

L'appel de la promesse

Rancière et Badiou

Dimitra Panopoulos

Les promesses n'engagent que ceux qui les croient. Qu'à d'autres ne plaise, si ceux-là, pris au rouet de leur désir, acclament les princes de l'émancipation, et font contre les nouveaux philosophes, la fortune des nouveaux prophètes. Les philosophes partisans de la politique d'émancipation sont accueillis (outre-Atlantique en particulier), comme les prophètes guérisseurs d'un attentisme de l'événement qu'ils semblent avoir eux-mêmes suscité.

Attentisme et activisme se conjuguent ici selon les deux modalités paradoxales d'une même contradiction. Dans le cas d'un Badiou, l'activisme est de tout temps requis, car il atteste la fidélité à une séquence événementielle. Dans le cas d'un Rancière, sans doute il est fait table rase du passé, la politique parlementaire est tenue à distance, et ramenée à ce qu'elle est, oligarchie et non démocratie. Mais cette césure n'est possible qu'à l'aune d'un événement qui semble devoir l'emporter sur tout autre à venir, celui de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, et appeler à une réappropriation plus intemporelle de la démocratie, via la question des formes de subjectivation.

Le formalisme de cette orientation s'origine des deux sources de droits et de devoirs que sont les notions d'homme et de citoyen. Il engage une rupture d'un certain type avec la conception parlementaire de la démocratie. En effet, les procédures de représentativité, sur lesquelles la politique parlementaire se fonde, se trouvent subverties par une idée de l'élection qui renoue avec celle de la démocratie athénienne : une élection doit

réserver une part d'arbitraire au partage des citoyens entre gouvernants et gouvernés. C'est le thème du tirage au sort, qui, pour Rancière, est la remarque la plus décisive de Platon sur la démocratie, énoncée dans les *Lois*⁽¹⁾. A cet égard, la subjectivation politique de la démocratie ici prônée par Rancière peut être dite une subjectivation de l'arbitraire du tirage au sort. Arbitraire qui suffit à légitimer qu'on maintienne par ailleurs cette division en gouvernants et gouvernés, dont il n'est jamais dit si elle constitue un effet ou une condition de la démocratie entendue comme communauté des égaux. Que signifie cette division, dès lors qu'il ne s'agit plus de la rapporter au mode de représentativité sur lequel se fondait antérieurement l'équation démocratie = parlementarisme ?

Dans cette rupture à l'égard du parlementarisme qui unit les philosophes partisans travaillant à la pérennité de l'idée des politiques d'émancipation et en particulier de l'axiome égalitaire, une différence importante se fait jour cependant. Car, chez Alain Badiou, la rupture à l'égard de la logique parlementaire de représentativité n'est réelle qu'à être attestée par l'existence de collectifs menant les processus effectifs de la politique. Rien de tel chez Jacques Rancière, où la subjectivation prévaut et semble réserver une distance permanente qui a valeur d'événement.

Cette idée de la politique axée sur les formes de subjectivation semble prêter le flanc à une pente esthétisante. Cette pente,

que l'on désigne ainsi pour le péril qui semble s'y indiquer, se trouve apparemment confirmée par l'idée d'un partage du sensible qui conférerait à l'art un rôle prépondérant. Mais de ces ressources spécifiques ainsi prêtées à l'art, rien ne permet de dire si elles résultent de son invention propre et sont par ailleurs attestées par la politique, ou bien si elles enregistrent à leur manière un changement survenu tout d'abord dans l'ordre de la politique. Cette indétermination pourrait confirmer une forme de « suture »⁽²⁾ de l'art et de la politique. Cependant, Rancière parle tantôt d'esthétique de la politique, tantôt de politique de l'esthétique⁽³⁾.

Nous retiendra ici le problème de savoir pourquoi l'art est ainsi mis en avant. En particulier, il s'agira de comprendre, concernant la question décisive de l'identification, pourquoi l'articulation du visible et du dicible semble accorder un privilège au visible sur le dicible. Un exemple récurrent de ce privilège se donne de façon récurrente à propos de l'interprétation selon laquelle les sans-parts revendiqueraient une visibilité, quand tout l'argument de Rancière consiste à marquer dans la puissance des énoncés la source véritable d'un devenir-visible, qui pas plus que l'égalité ne peut faire l'objet d'une revendication, mais seulement être axiomatiquement vérifiée.

1 - A partir de Rancière

A cet égard, les problématiques d'Alain Badiou et Jacques Rancière sont absolument voisines, puisque l'un et l'autre s'attachent à donner une définition affirmative des sans-parts pour l'un, des invisibles pour l'autre, qui ne le cède en rien à l'identification en termes d'exclus. C'est ce qu'Alain Badiou thématise dans *L'Être et l'événement* comme la nécessité de penser selon l'idée d'un compte-pour-un générique qui précisément se définit de n'être pas une

procédure réglée, mais inventée selon les réquisits de la singularité dont il s'agit de rendre raison pour une situation donnée⁽⁴⁾.

Il est cependant manifeste que la thématisation par Jacques Rancière de ce qu'il appelle « l'hétérologie »⁽⁵⁾ suit un autre fil. Si l'un et l'autre se rapporte à un processus politique dans son irréductibilité à toute reprise étatique des nominations singulières, il demeure que c'est aux deux bords de ce processus : le compte-pour-un générique désignant en quelque sorte l'effet produit par le processus politique, et l'hétérologie apparaissant plutôt comme une condition de celui-ci au sens où il en est comme le cadre logique. Pourtant, autre chose s'y dessine aussi, qui fait que cette notion d'hétérologie ne peut être au sens strict, interprétée comme un cadre pour une logique de l'action. Car elle est ce qui configure ou reconfigure un partage du sensible, et donc ébauche déjà le processus proprement politique. Ainsi, entre possibilité d'existence et existence proprement dite d'un tel processus, il semble qu'il n'y ait pas lieu de faire le départ. C'est cette étrangeté qui porte bien souvent à considérer qu'*in fine*, cette conception si séduisante de la politique expose à rien moins que de prendre la pose. Car cette logique de l'hétérologie qui semble œuvrer comme d'elle-même semble valoir processus à l'échelle individuelle en lieu et place de ce que l'on identifie classiquement comme le résultat d'une organisation, ou à tout le moins d'un collectif.

Quel est donc cet écart désigné par le terme d'hétérologie, cette « cause de l'autre », pour qu'un tel travail y-advienne ? C'est ce que la désidentification, simplement proférée, ne suffit pas à saisir, et qui suppose pour son élucidation le détour par l'esthétique. Détour à l'aune duquel il s'avérera que l'esthétique n'a aucune part à quelque tentation que ce soit de prendre la pose.

Rancière thématise dans plusieurs livres une opposition entre régime mimétique des arts

et régime esthétique des arts : ce dernier se caractérise par un saut hors de la *mimésis*, qui ne signifie cependant pas un refus de la figuration. Rancière qualifie lui-même cette définition de négative, de ce qu'elle défait cette corrélation entre sujet et mode de représentation, en raison de laquelle la dignité du sujet fixe aussi la dignité du genre.

Ce saut hors de la *mimésis* reçoit le nom de désidentification. Ce mot désigne tout autre chose que la proposition brechtienne de la distanciation. Désidentification désigne chez Rancière, en art aussi bien qu'en politique, l'opération qui s'oppose à l'identification comme assignation à une place.

À cet égard, la désidentification est l'opération dont se soutient, dans l'ordre de la politique, la vérification de l'axiome égalitaire, et s'oppose, comme thèse d'émancipation à ce que Rancière estime être la doctrine platonicienne d'assignation à une place dans l'ordre de la Cité utopique. Rancière conjoint cet aspect de la doctrine platonicienne à ce qu'il considère en être le versant complémentaire : la condamnation des poètes, et notamment le condamnation du théâtre pour ce qu'il est censé contrevenir à cette assignation à une place, en donnant en spectacle la possibilité effective de tenir plusieurs rôles à la fois, et d'en proposer la scène et donc la visibilité exemplaire. Platon condamnerait ainsi le théâtre pour ce qu'il autorise et montre d'une identification instable parce que plurielle.

Rancière en reprend le motif pour le déplacer et finalement l'inverser : la désidentification résulte d'une identification multiple et non plurielle, consistante parce que multiple. Cette désidentification décrit et figure ainsi un sujet dont le principe de consistance réside avant tout dans cette irréductibilité à une classe ; sujet qui échappe à l'assignation à une place, à une classe, et même à cette classe transversale subsumée par l'idée de dissolution de toute classe.

Le sujet de la désidentification échappe donc y compris aux déterminations ou identifications négatives.

Cela étant, comment la désidentification se donne-t-elle ou se retrouve-t-elle éclairée par la question de l'irreprésentable, constamment mobilisée comme un point de butée de l'essor contemporain de l'art mais aussi de toute pensée qui se place dans une exigence de contemporanéité de l'art et de la politique ? Rancière dispose l'art comme lieu d'élucidation d'une thèse décisive : ce qui ne peut être identifié selon une détermination unique ne peut être dit pour autant relever de l'irreprésentable et y contraindre la pensée comme à son impossible propre.

