

Égalités démocratiques. Pour une histoire conceptuelle de l'émancipation à partir de Jacques Rancière.

Democratic Equalities. For a conceptual History of Emancipation according to Jacques Rancière.

Valentine Le Borgne de Boisriou *

Fecha de Recepción: 20 de marzo de 2014

Fecha de Aceptación: 2 de mayo de 2014

Résumé: *L'égalité traverse l'œuvre de Jacques Rancière: avant tout le présupposé de l'égalité, mais également, et surtout, ses conséquences: celles d'une puissance radicale introduite par cette possibilité toujours ouverte d'un bris du tort.*

Par ailleurs, la pensée de Jacques Rancière, pensée en mouvement, se construit autour de distinctions et de proximités avec certains auteurs, contemporains parfois, mais aussi des voix et des figures provenant d'un passé dans lequel Rancière recherche la trace de l'égalité constitutive de la communauté (Jacotot). Cet article se propose alors d'explorer, à partir de la notion d'égalité, les affinités et les ruptures construites par Jacques Rancière, ce qui permet en retour un approfondissement de la définition de l'égalité Ranciérienne. Ainsi, on verra comment Rancière s'oppose à Habermas, suivant que l'on considère que l'égalité est proposée en vue d'un consensus ou au contraire, à partir d'un dissensus ; à Rawls, lorsque qu'on considère les effets de la différence entre la capacité de n'importe qui à dire le tort, et la juste répartition du maximum d'égalité possible. Avec la confrontation de Rancière à Bourdieu, on verra qu'une même préoccupation pour la parole produit des effets différents, suivant que l'on considère que la domination rend muet ou incite une prise de parole disruptive. Enfin, avec Balibar, puis avec Abensour on verra comment se dessine autour de Jacques Rancière la définition d'une égalité démocratique infinie.

Mots-clés: *Égalité; démocratie; émancipation; Rancière..*

* Valentine Le Borgne de Boisriou es licenciada en filosofía, doctorando en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Paris VII. Becaria doctoral del Conicet en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Correo electrónico: valentinedeboisriou@gmail.com

Abstract: *Equality crosses the work of Jacques Rancière: primarily the assumption of equality, but also, and especially, its consequences: those of the radical power introduced by this possibility always open of breaking the oppression's logics. Furthermore, the thought of Jacques Rancière is a thinking movement, built around distinctions and proximities with some authors, sometimes contemporary, but also voices and figures from a past in which Rancière research track of equality constitutive of the community (Jacotot). This article then proposes to explore, from the notion of equality, the affinities and ruptures built by Jacques Rancière, giving place to a definition of the equality for Rancière. So we'll see how Rancière opposes Habermas, depending on whether one considers that equality is proposed for consensus or otherwise, from a dissent; Rawls, when we consider the effects of the difference between the ability of anyone to say the wrong, and the fair distribution of the maximum possible equality. With the confrontation of Rancière with Bourdieu, we will see that the same concern for the word produces different effects, depending on whether one considers the domination mutes or incites a speech disruptive. Finally, with Balibar and Abensour, we'll see how emerges the definition of an infinite democratic equality.*

Keywords: *Equality; democracy; emancipation; Rancière.*

La philosophie politique française est traversée, depuis la seconde moitié du vingtième siècle, et particulièrement dans le sillage de mai 68, par un courant dont l'un des objectifs communs et principaux est l'affirmation d'une politique émancipatoire, ce qui nécessite, d'une part, l'ouverture des frontières de l'espace public, non plus à une minorité d'élus, quand bien même ceux-ci auraient été choisis pour cela par la voix du suffrage universel, mais à une majorité, fût-elle prise par les nécessités de la survie quotidienne. Ce courant, qui convoque entre autres, Jacques Rancière, Miguel Abensour, et Etienne Balibar, repose sur une idée de la démocratie, sur le sens du politique et sur une définition de la citoyenneté, en tension avec les logiques néolibérales, et particulièrement, d'une démocratie dont le peuple est le sujet d'une exigence d'égalité. Cette pratique de la démocratie fait intervenir, de façon singulière, des manifestations dissensuelles de ce peuple en question, à travers l'apparition de sujets nouveaux : les mouvements de « sans » (sans-papiers, sans-

travail, sans-domicile fixe...), les mobilisations éphémères qui se jouent sur les places de l'Europe et du monde, les soubresauts d'une multitude aux prises avec une vision exclusive, institutionnelle, du pouvoir et de l'agir démocratique. Il s'agit alors de la question de la distribution de la parole politique dans l'espace public, de ses usages, son usurpation, ses détournements et ses résonances.

