

COMPTES RENDUS

NOTE DE LECTURE:

"*Aux bords du politique*" de Jacques Rancière. Paris: Editions Osiris, 1990. Collection "Impatiences de la politique, dirigée par Stéphane Douailler et Patrice Vermeren. 112 pp. - 76 francs.

Le livre de Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, qui inaugure la toute nouvelle collection que dirigent Stéphane Douailler et Patrice Vermeren, aux éditions Osiris, nous aide à décrypter la teneur des dangers qui nous menacent, aujourd'hui qu'il est de bon ton de constater la fin de la politique et des idéologies. Cependant s'il nous permet de mettre à jour les éléments constitutifs de la crise que nous traversons, ce n'est pas pour nous orienter vers une quelconque solution technique ou gestionnaire de cette crise, ni même pour nous proposer des idéaux de rechange: d'après Jacques Rancière, Pierre Leroux, Cabet et Jacotot ont encore quelque chose à nous apprendre à propos de l'idée de communauté. Ou encore: si l'on a beaucoup parlé de liberté ces derniers temps et du danger que la tentation égalitariste lui faisait courir, il semble que l'égalité n'ait pas encore dit son dernier mot et que quelque chose reste encore à penser de ce côté.

En fait, la fin de la politique est aussi vieille que la politique elle-même, c'est-à-dire que la philosophie lorsqu'on la considère dans son rapport traditionnel à la politique, rapport que Jacques Rancière désigne comme rapport de "distraction". Chez Platon déjà la philosophie devait fonder une politique dont l'objet était la mise en tutelle du "gros animal populaire" ou multiforme, "demos" identité par Platon comme "ochlos" ou foule. Mettre fin au "demos", c'est-à-dire au politique, en inaugurant la "vraie" politique, tel est l'objectif de Platon. Mais c'est Aristote qui formule le mieux l'"utopie centrée" de la politique qui est véritablement sa fin. La démocratie idéale, ce serait celle où les citoyens ne seraient ni trop pauvres, ni trop riches, de sorte que le social secrèterait de lui-même un ordre et n'engendrerait plus aucune passion visant à s'appropriier le centre. Or cette multiplicité auto-pacifiée est l'utopie même de notre présent: enfin la politique serait détachée de toute visée d'un quelconque futur, elle n'aurait plus rien à promettre, sauf le pire, si l'on veut bien se rappeler le contenu des discours du candidat Mitterand en 1988. La fin

de la politique , c'est le déploiement enfin libéré de la production et de la circulation, c'est-à-dire encore le champ laissé aux gestionnaires enfin débarrassés de rêveries philosophiques sur les principes. Et s'il ne s'agit plus de faire circuler et communiquer c'est qu'il n'y a plus de conflit. Cela porte un nom: le centre, le consensus. Vivrions-nous enfin la paix et la tranquillité?

Le problème, c'est que si les hommes n'ont plus d'énoncé pour dire la division, si leurs conflits n'ont plus d'enjeu, en particulier si le rapport des riches et des pauvres ne peut plus se dire comme conflit, ils risquent de perdre l'espace qui rendait leurs relations possibles et de se trouver rassemblés par le seul pouvoir unifiant de la haine qui instaure un semblant de distinction comme haine de l'Autre, de l'étranger. Ce rassemblement n'est pas un "demos" mais un "ochlos", une meute faite d'hommes effrayants et effrayés qui ne se repèrent que par une haine commune. Au bout du compte on aperçoit que le philosophe qui craignait le "demos" comme le "scandale même de la facticité du multiple faisant loi", ratait une distinction plus fondamentale, celle du "demos" et de l'"ochlos". Car le "demos" a un irremplaçable "pouvoir de division" de l'"ochlos" en tant qu'il repère, explique, nomme l'un des enjeux qui divise encore les hommes: le fait du conflit entre les riches et les pauvres. Car si "la vraie figure de l'"ochlos".. n'est point la turbulence désordonnée du multiple mais le rassemblement haineux autour de la passion de l'Un qui exclut" (43) alors on peut dire que "la guerre des pauvres et des riches" pacifiait, à sa manière, une guerre plus ancienne, celle qu'engendre la passion de la haine sans enjeu.