Telle est la thèse de Rancière, et il semblerait qu'elle se suffise à elle-même, tant elle est féconde en promesse. Mais le mouvement réel d'élaboration de ce topos de pensée et de problématisation est tout aussi décisif pour l'avenir de cette thèse.

Rancière part avant tout d'un constat d'époque : ce qui s'atteste en art renvoie à un problème pour la pensée de la politique, une impasse, et impose d'y revenir à cause du fait du négationnisme :

De ce qui a été, rien ne se conclut jamais qui légitime ce qui est. Ou plutôt, cette conclusion appartient au seul domaine de la rhétorique. C'est là seulement que les images suffisent à faire preuve. Ailleurs, elles se contentent de montrer, de donner mémoire. (...) *Cela a été*. Notre présent est en proie non point au scepticisme, comme on le dit parfois avantageusement, mais à la négation. (...)

Cela a été. Cela appartient à une histoire. Car pour nier ce qui a été, comme les négationnistes nous le montrent encore, il n'y a pas même besoin de supprimer beaucoup de faits, il suffit d'ôter le lien qui court entre eux et les

constitue en histoire.⁽⁵⁹⁾

Ainsi, le fait du négationnisme - défini comme négation purement *politique* d'un fait *historique* - semble justifier le lien et la coïncidence récurrente chez Rancière des questions d'histoire et de politique. Cependant, cette équivalence entre histoire et politique, doit être rediscutée en histoire des sociétés et histoire de la politique⁽⁶⁰⁾.

Le fil suivi ici est alors ce qui départage l'histoire politique de l'histoire sociale : la nécessité de traiter de la politique dans l'élément de l'histoire se justifie de cette dimension contemporaine du problème qui se pose à la politique sous les espèces du négationnisme. La confrontation au négationnisme conduit à statuer sur ce qu'un film peut surmonter et transformer de la notion d'irreprésentable comme thèse d'interdiction pour la pensée de se rapporter au réel des situations. Ce faisant, Rancière soustrait la question contemporaine de ce que peut la pensée à la conjecture de l'inéluctabilité du scepticisme dans la postérité conjointe des événements impensables du siècle et de leur négation. Il convient ici de rapporter les développements de *Malaise dans l'esthétique*, à ces quelques remarques décisives qui figurent au fil du texte intitulé *L'inoubliable*⁽⁶¹⁾.

Dans ce texte centré sur le cinéma, la ressource propre à cet art nous donne à voir ce qui n'a pas toujours d'évidence dans la pensée des situations - la possibilité de penser contradictoirement le réel même des situations, en rendant effectif ce qui semble devoir rester frappé d'interdit :

L'histoire est le temps où ceux qui n'ont pas le droit d'occuper la même place peuvent occuper la même image : le temps de l'existence matérielle de cette lumière commune dont parle Héraclite, de ce soleil juge auquel on ne peut échapper.⁽⁶²⁾

Car au cinéma, *de fait*, se joue et se donne à l'image l'égalité effective de ce qui semble ne pouvoir pas advenir à une même place dans la réalité :

la lumière même est objet de partage, elle n'est que conflictuellement commune. Sur la même plaque photographique s'inscrivent l'égalité de tous devant la lumière et l'inégalité des petits au passage des grands. C'est pourquoi on peut lire, sur elle, ce qu'il n'y avait pas même de sens à chercher sur le tableau de Bélière mendiant : la communauté de deux mondes dans le geste même de l'exclusion ; leur séparation dans la communauté d'une même image. C'est pourquoi on peut y voir aussi la communauté d'un présent et d'un avenir.⁽⁶³⁾

Tout cela trouve à déployer son intelligibilité dans une histoire à faire et que l'image cinématographique ainsi conçue indique comme sa condition de possibilité :

la machine ne fait pas de différence. Elle ne sait pas qu'il y a des peintures de genre et des peintures d'histoire. Elle prend grands et petits pareillement, elle les prend ensemble. Elle ne les rend pas égaux en vertu d'on ne sait quelle vocation de la science et de la technique à assurer le rapprochement démocratiques des conditions nobles et viles. Elle les rend simplement susceptibles de partager la même image, une image de même teneur ontologique. Parce que, pour qu'elle-même existât, il a fallu déjà qu'ils eussent quelque chose en commun : l'appartenance à un même temps, celui précisément qu'on appelle histoire - un temps qui n'est plus seulement

le réceptacle indifférent des actions mémorables, destinées à ceux qui doivent être mémorables à leur tour, mais l'étoffe même de l'agir humain en général ; un temps qualifié et orienté, qui porte promesses et menaces ; un temps qui égalise tous ceux qu'il lui appartiennent : ceux qui appartiennent à l'ordre de la mémoire et ceux qui n'y appartiennent pas.

L'histoire a toujours été l'histoire de ceux-là seuls qui « font l'histoire ». Ce qui change, c'est l'identité des « faiseurs d'histoire ». Et l'âge de l'histoire est celui où n'importe qui peut la faire parce que tous déjà la font, parce que tous déjà sont faits par elle.⁽¹⁰⁾

Tout cela donne lieu à un double constat. Il existe des données intrinsèques à ce que peut un art, à la pensée qu'il peut donner à voir, qui reste en excès sur toute tentative d'instrumenter l'art. Par ailleurs, dans le cas d'espèce qui nous intéresse ici, le cinéma cristallise la coïncidence positive de la pensée propre à l'art qui est le sien, et d'une figure restée en suspens en politique, supposant de régler le rapport de l'irreprésentable et de l'impensable :

Les arts ne prêtent jamais aux entreprises de la domination ou de l'émancipation que ce qu'ils peuvent leur prêter, soit, tout simplement, ce qu'ils ont de commun avec elles : des positions et des mouvements des corps, des fonctions de la parole, des répartitions du visible et de l'invisible. Et l'autonomie dont ils peuvent jouir ou la subversion qu'ils peuvent s'attribuer reposent sur la même base.⁽¹¹⁾

Cette égalité fictive joue ici le rôle d'une

fiction décisive pour la pensée de la politique. Mais de quoi est-elle ultimement le ressort ?

Un détour d'une autre sorte par Platon peut ici mettre en lumière la nécessité, éprouvée dès les temps les plus anciens, d'en venir au paradigme esthétique pour une pensée renouvelée de ce qui vaut d'être pensé en politique. Il ne fait pas de doute qu'une des questions de Rancière aura été de rester fidèle à l'exigence marxiste, tout en prenant définitivement ses distances à l'égard de l'espace de théorisation où se noua tout d'abord cette décision, distances prises à l'égard de l'orientation althusserienne⁽¹²⁾ : placer la politique sous l'exigence de scientificité. Le report de cette exigence sur l'art semblait nécessairement vouer Rancière à une orientation antiplatonicienne, puisque les exigences à l'égard de la politique sont rigoureusement opposées, de se placer sous l'égide de la rigueur démonstrative propre aux mathématiques, contre les ressources de simulacre et de persuasion propres à l'art.

Pourtant, ce serait s'en tenir à une doxa un peu hâtive que d'attribuer une telle opposition de la science et de l'art au trajet de pensée platonicien sur la politique.

Car, contre toute attente, chez Platon, le paradigme de l'art revient et prévaut sur celui de la science, pour des raisons qui tiennent aux limites du paradigme scientifique pour la politique. Mais contre toute attente aussi, le paradigme de l'art vient éclairer chez Rancière ce qu'appelle une exigence scientifique renouvelée, et la sert finalement. Dans les deux cas, un même motif court d'un paradigme à l'autre, celui qui articule l'idée d'une communauté des égaux à la loi d'un dire.

2 - Platon, entre Rancière et Badiou

Chez Platon, le paradigme mathématique de la politique, pleinement déployé dans la *République*, cède peu à peu le pas, dans la *Politique*, devant l'exigence de penser la singularité comme telle des situations, tout

en maintenant une exigence de rationalité et de consistance héritée de la vocation démonstrative des mathématiques. Dans le *Politique*, la question se pose au gouvernant de pallier l'insuffisance des lois. Si excellentes soient-elles, elles ne peuvent en toutes circonstances régler l'ordre et la nature des décisions à prendre au regard de la singularité des situations. Aussi, est-il nécessaire de penser selon un paradigme qui excède la seule exigence de l'enchaînement rigoureux des prémisses aux conséquences à suivre. C'est que le paradigme mathématique ne saurait valoir pour l'exécution des règles, la possibilité de légiférer sur ce qui tombe sous la loi, quelle qu'elle soit, sans valoir aussi pour la dimension prescriptive qui fut à l'origine de l'élaboration et de l'énonciation de ces lois. Sous quelle loi transcendante se trouve le régime d'énonciation des lois ? Quelle est la loi du dire dont peut se soutenir que les mathématiques figurent le paradigme par excellence pour la politique ? Qu'est-ce qu'énoncer une loi, quand on ne peut s'y rapporter sur le mode adjuvant de son exécution pure et simple ? Comment se fier à la dimension prescriptive de la loi, quel peut en être le régime de consistance intrinsèque ? Ces questions conduisent Platon à revenir sur la condamnation initialement prononcée contre les arts dans leur portée paradigmatique pour la politique, qui tolérât au mieux leur subordination instrumentale pour la politique. Ainsi, dans la *République*, l'art est surveillé quant à ses affinités avec les ressources du simulacre et instrumenté à des fins éducatives. Il en va tout différemment dans le *Politique* où l'art est pleinement remobilisé, pour ce qu'il peut permettre de penser de la question du lien et du cours du temps, c'est-à-dire de son orientation, notamment à travers le mythe de l'âge d'or et de son inversion. Mais comment en vient-on à cette question chez Platon ? C'est comme nous l'avons dit, en vue d'élucider la nature prescriptive de la

politique, et donc sa portée effective autant que sa condition de possibilité. C'est dans cette perspective que peut et doit être lu le mythe évoqué : celui-ci porte en effet bien moins sur la question antique de l'ordre et la signification des cycles naturels et divins, que sur la question de savoir comment peut s'articuler une pensée des vivants et des morts. Ce mythe des cycles qui est aussi bien mythe de la circularité montre que, de quelque bout que l'on prenne l'histoire, il faut en venir à considérer que ça a toujours déjà commencé.