Ces différents apports à la philosophie politique contemporaine s'unissent et convergent autour de plusieurs notions qui permettent de définir ce qu'elles ont en commun. Or, justement, ces auteurs ont en partage un souci du commun, du collectif, de la construction d'espace d'énonciation alternatifs. Ce souci s'inscrit dans une histoire que domine la fin des grands récits, et alors qu'il semble que s'impose une vision individualiste de l'histoire, du progrès, qui définissent les possibles en les subordonnant aux restrictions apportées par l'impossible : l'impossibilité de penser à nouveau la révolution, l'impossible d'échapper au cours des choses tel qu'il est, les impossibles déviations des voies rapides tracées par la mondialisation et l'implacabilité des marchés dont la logique enserrent et détermine ce qu'il est acceptable de désirer. Ce que ces auteurs proposent alors, de différentes façons, en mobilisant différents axes, nous allons le montrer, c'est la construction d'un espace politique, ou plutôt, de libérer un espace où puisse se jouer une expérience politique. D'une part, parce que la politique ne saurait être séparée de sa pratique sans se perdre elle-même et se confondre avec le consensus, la police, l'administration des institutions de l'État. D'autre part, parce que la politique se joue sur une certaine scène, elle convoque un certain type d'acteur, et suppose des rapports qui font intervenir la notion d'égalité. Nous nous proposons, ici, de réaliser un bref parcours dans l'égalité démocratique telles qu'elle apparaît, de façon si singulièrement saillante, dans l'œuvre de Rancière. Et, parce que, croyons-nous Jacques Rancière se distingue par l'attention portée dans son œuvre, aux figures intellectuelles, aux cadres théoriques, et aux manifestations du politique à l'œuvre sur ses différentes scènes, nous réaliserons ce parcours, non pas tant en confrontant Rancière à certains de ses contemporains, qu'en révélant, à travers les dissensions et les voisinages établis par lui-même, la trame de l'égalité radicale de la politique démocratique.

1. Le peuple de l'égalité.

L'idée de peuple et sa définition est ici centrale. Elle fait appel, irrémédiablement, à la notion de populisme. Le peuple, Jacques Rancière le dit bien, est inséparable des sens polémiques qui l'entourent. Parler de peuple, c'est d'une part, prendre le risque de parler de populisme et de l'autre, prendre de le risque de parler en populiste. Parler de populisme peut équivaloir, premièrement, à parler directement au peuple, par delà ses représentants, par dessus les institutions dont on attend qu'elles réglementent le rapport du souverain au peuple. C'est là un trait que les membres des institutions ont en horreur. C'est aussi l'objet d'un litige, entre les élites d'une nation et un certain type d'exercice du pouvoir, qui voit celles-ci tenter de soumettre les règles et les modalités de l'exercice du pouvoir à la conduite dictée par le droit, un droit que Agamben dit hypertrophié, qui, « voulant légiférer sur tout, trahit par un excès de légalité la perte de toute légitimité véritable »².

Parler de populisme, c'est également disqualifier tout exercice du pouvoir par l'affirmation que l'action des gouvernements, assimilés en ce cas aux élites ne cherche pas à satisfaire les besoins de la chose publique mais leurs propres intérêts. Enfin, parler de populisme, c'est identifier une certaine rhétorique identitaire qui manifeste la crainte de l'autre, et en particulier des étrangers. Ces trois points critiques du populisme convergent chez Rancière vers l'idée de dissensus. Par ailleurs, nous le disions précédemment, parler de peuple, c'est aussi prendre le risque de parler en populiste, et cet axe nous conduira plus loin à la critique de Pierre Bourdieu formulée par Rancière.

