" » et « la police mondiale de l'humanitaire », l'agir politique se trouverait obligé à une modestie contre laquelle l'auteur s'élève avec vigueur, en revenant à la fin de l'ouvrage sur la nécessité de penser ce qui seul peut « créer du lien politique ». Non pas, en l'occurrence, la simple identification ou le sentiment d'essence commune avec ceux qui souffrent. « La compassion et la bonne volonté ne suffisent pas à tisser les liens d'une subjectivation politique. » Car « l'être-ensemble politique est un être-entre : entre des identités, entre des mondes » (p. 186). Un lien politique, donc, un lien de communauté entre des corps qui n'appartiennent pas au même monde, ne peut s'instaurer que par des « interruptions » de l'ordre établi, par la création « d'intervalles » qui vont « séparer une condition d'elle-même ».

« La politique est l'art (...) des identités croisées. Elle est l'art de la construction locale et singulière des cas d'universalité. » (p. 188)

Raison pour laquelle, conclut l'auteur, « il n'y a pas de politique mondiale. » « La politique, dans sa spécificité (...), est toujours locale et occasionnelle. »

⁵ Selon les anciens juristes romains : « ceux qui ne font que reproduire leur propre multiplicité, et qui pour cette raison, ne méritent pas d'être comptés. » (p. 164)