Ainsi, la force même de la prescription en politique peut-elle être ressaisie à partir de ce qui est ici évoqué. Car il ne s'agit que de lier. Aussi, le corps politique, conçu comme communauté des vivants et des morts, et de façon générique, comme communauté des présents et des absents, est-il, avant tout, affaire de trame. Bien loin de ce que l'on entend par un vivre-ensemble qui ne convie qu'à l'éthique, cette recherche d'une trame est ce qui conjoint les ressources de l'art et de la science. En effet, le principe de consistance propre à la rigueur démonstrative doit ici se doter de la force d'invention que requiert la singularité des situations dans lesquelles il procède, et décider, axiomatiquement, à quel moment le fil doit venir croiser la trame, dans une histoire qui a toujours déjà commencé. On n'a pas encore pointé et réfléchi à cet étrange cheminement de Rancière qui le porte à conjointre une exigence axiomatique, et les ressources de l'art quant à désigner le matériau singulier dans lequel procéder à l'épreuve de cette rigueur. Pourquoi l'art ici ? Parce qu'il est tout entier tourné vers la singularité des œuvres.

Cependant, face à cette exigence de trouver un paradigme de ce qui a la ressource de faire lien là où rien ne peut être réglé, l'orientation prônée par Alain Badiou par exemple ne va pas à céder sur la rigueur démonstrative. Ce qu'il est requis de mettre

en œuvre à l'épreuve de la singularité des situations, c'est la rigueur d'enchaînement des conséquences qui donne au processus sa consistance. La dimension initialement axiomatique des prescriptions n'y objecte nullement et bien plutôt la requiert plus encore. Si Rancière ne s'engage pas dans une telle voie, c'est peut-être parce que ce qui le mobilise est davantage de statuer sur les conditions et l'effectivité de la prescription en tant que telle : d'où vient qu'une prescription puisse être même simplement énoncée ? Comment prend-elle effet, dès lors qu'elle semble se soutenir de la seule intuition du législateur et non pas du cadre préordonné par l'histoire des lois qui ont fait telle société ? Ces questions ne se rapportent pas chez Rancière à la césure événementielle, ni en tant que telle, ni comme origine. Or c'est là un point qui doit être lui-même réévalué au regard de deux autres orientations possibles : celle de Badiou, et celle de Lacoue-Labarthe et Nancy. Badiou situe dans l'événement le réquisit de penser la singularité de la situation : conception dont l'orientation de Rancière s'éloigne en ceci que sa notion de sujet se rapporte bien à un événement, mais d'emblée tourné vers l'universalisation de ses effets plutôt que dans le travail de son inscription et de ses conséquences singulières dans une séquence donnée. En quoi l'orientation de Rancière semble bel et bien davantage formaliste, et prêter le flanc à l'imputation d'une esthétisation de la politique : une disposition subjective fait rétrospectivement événement, bien plus que l'événement lui-même, et la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen l'emporte en prestige et en grandeur sur la séquence proprement dite de la Révolution Française. Mais c'est ici de l'orientation prônée par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy que celle de Rancière diffère essentiellement.

Car le paradigme esthétique tel qu'il est en vigueur par ailleurs dans la philosophie

contemporaine sert avant tout une pensée de la politique selon la question de l'origine et en particulier du caractère originaire de l'organicité retrouvée dans la notion du corps de la communauté. Le formalisme qui peut être imputé à Rancière à raison de ce qu'il place la pensée de la subjectivation sous le paradigme esthétique du partage du sensible et de la désidentification apparaissent dès lors comme un enjeu aussi dans cette distance assumée à l'égard de l'orientation heideggerienne d'une nouvelle pensée de l'esthétique de la politique. A cette dernière en effet, tout entière centrée sur la question de la création du corps politique à partir de la notion de sujet-Bildung, les conceptions de Rancière n'ont pas de part. Si formaliste soit-il, ce sujet désigne en lui-même, pour la politique, tout autre chose que ce que semblerait promettre sa formation supposée *ex nihilo*. C'est là ce que salue chez Rancière un ouvrage qui condamne par ailleurs toutes les autres conceptions contemporaines de la philosophie visant à rester accordée à la pensée des politiques d'émancipation¹⁰. Rancière assurerait l'ultime garantie contre une tentation qui partout ailleurs répand ses effets délétères : une conception du sujet acquiescée avec une conception qui prétend contrer l'idée de l'impensable de la politique nazie, en en reconduisant ultimement les équivoques les plus inquiétantes et les plus éminemment condamnables. Nous verrons cependant que l'équivoque peut subsister du côté d'une certaine interprétation de la conception du sujet comme hétérologie, et que le garde-fou que l'on en attend renvoie alors au péril dont il est supposé nous défendre en en ôtant plutôt la dimension menaçante.

Dans un premier temps, faire le départ d'avec les méditations de l'orientation française heideggerianisante, renseigne par différence sur ce à quoi destinent les considérations de Rancière sur la part ou la dimension esthétique de la politique.

Car, chez Rancière, la dimension esthétique de la politique ne donne nullement le jour à une conception renouvelée de la question de l'origine et de l'unité d'un peuple saisis au creuset du thème identitaire. L'esthétique de la politique va prendre la question de ce qui fait qu'un peuple est un peuple d'un biais inattendu, et empruntant plusieurs détours enchaînés dans cette thèse décisive, que les sans-parts ne sont pas les exclus⁽¹⁵⁾ mais cette dimension essentielle d'un peuple, où se rejoue constamment sa capacité à l'égalité. L'identification d'un peuple selon son identité supposée, nécessairement exclusive, se voit donc ici révoquée de fait par la thèse articulant cette définition du demos à partir des sans-part, en tant qu'ils sont les incomptés de la situation, définition articulée à cette autre thèse, qu'une logique de la désidentification prévaut ici.

C'est sur cette identification désidentifiante que le paradigme esthétique intervient et croise la question contemporaine de la politique d'émancipation.

Elle le fait à trois titres, qui sont aussi trois niveaux de traitement de la même question :

1 - un niveau *exemplaire* : en art, la mutation se donne dans une distance à l'égard des contraintes qui s'exerçaient sur la ressemblance dans les précédents régimes de l'esthétique, qui n'est donc pas une distance à l'égard de la ressemblance en tant que telle⁽¹⁶⁾ ; aussi le nouveau régime esthétique des arts libère-t-il la mimétique propre à la ressemblance des contraintes de représentation auxquelles elle semblait vouée. La ressemblance, c'est-à-dire le fait d'imiter idéalement quelque chose peut redevenir le centre de l'attention et de toutes les inventions.

2 - Un niveau *métaphorique conjoncturel* : où la question de l'irreprésentable, une fois traitée, permet

aussi de libérer la pensée de ce qui y était associé, la thèse d'un impensable de la politique, et de proche en proche de la pensée contemporaine des désastres de la politique, corrélée à celle d'un interdit pour l'art⁽¹⁷⁾.

3 - Un niveau *métamorphique opératoire* : art et politique étant scellés par de semblables limites, caractéristiques de la conjoncture considérée, l'art entre dans un rapport de condition pour la pensée de la politique. Dès lors, ce qui s'y joue n'a plus seulement valeur exemplaire, mais rejaillit sur l'effectivité même de la politique. Ainsi, le déplacement de la pensée de l'identification en art, via la désintrication de la question de la *mimésis* et de celle de la représentation, aboutit pour la politique à reconsidérer son propre rapport à cette question de la représentation. Rancière thématise ce point à travers ce que les sans-part mettent en question du compte étatique de la situation. Ainsi, en art, la question n'est plus et n'aurait jamais dû être celle de l'irreprésentable. Un art anti-représentatif n'étant pas nécessairement un art qui ait à rester soustrait à la représentation, mais bien davantage un art en capacité de se risquer à l'illimitation du représentable⁽¹⁸⁾.