Ce passage d'*Aux Bords du politique* est particulièrement important car il nous permet de repérer ce qui est fondamentalement non totalitaire, c'est-à-dire démocratique chez Marx, pour peu que l'on isole l'idée d'une société divisée en classes de l'idée de son auto-dépassement historique. Le risque que nous avons pris à vouloir trop vite oublier Marx c'est que, du coup, nous avons oublié le "pouvoir humanisant de la division." Humanisant en deux sens: d'un côté parce que la division ordonne l'"ochlos" et l'empêche de se massifier dans l'unité que procure la haine; d'un autre côté parce qu'en nommant le conflit des riches et des pauvres comme conflit de classes, Marx désavoue toute "zoologie des ordres justifiée dans le cercle de la nature et de la fonction" car "être un membre de la classe combattante ne veut d'abord rien dire d'autre que ceci: ne plus être un membre d'un ordre inférieur" (46). Par là les ouvriers s'humanisent, c'est-à-dire reprennent à leur

compte le discours de l'égalité entendu comme une polémique à mener alors que l'organisation zoologique des ordres, fondée en nature, les en excluait par principe: aucun signifiant préalable ne permet au serf de s'identifier comme égal au seigneur; aucun signifiant ne le soutient dans cette position.

Pourtant nous savons bien que le marxisme porte une lourde responsabilité dans la dévaluation des formes démocratiques, puisque le fait de l'inégalité qui règne dans les sociétés divisées en classes est toujours pris par lui comme argument pour dénoncer l'illusion, le formalisme de la démocratie qui dit l'égalité et qui ne paraît que la dire sans jamais chercher à la faire. Cette posture est en fait caractéristique de la pratique démocratique moderne qui se présente toujours comme doublée par une pensée et une pratique du soupçon: de la sociologie moderne au dernier Lyotard, on a coutume de partir du fait - toujours vérifié - de l'inégalité pour dénoncer le discours de l'égalité dans la "routine indéfinie de la démystification" (57).

Face à cette routine, *Aux bords du politique* nous propose un renversement méthodologique; il faut partir "naïvement" de l'énoncé (politique) de l'égalité et comprendre quels sont ses effets dans le social. Mais pour cela il ne faut pas se tourner du côté des discours des sociologues sur la démocratie mais plutôt du côté de ce que les dits sociologues appelleraient les "acteurs sociaux" sans les considérer a priori aveuglés par on ne sait quelle idéologie dominante, c'est-à-dire du côté de telle publication des ouvriers parisiens au lendemain de la révolution de 1830 ou, plus près de nous, du côté du mouvement étudiant de 1986, qu'il est bon ton de mépriser lorsqu'on a vécu le radicalisme autrement plus profond, croit-on, de 1968. Ce faisant, on en reviendrait aux sources de la démocratie, c'est-à-dire à Péricles qui caractérisait la démocratie comme modé de vie sans contrainte (il ne s'agit pas de la mobilisation permanente du guerrier) et délivré du soupçon, si tant est qu'on y est disposé à prendre les mots à la lettre, tels qu'ils se disent. Par exemple, quand les ouvriers prennent à la lettre l'énoncé du préambule de la Charte de 1830 qui dit que tous les Français sont égaux devant la loi, cela n'est pas la marque d'une mystification dont ils seraient les victimes. Au contraire, ils disposent de cet énoncé comme d'une prémisse à une argumentation, prémisse que le maître est sensé reconnaître aussi. De là se fait jour ce que Jacques Rancière appelle le "syllogisme de l'émancipation" qui constitue un dispositif argumentaire autour duquel s'organisent les conflits et qui conduit les ouvriers à mettre le patron en

demeure d'entendre telle ou telle revendication, à le forcer à reconnaître que ce qu'il fait n'est pas conforme au principe de l'égalité et qu'il doit donc se conduire autrement. Loin de vérifier l'inégalité en dénonçant l'égalité, il s'agit au contraire de partir de l'énoncé d'égalité et de chercher à la vérifier dans le social, là où l'inégalité est la norme.