Telle est donc cette nouvelle configuration du sensible offerte en partage, qui départage le régime esthétique des arts du régime mimétique des arts. Mais une question se présente aussitôt quant à l'interprétation de cette thèse d'une illimitation du représentable : la mise en œuvre de cette illimitation dispose-t-elle l'infinité des représentations possibles comme une indifférence factuelle ou bien comme une indétermination essentielle ? L'infinité possible des représentations comprise comme illimitation définit-elle comme

multiplicité opératoire cette traversée des différences qui les maintient à un régime d'indifférence, où les spécificités des dispositions rencontrées subsistent comme particularités ultimement insignifiantes ? Ou bien cette illimitation du représentable définit-elle comme multiplicité opératoire cette traversée des différences qui les annule comme différence dans une équivalence généralisée, en les rapportant toutes à une occurrence quelconque de l'opération en jeu ?

Cette question est en fait celle qui se pose à un niveau esthétique de mise en concurrence des arts, et à un niveau conceptuel et politique en ce qui concerne la définition ici promue de l'égalité. Pour le dire simplement : l'égalité ici visée est-elle indifférente à la préservation des différences ? C'est ce qui est le plus souvent développé par Rancière, pour lequel politique et société coexistent jusque dans ce qu'ils ont de plus inconciliable, irréductibles l'un à l'autre. Une seconde option définit l'égalité comme production du Même, dans la tradition de l'idée du communisme. Badiou est ici désigné comme emblématique de cette orientation, et bien que la visée qu'il en donne depuis *L'Être et l'événement* puisse être interprétée comme indifférente à la préservation des différences, un passage de cet ouvrage précise ce mouvement générique de production du Même comme présentant, par devers lui, indiscernable de ce mouvement, un processus de déqualification, qui suppose la déposition des différences⁽¹⁹⁾.

Cette distinction, dont nous aurons à dissiper les équivoques, reconduit ici la polémique récemment instruite contre la théorie de l'événement, à laquelle se voit opposer l'orientation de Rancière.

Dans *La promesse et l'obstacle* de Danny Trom⁽²⁰⁾, Badiou est ainsi fustigé pour cette conception de l'événement articulant promesse égalitaire et ressource

d'émancipation, à une exigence de déqualification⁽²¹⁾ du sujet. De Rancière, on ne pourrait dire qu'il est soustrait à cette imputation en raison d'une autre conception de l'événement, mais bien plutôt en raison de ce que sa propre conception de la temporalité n'est pas telle qu'elle requiert une événementialité de type historique ni historial. Nous avons en outre noté comme remarquable que le recours à l'esthétique comme paradigme pour une nouvelle pensée de la politique évite ici toute compromission avec une vision organiciste et historique du peuple.

Cependant, cela ne suffit pas absolument à prémunir du désastre cette tentative de penser l'égalité à nouveaux frais, car toute la question est d'arriver à penser ce qui en elle peut être subjectivé qui n'ait pas de part à de nouvelles formes d'exclusion.

Une incertitude pèse en effet sur la théorie de l'événement telle que la propose Alain Badiou, et dont l'orientation de Rancière n'est pas immédiatement exempte. Car, si elle ne recourt pas, quant à elle, à une même théorie de l'événement, il demeure que sa conception de la politique d'émancipation selon la maxime égalitaire doit prouver à son tour comment elle évite l'absolutisation de sa maxime en prescription universelle : même en l'absence de toute théorie de l'événement, la maxime égalitaire ne peut valoir qu'au titre où elle confère une portée universelle à l'émancipation qui en est l'enjeu. Est-ce à dire que l'émancipation, pour avoir une telle portée, doit en passer par le défilé d'une égalité non absolutisée ? Toute absolutisation de l'universel, condition pour qu'un processus puisse toucher à quelque vérité, vient-il invalider sa prétention par son propre mouvement de mise en œuvre de la maxime égalitaire, dès lors que celle-ci se traduit en son envers comme un processus de déqualification ?

C'est cette incertitude qui pèse sur la théorie de l'événement de Badiou, selon ses détracteurs les plus virulents : l'événement

serait indiscernable de son simulacre, dès lors que le qualifierait l'exigence d'universalité bien davantage que celle de l'égalité, dont elle ne figurerait qu'une occurrence; incertitude à laquelle la conception de Rancière échapperait dès lors que l'événement n'aurait pas chez lui à être thématisé comme tel pour que vienne à consister l'exigence de la maxime égalitaire⁽²²⁾.

La conception de Rancière échapperait ainsi aux imputations que l'on peut faire aux deux autres orientations, dans lesquelles le motif esthétique suscite finalement un soupçon fatal de complaisance à l'égard de ce dont ils prétendent surmonter l'impensabilité supposée. D'abord celle de Lacoue-Labarthe et Nancy⁽²³⁾, où le motif esthétique renouvelle pour part la mythologie dont il prétend se départir, en rabattant, via le thème de la *Bildung*, tout projet d'émancipation politique sur l'ambition d'une autoformation du corps de la communauté. Ensuite celle de Badiou, où l'injonction de penser l'impensable irait paradoxalement à laisser en suspens la définition du critère à partir duquel rendre opératoire la distinction de l'événement et de son simulacre.

Or, quel est le point sur lequel se joue l'impossibilité de distinguer? L'imputation récurrente vise la difficulté de stabiliser cette distinction à propos d'un partage sur l'universel. Un événement pour une politique d'émancipation semble en effet centrer sa puissance d'universalité sur un axiome égalitaire. Or, ici, tout semble inversé. A en croire les imputations alléguées là contre, l'idée d'égalité devrait, chez Badiou, être incriminée de ce que la promesse événementielle placerait la proposition égalitaire sous la dépendance d'une exigence d'universalité sans reste. Or un *reste* y ferait obstacle⁽²⁴⁾, la disposition que figure le nom juif dont la pensée contemporaine viserait à réduire la singularité en en faisant un nom politique et

un plan d'épreuve des conceptions de l'égalité.

Sans doute l'égalité n'est-elle pas susceptible de degrés, elle est ou elle n'est pas. Et c'est bien là ce dont est crédité Rancière, dont la thématisation des sans-parts dispose l'égalité dans un registre où le tort n'a de sens qu'à être pris comme absolu (dénégation de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui) et non comme relatif à des noms singuliers (souffrance de tel ou tel)⁽²⁵⁾. Mais cette absolutisation peut devenir critiquable dès lors que vient s'y loger une visée universelle: car cette absolutisation suppose que de l'universel ne peut advenir qu'à forcer tout un chacun à se plier à la production d'un sujet quelconque plutôt qu'à l'idée du Même sous l'égide duquel l'émancipation peut se voir conférer une portée politique.

Pourtant, quel sens y aurait-il à concevoir la maxime égalitaire autrement que sous les traits d'une proposition adressée à tous? Qu'elle soit adressée à tous ne signifie pas qu'une telle proposition requiert des conditions d'adhésion, ni même que la déqualification, comme déposition des différences, valide comme telle l'effectivité de l'égalité, mais seulement qu'elle peut y être observée comme résultante de ce mouvement.

Car dire de la proposition égalitaire qu'elle est axiomatique va seulement à dire que tout un chacun peut s'en saisir et en produire les conséquences, mais non pas qu'elle s'impose à tous. Rancière quant à lui parle de vérification de l'égalité, celle-ci n'étant ni un postulat ni un but à atteindre, mais bien un point de départ.

Cependant, sommes-nous effectivement assurés que la désidentification telle qu'en la conception de Rancière elle se présente comme cause de l'autre, reste indéterminée et indifférente aux déterminations en tous genres? Ou bien, est-elle, comme on l'impute au mouvement de déqualification propre à la subjectivation événementielle

chez Badiou, ce qui exige de traverser les différences pour mieux les déposer ensuite ? Si la position de Rancière semble éclairer négativement celle de Badiou et donc ce pour quoi elle peut être stigmatisée, est-il bien certain que sa propre conception échappe à une telle imputation ?

La possibilité de penser l'impensable, et de réouvrir affirmativement la question d'une prescription égalitaire échappe-t-elle à cette vision d'une marche forcée de l'universel qui attacherait au processus égalitaire une nouvelle opération d'exclusion : l'exclusion de ceux qui n'entendent pas se plier à la déqualification, à ce qu'elle impose d'une déposition des différences⁽²⁶⁾ ? Et qui donc refusent aussi, préalablement, de se plier à la validation de ce qu'elle identifie comme différence.

Si Rancière échappe à cette imputation, en paye-t-il aussi le prix ?

Rancière y échappe de ce qu'il thématise la figure du sans-parts comme sans rapport à celle de l'exclu. Cependant, cela suffit-il à en régler la question ? et plus encore l'existence ? Car le sans-part se trouve ici défini comme ce qui demeure soustrait à ce que l'Etat est en mesure d'identifier et de compter, et demeure à cet égard irréductible à la figure de l'exclu, dont on suppose qu'il n'est ainsi désigné que parce qu'il circonscrit ce qui peut être ou non inclus selon le compte étatique. Mais alors, le sans-parts ne laisse-t-il pas cette figure de l'exclu pour intouchée et finalement intouchable ? Figure du sans-parts et figure de l'exclu désignent ainsi deux positions susceptibles de coexister au même point de la situation. Ceci ne vient-il pas comme une objection à la proposition égalitaire ? Rancière lui-même précise cette coexistence, de ce qu'un principe d'émancipation peut produire dans une diagonale inattendue avec le maintien des inégalités sociales : dans *Aux bords du politique* et dans *Le maître ignorant*⁽²⁷⁾.

Ce que la désidentification produit d'indifférence aux différences, qui est aussi,

ultimement indifférence au maintien relatif des différences, n'entame pas l'axiome égalitaire, mais s'accorde donc peut-être plus difficilement avec l'exigence d'un processus égalitaire, c'est-à-dire avec la durée d'une séquence initiée par un axiome égalitaire. Car si l'ignorant se laisse rattraper par la fiction du progrès, si le prolétaire oublie de ses nuits de veille, se laisse gagner à la solitude que lui impose sa propre position déclassifiante, alors les inégalités reviennent entraver les premiers effets de la déclaration égalitaire. Mais Rancière de conclure alors, que si l'émancipation ne peut donner lieu à un processus organisé de ce qu'elle ne peut se proposer comme une méthode, si donc elle refait périodiquement les frais d'une inéluctable dispersion des forces suscitées, celles-ci viennent toujours à renaître, ailleurs, autrement⁽²⁸⁾.

C'est que tout processus est localisé et qu'il ne s'agit pas, dans ces conceptions d'une politique d'émancipation, d'arraisonner la société tout entière, mais d'y gagner du terrain, et vivre plutôt que survivre.

Sans doute l'égalité ne serait rien si elle ne consistait dans la réduction des inégalités. Pour autant, l'égalité n'est pas l'instauration du quelconque face au règne des différences. Car, cette assertion ne fait pas acception de ce qui peut, parmi les différences, valoir objection à l'égalité, inscrire une inégalité de fait, que cette différence soit voulue ou imposée.

On suppose que ce qui demeure en reste de la proposition égalitaire, c'est ce qu'elle peut rencontrer comme un obstacle dans sa dimension d'adresse. On ne peut en effet proposer l'égalité à quelqu'un que sur un point qui vaut clivage de l'égalité et de l'inégalité. Tel est donc le point sur lequel Alain Badiou ne verrait pas que sa propre conception de l'universel est susceptible de créer de l'exclusion. A telle enseigne que l'une des caractérisations qu'il donne de ce qu'est un simulacre d'événement pourrait aussi bien valoir pour un événement : le mal

surgit quand la vérité de l'événement n'est pas la même pour tous⁽²⁹⁾. Toute soustraction serait récupérée comme opposition, comme butée irréductible, comme reste dont la tentation irait donc toujours à vouloir la réduire afin que puisse l'emporter la visée universelle.

3 - Événement et simulacre chez Badiou

Il faut pourtant reprendre le cheminement réel qui conduit Alain Badiou à thématiser cette notion de simulacre événementiel. C'est aux fins de penser la politique nazie, au lieu de céder à la terreur de ce qu'elle a effectivement opposé au pensable, que Badiou entreprend d'en éclairer le désastre à l'aune de cette catégorie du simulacre.

Il est inutile d'entrer dans les *disputations* qui prennent occasion du choix de ce vocable pour dire que Badiou sous-entend que rien n'est arrivé là de réel, ou bien qu'une vérité gît sous l'horreur qui finalement pourrait la justifier en en donnant le noyau de rationalité pensable et non pas simplement technique. En vérité, la convocation du terme de simulacre vise ici à relever l'exigence de penser, contre ce qui semblait lui être objecté. Se saisir de cette séquence et la penser suppose donc de s'y orienter selon la thèse qu'un tel désastre n'est pas le fruit du hasard, ou de quelque folie contingente, mais qu'une visée de vérité est ici en cause. Le Mal est sous la dépendance de la visée d'un Bien⁽³⁰⁾. Ce Bien est subverti cependant, il n'est pas possible de remonter du Mal au Bien, mais en revanche, il s'impose de localiser le point de décrochage à partir duquel ce qui est visé présente toutes les apparences d'un processus visant au Bien, mais les apparences seulement : et que ce qui fait retour, comme effet de réel, objet de la dénégation de ce simulacre, peut dans une telle configuration, devenir l'objet d'une destruction.

On peut redéfinir ainsi l'enchâssement des trois niveaux de la pensée de l'Être, tel que

Badiou les reconfigure dans une inspiration toute platonicienne :

1 - Le niveau de l'objet vrai, ou de la vérité. Ce plan du vrai se caractérise de changer l'impossible en possible. Il est aussi ce qui fait retour quant à la définition de l'être à partir de l'épreuve de consistance de l'existence, qui trouve sa forme idéale dans le mouvement démonstratif de l'enchaînement des conséquences.

2 - Le niveau de l'imitation : ce qui donne pour nouveauté un possible qui est en fait déjà là et sans portée, sans effet de commutation ni de transformation pour la situation. C'est aussi ce qui prétend révéler l'être par l'existence ou bien l'existence par l'être mais sans pouvoir les définir et en les faisant constamment s'équivaloir.

3 - Le niveau du simulacre : c'est ce qui nie absolument la possibilité qu'existe ce qui est, quel qu'en soit le principe d'identité, dès lors qu'il ne subordonne pas son régime d'affirmation à la seule règle de la puissance du dire dans son adresse universelle et exclusive tout à la fois, déliée de toute visée vériditive et émancipatrice. Simulacre aussi en ceci qu'il s'agit là de ce qui prétend faire vérité de la destruction de ce qui est pourtant posé comme n'étant pas. Le philosophe, à l'inverse, ne traite jamais le simulacre comme un néant de vérité, mais comme son péril spécifique.

Dans *L'éthique* et dans la lecture de *L'après-midi d'un faune*⁽³¹⁾, c'est-à-dire dans la lecture politique aussi bien qu'esthétique, la notion de simulacre désigne la convocation d'un plein au lieu d'un vide, en l'occurrence, du plein d'une substance identitaire désigné comme origine, au lieu du vide, et de la plénitude d'une subjectivation extatique de cette identité, en lieu et place d'un événement, qui, lui, n'y est pas. Cependant, cette analyse proposée par Badiou, laisse indéterminée la question de

savoir si ce qui est analysé ici est la chose même, le processus politique nazi, ou bien ce qui en a été dit, et qui vient entamer la possibilité de le penser. La référence platonicienne, dont est issue ce vocable de simulacre, désigne à son propos un processus qui dis-qualifie les poètes et les sophistes, et qui affecte donc le dire en sa capacité à consister. Cette problématique initiale travaille en vérité l'ensemble de cette discussion, et concerne le point de réversibilité de l'imputation de simulacre d'événement en impossibilité de le discriminer d'avec une occurrence véritablement événementielle. Ceci rejoue à nouveaux frais le péril d'un voisinage récurrent entre sophiste et philosophe, que Platon thématise déjà comme une question centrale de sa propre philosophie.

4 - les Énoncés politiques

Avec sa thèse d'un régime esthétique comme régime des arts où il n'y a pas d'irreprésentable, et où il semble donc que tout soit possible, Rancière évite-t-il vraiment le péril d'une pensée des situations événementielles en termes de simulacre, tel que ci-dessus esquissé ?

En fait, quiconque demeure extérieur à la procédure véridictive (ainsi définie comme ultimement incommensurable au simulacre, qui en imite les traits mais sans conserver de rapport véritable avec ce qu'il imite), y est simplement indifférent. Qu'il semble s'y opposer ne fait qu'attester que le travail des conséquences reste en fait mais aussi en droit inachevable, puisque le caractère universel réside dans l'adresse mais non pas dans le caractère d'obligation qui devrait en résulter : car l'adresse n'est pas ici le symétrique ou le pendant de l'interpellation qui, elle, appelle et oblige.

C'est en ce point qu'il importe de saisir comme une distinction pertinente le choix d'invoquer ou non un motif d'appartenance pour définir ce que doit être la juste prise en compte des sans-parts. Définis par Rancière

comme par Badiou comme ce(ux) qui demeur(e)nt soustrait(s) au compte étatique, auquel il faut opposer la singularité d'une procédure que Badiou nomme le compte-pour-un générique, les sans-parts sont, dans une situation, ceux à propos desquels il est requis d'inventer un régime de l'appartenance, qui s'oppose et reste soustraite à tout régime étatique. Pour Rancière, un tel régime de compte des sans-parts ne peut s'accorder à leur singularité qu'à ne pas céder à la proposition d'un régime d'appartenance.

Le régime d'existence qui est le leur est à ce point soustrait au compte étatique, qu'il ne peut pas même faire l'objet d'un régime d'appartenance, car il doit rester diagonal à l'ordre existant. Tout au plus peut-il être dit s'appartenir, comme il est dit dans *La nuit des prolétaires*, mais non pas reconduire à une appartenance de classe. C'est là, dans l'orientation de Rancière, le prix à payer pour la pérempté d'une classe déclassifiante.