C'est pourquoi il ne faut pas se méprendre—la phrase égalitaire n'est pas là pour être réalisée, achevée—le social tend effectivement à l'inégalité. Il y a des maîtres, il y a des ouvriers. L'égalité est une puissance parce que, d'une part, énoncée en général, elle est toujours présupposée, elle s'inscrit dans une "communauté d'égaux" virtuelle, sans lieu, pré-requise. Mais d'autre part, ce statut inconsistant n'en fait pas rien; c'est sa virtualité, sa façon d'être toujours déjà donnée, d'abord énoncée, qui donne à ceux qui étaient voués à l'"infra-monde des bruits obscurs" (64) la force d'engendrer un autre social dans lequel ils sont les égaux des maîtres, affirmant qu'ils partagent avec eux un monde commun. Ce social loin d'être un espace consensuel, est un lieu polémique, où l'ouvrier met le maître au défi de se justifier et impose la négociation ou le respect de certaines règles de politesse. C'est dire que l'égalité entre les hommes est fondamentalement la leur en tant qu'êtres parlants. L'ouvrier est homme, c'est-à-dire qu'il est être de parole au même titre que le maître et, en tant que tel, il revendique une entente qui n'est pas un consensus mais l'exigence d'être entendu, ce qui suppose que le maître est posé comme capable d'entendre: "Celui qui, par principe, dit que l'autre n'entendra pas, qu'il n'y a pas de langage commun perd le fondement pour se reconnaître à lui-même des droits" (p. 64). En somme, la subversion de l'égalité, c'est que l'ouvrier traite le maître comme un égal, dénonce l'illusion de l'inégalité, la morgue de celui qui se croit supérieur parce qu'il est plus riche ou plus puissant.

Un nom revient discrètement, mais régulièrement, tout au long du livre, *Aux bords du politique*, c'est celui d'Hannah Arendt. Il semble que Jacques Rancière reprenne à son compte la distinction arendtienne du politique et du social. Alors que Claude Lefort reprochait à Hannah Arendt l'incapacité où le mettait cette opposition de penser une genèse du politique à partir du social, la perspective de Jacques Rancière nous permettrait de prendre la question dans l'autre sens. Si l'on admet, avec Hannah Arendt, que la notion d'égalité a d'abord un sens politique dans la mesure où ce n'est qu'en s'arrachant à la sphère de la nature et du social où fonctionne l'inégalité que les hommes peuvent s'affirmer comme co-partageant un monde commun, fait d'action et de parole, la

perspective de Jacques Rancière nous permet d'aller, avec Hannah Arendt, au-delà de Hannah Arendt. Ce dont il s'agit, dans les grèves, c'est d'une "extension du principe républicain à un domaine qui lui était étranger, celui de l'atelier" (62), c'est-à-dire qu'une fois énoncée, l'égalité fait de l'effet, elle inaugure un "travail", une démonstration toujours à reconduire de ce que les travailleurs ne sont pas que des êtres de plainte et de besoin mais des êtres de raison et de discours. Dans tout cela, il ne s'agit pas d'une politisation du social, mais plutôt d'une multiplication intermittente des lieux de la démocratie, comme si par moments la communauté virtuelle des égaux trouvait un lieu où resurgir, dans la rue, l'usine ou l'université, comme si l'égalité pouvait et devait se vérifier de temps en temps, pour s'éclipser ensuite, s'il est vrai que la démocratie n'est pas la mobilisation permanente mais la "possibilité toujours ouverte d'un sujet à éclipses... versatile et intermittent, c'est-à-dire confiant" (77).

En somme, *Aux bords du politique* est un livre qui vient à point. Orphelins du marxisme, sans pouvoir y faire retour, tentés par l'acceptation résignée des choses comme elles vont, du fait que les grands récits qui donnaient sens à l'histoire n'ont pu résister aux gouffres qui ont creusé l'histoire de ce siècle, *Aux bords du politique* nous permet de nous rendre compte que nous devons, contre vents et marées, tenir à l'une des exigences aussi anciennes que la politique elle-même: l'exigence d'égalité, sans laquelle la liberté risque toujours de n'être que la liberté de quelques uns, par où elle s'annulerait elle-même comme liberté.

MARTINE LEIBOVICI

* * *

ORMISTON, GAYLE L. and ALAN D. SCHRIFT, EDS. *Transforming the Hermeneutic Context from Nietzsche to Nancy*. Albany: SUNY, 1990, 306 pages.

Both a survey and a critique of the experience of interpretation, *Transforming the Hermeneutic Context From Nietzsche to Nancy* is clear, intelligent, and fair an argument. A forty-two page introduction by the editors, Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, precedes this collection of various texts by Nietzsche and eight essays by Michel Foucault, Eric Blondel, Julia Kristeva, Jacques Derrida, Peter Caws, Manfred Frank, Werner Hamacher and Jean-Luc Nancy. The volume as a whole is a useful survey of hermeneutics' place in what is called today "the age of