Le corollaire de ce qui s'oppose à l'interdiction résultant d'un impensable et d'un irreprésentable c'est, chez Rancière, dans la logique de l'hétérologie, cause de l'autre, ce qui crée l'illimitation du sujet ⁽²⁾ (comme du représentable en art). Illimitation d'énonciation et pas d'interpellation. Cependant, la définition que Rancière donne lui-même de l'être de parole comme animal politique parce que littéraire suppose les deux rapports à l'énoncé, et donc une réciprocité du dire et de l'agir qui se donne sur un mode indiscernable dans les énoncés politiques notamment.

Parler de désidentification suffit-il ici à garantir qu'il n'y ait nulle imposition d'une exclusion ? Les sans-parts doivent être dits irréductibles à la figure de l'exclu en ce sens très précis qu'ils ne sont à aucun moment susceptibles d'inclusion. Mais qu'advient-il de quiconque ne se place pas sous cette promesse ou cette volonté de vérification de l'égalité ? Doit-il être dit le nouvel exclu de la situation ? c'est dans l'adoption d'une

identité qui contredit intrinsèquement toute détermination substantiellement identitaire que peut être évitée la question de savoir qui s'en réclame ou non, et évitée l'exclusion, qu'elle soit revendiquée ou imposée.

Tel est le sens et la portée d'un des plus fameux slogans de 68 : « nous sommes tous des Juifs allemands »⁽³³⁾. Un tel slogan ne vaut pas réclamation d'égalité, il relève de toute autre chose que d'une exigence, il désigne d'emblée une capacité : ici, la capacité de jouer de la formule en en faisant un oxymore, en le déclarant pour tous, avec un air de le dire sur fond de contradiction.

Mais un ultime détour s'impose, avant de pouvoir saisir toute la portée de l'invention de tels slogans.

Un tel slogan manifeste avec éclat ce qu'il peut en être d'une idée adressée et ne dépendant cependant d'aucune espèce de reconnaissance. Les distinctions mêmes qu'il mobilise ou met en œuvre n'appellent aucune reconnaissance non plus.

Ceci est corrélé à la capacité de parler en son nom propre : c'est là ce que Milner relève comme un universel au singulier, ébauche de l'universel difficile. Or, chez Rancière, les énoncés politiques se caractérisent notamment de ce que le dire y est ancré dans la singularité. Mais aussi de ce qu'il n'est pas adressé, et n'est ni un programme, ni une proposition. Une déclaration n'est ni une règle, ni une proposition. Elle ne peut appeler non plus à l'émancipation générale. Par conséquent, elle n'en appelle pas à la déposition des singularités comme de simples différences particularisantes, et rien ne justifie qu'elle ait à buter sur une singularité plus particulièrement comme sur un reste de toute émancipation. Non que cette question existe, mais ce qu'elle présente de mise en impasse à l'égard de la politique d'émancipation n'est pas tel que cela en invalide l'idée, mais plutôt le principe qu'il y faudrait une mise

en œuvre réglée.

De même que dans le mouvement panécastique, le geste qui en appelle à une émancipation ne peut qu'être intérieur : aussi la question de l'adresse suggère-t-elle déjà une position d'extériorité qui porte à l'équivoque. Mais ce péril vient aussi de celui auquel s'adresse une telle émancipation, dès lors qu'il se la représente comme une procédure réglée et dont la conformité à cette règle attesterait, elle et elle seule, le fait d'émancipation. Ce qui, dans l'ordre du savoir prodigue un plan d'évaluation uniformisée, c'est la notion de progrès : c'est quand l'ignorant se figure faire des progrès ou bien avoir encore des progrès à faire pour rattraper un manque, que le mouvement d'émancipation de Jacotot touche à sa limite spécifique, et c'est aussi pour cela qu'il échoue à devenir collectif. La question qui se pose alors de façon toujours plus aiguë au maître ignorant, c'est celle de savoir comment aller vers les autres ignorants, pour jouer efficacement le rôle d'intercesseur.

Mais c'est encore la même question qui se pose au philosophe redescendant dans la caverne, et à Socrate jusque dans ses derniers jours de vie : comment peut-on s'adresser aux ignorants tout en étant assuré de le faire, à ses propres yeux aussi bien qu'aux leurs, sur un mode immanent à leur propre situation ? Que la question se pose de façon très aiguë à Socrate ne fait pas de doute, puisque du philosophe redescendant dans la caverne à cet effet, il est dit qu'il ne peut se dispenser de le faire sans commettre un crime à l'égard des ignorants, mais aussi qu'il sera probablement tué pour le seul fait de cette initiative.

Étendue à des considérations plus générales sur les apories de la logique de l'émancipation telle qu'en la Révolution Française elle fut promulguée pour donner corps à la Nation, ces questions d'adresse supposées régler sur le mode d'une déposition de différences particularisantes

l'accès à une égalité de droit des hommes et citoyens d'un pays. Car elle se donne comme le problème d'un nom politisé à l'excès et ne témoignant que des apories d'une certaine conception de l'émancipation. Dès lors, elle donne à voir que le problème qui se pose est avant tout celui de la désignation d'un reste comme figurant un excès sur l'effectivité de ce processus d'émancipation. Apparaît dès lors que si le nom juif ne peut être repris dans une parole commune sauf à renvoyer cet excès à se plier à un ordre et à s'y rapporter comme à quelque chose qu'il s'agit de rattraper comme un retard, alors l'excès de vide se change en plein. C'est là que l'émancipation devient simulacre et l'événement dont elle se réclame, destructeur, d'installer comme une équivoque nécessaire la tentation de trancher par la destruction ce dont l'existence ne peut être réglée.

Si l'idée d'adresse subsiste alors, c'est dans la dimension d'une énigme grandissante : celle en vertu de laquelle le *dire* reste nécessaire. Non pas la profération, puisqu'il ne s'agit pas d'un dire séparé de l'agir, mais pas non plus la performativité, puisqu'il n'y en a pas d'anticipation possible et donc pas de réglage préalable susceptible de fixer les conditions de son efficacité. L'adresse subsiste pour rouvrir alors un espace d'indétermination où la question n'est pas de savoir quand dire c'est faire, mais plutôt quand faire c'est dire ; si bien que cela peut être tu aussi bien, et consister dans des figures comme Lyotard nous propose de l'envisager : où 'figure' se dit de ce qui ne trouve pas toujours à se projeter en des mots, et qui cependant consiste en figures⁽³⁴⁾.

Il faut ici en revenir au motif esthétique : à la fois comme paradigme et comme motivation, enjeu subséquent.

Chez Badiou, le recours à la thèse du simulacre se justifie pour des raisons intrinsèques mais aussi en opposition à la thèse de l'esthétisation de la politique : la

visée de vérité du processus événementiel politique est ainsi opposée à la recherche du mythe fondateur d'un peuple.

Chez Rancière, il n'est pas besoin du simulacre car la pensée de l'événement n'y est pas centrale⁽³⁵⁾. Le thème esthétique sert ici à prendre la question de l'impensable supposé du nazisme du biais du discours élaboré à son sujet : où le dicible retourne en son contraire la thèse de l'irreprésentable pour l'acheminer à l'illimitation du représentable et déplacer la question sur toute autre chose⁽³⁶⁾. Mais la thèse du simulacre, pour avoir été chez Badiou centrée sur l'idée que le réel de la politique nazie ne peut être saisi qu'à l'aune d'une visée de vérité, doit, pour être bien comprise, être rapportée à son inspiration platonicienne. Le simulacre, art du poète et du sophiste, ne présente aucune proportion commune avec l'objet d'origine. C'est pourquoi il n'est pas même illusion d'objet. Il est une illusion sans objet et affecte le dire.

Mais pourquoi cela affecte-il le dire ? C'est là que se joue le bord-à-bord périlleux du philosophe et du sophiste. Car le philosophe aussi donne à voir un objet qui n'en est pas un, puisqu'il n'est pas donné sans le détour et la découpe d'une idée. Comment se distingue sur ce point le dire des philosophes et celui des sophistes ? ou encore, plus décisif peut-être pour Rancière, qu'est-ce qui distingue le dire du philosophe de celui de l'idéologue ? Si le dire du philosophe ne donne pas lieu à une création d'objet à proprement parler, la raison en est la thèse sous-jacente que l'objet est déjà-là, et que c'est même à cet égard qu'il est pensable. Ce que le dire philosophique met en relief de la dimension prescriptive du dire, en son sein ou depuis d'autres lieux, c'est qu'elle ne s'identifie pas à une création ex nihilo, et n'est donc pas une promesse suspendue au néant, pure vue de l'esprit. Elle est cependant arrimée à un vide, celui

du hiatus de la désidentification, c'est-à-dire de la subjectivation égalitaire. Là, Rancière qui ne s'expose pas au péril sophistique, éclaire plus que tout autre cette idée qu'une prescription n'est pas exigence mais capacité. Il accentue en particulier le rôle du dire comme prise de parole, dans sa différence la plus absolue cependant d'avec toute proffération esthétique-idéologique. Mais la question demeure encore inélucidée : qu'est-ce qu'une prescription politique en tant qu'elle est soustraite à tout régime idéologique du dire ? C'est là que le motif esthétique joue de nouveau son rôle avec force.

Dans la façon dont Rancière conduit le motif esthétique pour une politique de l'esthétique, c'est moins le rôle du visible qui ressort, que ce qui conduit du visible au dicible⁽³⁷⁾. C'est d'ailleurs ce que le régime esthétique des arts est censé reconfigurer, dès lors qu'il rompt avec le régime mimétique, sans céder sur la possibilité de la figuration. Comment tout cela rejaillit-il sur la pensée des sans-parts, ceux-là mêmes qui sont dits par Badiou et quelques autres, les invisibles⁽³⁸⁾ en tant qu'ils sont irréprésentables dans un champ donné ? S'agissant des invisibles, qu'est-ce qui figurera leur présence ? Rancière répond, convergeant de nouveau avec Badiou sur ce point mais pour s'en éloigner aussitôt à nouveau : *ce qui figure la présence des invisibles, c'est ce que leur dire configure d'un présent*. S'il s'éloigne aussitôt de Badiou, c'est sur ce point précis que le présent dure et ne dure pas : ne résultant pas immédiatement d'une césure événementielle, bien qu'il l'atteste de proche en proche, le présent de la déclaration chez Rancière requiert pour être restitué un récit nouveau de type historien plutôt que politique, et s'inscrit donc aussi dans une continuité d'un type nouveau. Mais ce présent vaut aussi ponctuellement, n'étant pas immédiatement assigné à ce qui peut en perdurer dans la durée d'une organisation

politique. C'est justement parce qu'il ne s'intéresse pas à l'organisation dans sa durée que Rancière cherche à saisir dans un énoncé ce qui d'emblée se donne comme prescription et effectivité politique. Il le fait, comme on a pu l'évoquer ci-dessus à propos des slogans de 68, même pour les déclarations qui semblent indiscernables d'un simple trait d'un pur élan de subjectivation sans lendemain, et donc aussi difficiles à distinguer d'une expression strictement idéologique.

Mais les slogans sont-ils vraiment assimilables à des prescriptions politiques ? Rancière ne nous promet-il pas plus qu'il ne peut tenir ici, en logeant dans de telles déclarations la source d'une désidentification effective, là même où l'on pourrait peut-être aussi bien ne voir que l'expression d'une distanciation simplement critique ? La désidentification se distingue-t-elle de cette posture critique, produit-elle effectivement un sujet inédit ?

Le point où saute aux yeux ce péril de trop le céder à ce formalisme de la subjectivation, à cette pente esthétisante de la politique d'émancipation pensée à partir de sa dimension déclaratoire, réside dans la désignation de ces slogans comme relevant à part entière des énoncés politiques.

La question est donc désormais de savoir si une unité de plan est réellement envisageable entre ces différents types de déclaration. Un tel slogan peut-il valoir prescription politique au même titre que les syllogismes tels que Rancière les thématise comme lieu de la décision d'engager la vérification de l'égalité⁽³⁹⁾ ? Sans doute faut-il y voir l'enjeu même du slogan, comme irréductiblement nécessaire à l'entrée dans le vif de la situation. Car il s'agit de pointer la contradiction, en anticipant, sur un mode sensible qui en appelle à l'intuition intellectuelle, la part irréductible de cette contradiction : ce qui fait que dans l'œuvre tout entière de Rancière, le thème

initialement forgé pour l'analyse marxiste court dans toutes les méditations d'esthétique. Car le régime esthétique entre dans l'ère qui est la sienne dès lors que cette contradiction est re-suscitée comme motrice du rapport du visible et du dicible, via la notion d'identité des contraires pour en marquer le caractère inépuisable dès lors que saisi en mouvement, à la source de tout processus.

Avons-nous affaire ici à une nouvelle occurrence du formalisme poussant la politique dans les retranchements de sa pente contemporaine à l'esthétisation des formes de subjectivation ? L'identité des contraires comme expression de la contradiction inépuisable d'un énoncé semblant jouer implicitement comme une démonstration par l'absurde, confère à cette subjectivation et à son propre présent une dimension finalement intemporelle : et cela semble bientôt confirmé d'un autre biais encore, avec l'idée d'une communauté des égaux assimilables à une communauté des présents et des absents qui peut aussi se dire communauté des vivants et des morts. Le présent pur de la déclaration, dont l'instantanéité semble faire qu'elle se substitue même à l'événement dont pourtant elle ne peut que dépendre, ce présent pur se voit redoubler d'une intemporalité saisissante : cette communauté des vivants et des morts qui cependant donne à voir tout autre chose que ce qui relevait exemplairement, chez Auguste Comte, d'une société ordonnée au grand Être qu'était l'Humanité, « composée de plus de morts que de vivants »⁽⁴⁰⁾ et qui instaurait un temps de l'histoire subordonnée à la continuité et aux scissions du Progrès.

Rien de tel pourtant chez Jacques Rancière. Le paradigme de la communauté des égaux comme communauté des vivants et des morts relève ici véritablement du paradigme esthétique de la politique, et non pas de son paradigme historique.

La communauté des vivants et des morts n'est pas non plus celle du Platon du

Politique. Mais elle est celle de Rancière, en tant qu'elle éclaire ce qu'est l'opération de désidentification. Car il ne s'agit pas de penser la communauté des présents et des absents en assignant les présents du côté des vivants et les absents du côté des morts.

C'est de l'intérieur même de la subjectivation qu'intervient cette métaphorique qui bientôt donne lieu à métamorphose à part entière. En effet, le mouvement de la subjectivation véritablement politique est tel que seule la peut restituer le récit historique comme poétique du savoir : une subjectivation qui ne scinde pas seulement le mort qui est du vivant qui a été, ou le vivant qui parle du mort et de l'absent qu'il sera bientôt, mais aussi le vivant qui ne parle pas, *infans* ou trop anonyme à ses propres yeux⁽⁴¹⁾, ignorant de lui-même, du vivant qui parle ; et encore le mort qui ne parle plus, du mort tel qu'il parlerait. Le présent se dessine ainsi de conjoindre la déclaration à un conditionnel qui neutralise le passé et projette le présent dans une idée de sa propre présentification qui l'augmente de tout ce dont il pourrait être la scène, pour peu qu'on laisse à tous ces autres la possibilité de s'entre-parler en chacun de nous.

Dans cette reconfiguration de la parole mêlant prise et déprise, ce n'est ni la société de Comte, ni la Cité de Platon, qui est esquissée. Tout s'y redéploie aussi pourtant, mais nulle totalisation ne peut en venir à bout et c'est ce qui assure Rancière ici de son invention plus sûrement que ne le ferait la conception d'une société « ouverte ». Ni ouverte ni fermée, cette esquisse d'une communauté des égaux relève d'un nouveau partage du sensible où rien n'est moins à même qu'une autre chose de donner à éprouver la consistance de la trame d'ensemble. Il n'est donc nul besoin de faire table rase du passé, à cet égard, et l'appel de la promesse ne sera pas tel que l'on soit finalement tenté de détruire la ville, comme dans la pièce de Claudel, pour ruiner

l'apparence de nécessité de ses fondations. L'on reprendra donc pour point de départ cette observation du partage du sensible, telle qu'en La Ville, Claudel la fait dire en ouverture : « ils se séparent. L'un croise l'autre, comme le fil la trame. (...) Tout importe. Le mouvement de rien dans une aire donnée n'est livré au hasard, ni le pas humain. »⁽¹²⁾ Mais à ce tout, le partage du sensible n'a de part qu'à rester intotalisable. Ce qui en lui résulte d'une prescription fait qu'il ne se laisse pas décrire : nulle description ne saurait en effet en épuiser la dimension véritative. C'est pourquoi la suite manque et pourtant vient toujours à renaître. Si bien qu'elle ne manque que là où l'on attend qu'elle se laisse décrire, et se déclare à nouveau ailleurs, mieux qu'une guerre : sans espoir de trêve pour ceux qui restent embusqués, chasseurs de prophètes et autres braconniers de ces promesses qui toujours finissent par être tenues, qu'on le veuille ou non.

Dimitra Panopoulos

Paris 8

Références :

- 1- PLATON. *Lois I-IV* Paris : Flammarion GF, 2006, 456 pages, III, 690a-690c, p.191-192, Rancière en détail l'analyse aux pages 46-47 de *La haine de la démocratie* : il dit ainsi du titre résultant du tirage au sort qu'il est « un titre qui se réfute lui-même », « l'absence de titre », « un titre qui n'en est pas un et que pourtant, dit l'Athénien, nous considérons comme le plus juste ». Et aussi, pages 229-231, la troisième des « Dix thèses sur la politique » in *Aux bords du politique*, RANCIÈRE Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris : La fabrique, 2005, 106 pages ; RANCIÈRE, *Aux bords du politique*, Paris : Gallimard, Folio Essais, 2004, 262 pages.
- 2- Expression consacrée par Alain Badiou, que nous détournons ici de son usage habituel, puisqu'elle désigne dans sa théorie le péril propre à la philosophie dans son rapport à l'une de ses conditions (art, politique, science, amour ou psychanalyse). Voir BADIOU, *Conditions*, Paris : Seuil, Octobre 92, 366 pages, p.231 par exemple. Voir aussi d'Alain BADIOU, in *La politique des poètes*, sous la direction de Jacques Rancière, Paris : Albin Michel, 1992, 227 pages, « L'âge des poètes » p. 22 :

« j'appelle 'âge des poètes' ce moment propre de l'histoire de la philosophie où celle-ci est saturée, c'est-à-dire déléguée ou soumise à une seule de ses conditions. »

- 3- Article de Rancière issu d'une conférence « the Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics » dans le cadre d'un colloque « Fidelity to the Disagreement: Jacques Rancière and the Political », organisé par *The post-Structuralism and Radical Politics and Marxism Specialist Groups of the Political Studies Association of the UK in Goldsmiths College*, à Londres les 16 et 17 septembre 2003 : « If that part of my work dealt with the « aesthetics of politics », I would say that my later work dealt with the politics of aesthetics. »
- 4- BADIOU, *L'Être et l'événement*, op.cit., page 95 et sq. 104 et sq. 373 et sq.
- 5- RANCIÈRE, *Aux bords du politique*, op.cit., p.212 : « la cause de l'autre comme figure politique, c'est d'abord cela : une désidentification par rapport à un certain soi. C'est la production d'un peuple qui est vu, dit, compté par l'État, un peuple défini par la manifestation d'un tort fait à la constitution du commun, laquelle construit elle-même un autre espace de la communauté. » Cette cause, de l'autre sera renommée « hétérologie » dans *Les noms de l'histoire*, op.cit., notamment p. 197.
- 6- RANCIÈRE, in *Arrêt sur histoire*, Éditions du Centre Georges Pompidou, 1997, 79 pages, « l'inoubliable », pp.47-49.
- 7- Voir RANCIÈRE, *Aux bords du politique*, op.cit., p.250 à 253, les considérations de Rancière sur la sociologie et la philosophie politique contemporaine, contribuant l'une et l'autre à une occultation de la pensée de la politique proprement dite dans sa ressource émancipatrice et l'histoire qu'il convient d'en faire, distinguant le devenir des sociétés comme telles, et les processus politiques qui s'y (re)jouent comme en diagonale.
- 8- Voir note 6.
- 9- RANCIÈRE, « L'inoubliable », op.cit., p.51.
- 10- *Ibidem*, p.52.
- 11- *Ibidem*, p.51.
- 12- RANCIÈRE, *Le partage du sensible - esthétique et politique*, Paris : La fabrique, 2004, 75 pages, p.25.
- 13- RANCIÈRE, *La leçon d'Althusser*, op.cit.
- 14- TROM Dany, *La promesse et l'obstacle - la gauche radicale et le problème juif*, Paris : Cerf, 2007, 263 pages, dont il sera question par la suite.
- 15- Entretien avec Jacques Rancière, *La part des sans part*, p.105 : « une subjectivation politique n'est jamais la manifestation d'une classe de la société, d'une partie de la société qui viendrait exprimer ses intérêts, ses opinions, sa culture, ses valeurs. Elle s'inscrit toujours en surimpression par rapport à ce compte objectif des parties de la société et des parts à

répartir à quoi le consensus voudrait ramener la politique. Elle est toujours une inclusion des incomptés. Et ce qui caractérise aujourd'hui ce qu'on appelle exclusion, c'est paradoxalement une impossibilité de symboliser l'exclusion ».

16- RANCIÈRE. *Le destin des images*, Paris : La fabrique, 2004, 156 pages, p. 136 : « la rupture avec la représentation en art n'est pas l'émancipation par rapport à la ressemblance mais bien l'émancipation de la ressemblance par rapport à cette triple contrainte [caractérisant le régime représentatif de l'art] ».

17- *Ibidem*, p. 153.

18- *Id.*, *ibid.*, p. 152-153.

19- BADIOU. *L'Être et l'événement*, *op.cit.*, p. 444-447.

20- *La promesse et l'obstacle*, *op.cit.*, p. 177 à 194.

21- C'est ici notre hypothèse que de rapporter à cette notion de déqualification telle que *L'Être et l'événement* la thématique à propos du générique, cette imputation, qui remonte au *Juf de savoir* de Milner, faite à Alain Badiou de vouloir, au nom d'une visée de l'universel, faire plier le singulier et le ramener au quelconque : c'est là ce qui est désigné par Milner comme un effet direct et funeste de « l'universel facile » : MILNER. *Le juf de savoir*, Paris : Grasset, 2006, 222 pages, pp. 91-114. L'universel difficile est quant à lui, esquissé dans « une conversation sur l'universel », in *Cahiers d'études Lévinassiennes*, n°6 sur « L'universel », 2007, 411 pages, pp. 77-91.

22- *La promesse et l'obstacle*, *op.cit.*, p. 194 à 197.

23- LACQUE-LABARTHE Philippe et NANCY Jean-Luc. *Le mythe noir*, Paris : éditions de l'Aube, poche essai, 2005, 74 pages ; et de LACQUE-LABARTHE seul. *La fiction du politique*, Paris : Christian Bourgois, 1998, 188 pages, p. 111-112 : « L'infinimentisation ou l'absolutisation du sujet qui est au principe de la Métaphysique des Modernes trouve là son issue proprement opératoire : la communauté à l'œuvre et au travail (national-socialisme comme national-esthétique) s'œuvre, si l'on peut dire, et se travaille elle-même, accomplissant de la sorte le procès subjectif par excellence, c'est-à-dire le procès de l'auto-formation et de l'auto-production. »

24- Deux méditations sur ce motif : LÉVY René. in *Cahiers d'études Lévinassiennes*, n°6 sur « L'universel », *op.cit.*, « Paul de Tarse : le Reste, figure de l'Universel », pp. 277-292. Et KARSENTI Bruno. in la revue *Poésie*, n° 124, 2008. « Ni gelés, ni évaporés. L'émancipation et son reste », pp. 120-134.

25- TROM. *La promesse et l'obstacle*, *op.cit.*, p. 197 : « la figure du sans-parts demeure absolument irréductible à celle de l'exclu. Le tort n'est pas ici un tort relatif (référé à une souffrance), mais un tort absolu (qui nie l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui), celui qui ne se mesure pas mais

procède de l'éternelle reprise d'une exigence qui ne se rattache à aucun nom. »

26- Voir aussi BADIOU. *Circonstances 3. Partir du mot juf*, Paris : Lignes, 2006, 124 pages. « Introduction » pp. 7-19.

27- Notamment, RANCIÈRE. *Le maître ignorant*, *op.cit.*, p. 174.

28- Voir toute la fin du *Maître ignorant*.

29- BADIOU. *L'éthique*, Paris : Hatier, 1993, 78 pages.

30- *Ibidem*, p. 54 : « Si Mal il y a, il faut le penser à partir du Bien. Sans la considération du Bien, et donc des vérités, il n'y a que l'innocence cruelle de la vie, qui est en deçà du Bien et du Mal. Par conséquent, si étrange soit le propos, il faut absolument que le Mal soit une dimension possible des vérités. On ne se contentera pas, sur ce point, de la trop facile solution platonicienne : le Mal comme simple absence de la vérité, le Mal comme ignorance du Bien. Car l'idée même d'ignorance est insaisissable. »

31- BADIOU. *Petit manuel d'esthétique*, Paris : Seuil. L'ordre philosophique, 1998, 215 pages, pp. 202-204.

32- RANCIÈRE. *Aux bords du politique*, *op.cit.*, p. 217 : « Il n'y a pas de la politique parce qu'il y a la foi en un avenir triomphant de l'émancipation. Il y a de la politique parce qu'il y a une cause de l'autre, une différence de la citoyenneté à elle-même. »

33- Commenté par RANCIÈRE. *Aux bords du politique*, *op.cit.*, pp. 214-215 ; mentionné dans *Les noms de l'histoire*, *op.cit.*, p. 196.

34- LYOTARD. *Devoir à partir de Marx et Freud*, *op.cit.*, « Le 23 Mars ».

35- C'est même à une histoire déliée du caractère événementiel des récits et chroniques scandés par la vie des rois, que RANCIÈRE en appelle dans *Les noms de l'histoire*, pour une pensée de la politique où puisse s'émanciper la parole des anonymes.

36- Voir RANCIÈRE. *Le spectateur émancipé*, Paris : La fabrique, 2008, 145 pages.

37- Position déjà effective dans le texte « l'inoubliable » et encore confirmée dans le texte sur « l'image intolérable », dans *Le spectateur émancipé*.

38- *Conférences du Perroquet* numéro 10, mars 1987 : *Les invisibles*.

39- RANCIÈRE. *Aux bords du politique*, *op.cit.*, p. 84 à 93.

40- COMTE Auguste. *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, Paris : L. Mathias, 1851- 1854 tome I.

41- RANCIÈRE. *Les noms de l'histoire*, *op.cit.*, pp. 185-186 et p. 197.

42- CLAUDEL Paul. *La Ville*, Paris : Mercure de France, Folio, 1982, 106 pages, p. 9.