Mais, dans un premier temps, il faut nous arrêter ici sur la question du lien constitutif entre la formation du peuple et la manifestation d'un dissensus. Si, pour Rancière, la politique commence lorsque son sujet se sépare de sa communauté –

² G. Agamben, *l'Exil et le royaume*, conférence donnée à Paris en mars 2009.

pourrait-on dire sa communauté naturelle— celle-ci étant constituée par un processus économique et social, pour faire entendre —car il s'agit toujours, pour Rancière, d'une affaire de parole, d'une parole que l'on entend alors qu'elle était maintenue dans le silence— un *litige*. L'agir politique, alors, sépare le peuple, ou plutôt oppose un peuple, le peuple de l'ordre des choses, le peuple du *donné* à un peuple insurgent, qui se dresse contre l'ordre l'*ethnos* et par là même se fonde en tant que *démos*. C'est-à-dire que le peuple du *démos* se distingue lorsqu'il se manifeste en tant qu'excédant par rapport à toute consistance sociale. Pour la question qui nous intéresse ici, celle de l'égalité, cela constitue donc un premier pallier de définition : pour Jacques Rancière, la question de l'égalité n'est jamais résolue, elle nécessite toujours son actualisation. Elle peut bien être inscrite dans la constitution des États, cela n'empêche pas qu'elle doive encore et infiniment se remettre en jeu dans des conflits pour l'égalité. L'égalité entre tous les citoyens ne saurait alors se considérer garantie par son inscription dans la loi. Tout d'abord, parce qu'une telle posture ignore les tensions gravitant autour du compte de l'ensemble de ces citoyens qui sont déclarés égaux. Il va sans dire que cela renvoie, dans un premier temps, à ce que les Droits de l'Homme et du Citoyen ont longtemps exclus les femmes et les citoyennes, et dans un deuxième temps, à la question actuelle des droits des sans droit : c'est le cas des sans-papiers. Ensuite, parce que, nous le verrons avec Balibar, la présupposition de l'égalité qui marque toute la pensée de Jacques Rancière dépasse la vision juridique des Droits de l'Homme et introduit la radicalité de l'égalité conflictuelle dans la politique.

Cela distingue donc le rapport établi par lui entre l'égalité et les Droits de l'Homme de celle d'Habermas. Pour Habermas, le conflit pour l'égalité doit se résoudre dans le cadre d'un « système de droits », qui règle l'autonomie des individus dans un État de droit démocratique et consensuel, « le principe démocratique ne peut se constituer que comme le cœur d'un système des droits. La genèse logique de ces droits forme un processus circulaire dans lequel le code du droit et le mécanisme destiné à produire le droit légitime, donc le principe démocratique, se constituent co-

originaires »³. On distinguera ici particulièrement la fin de la citation : « *le droit légitime, donc le principe démocratique* ». Si le droit légitime est celui qui est inscrit dans le système des droits, et qui s'identifie au principe démocratique, et que le code de ce droit et le *mécanisme* qui le produit ont une origine commune, cela alors tout-à-fait étranger à la notion de tort chez Rancière. Cela dessine, en outre, les contours d'une certaine égalité à travers son rapport aux droits : *le droit à l'étendue la plus grande possible de libertés subjective d'actions égales pour tous*⁴, *les droits fondamentaux à participer à chances égales au processus de formation de l'opinion et de la volonté*⁵, et *le droit à la préservation des conditions de vie nécessaires pour permettre l'égalité des chances dans la jouissance des deux premiers types de droits*⁶.

Cela s'oppose donc à l'opposition posée par Rancière entre les logiques de *gouvernement* et d'*égalité*, l'hétérogénéité de la rencontre de ces deux processus fondant le sens du politique⁷. Le gouvernement institue alors d'un des deux peuples définis précédemment, celui de la communauté définie par l'*ethnos*, il fonde la communauté des *arkhai*, des places définies par la distribution hiérarchique des charges et des fonctions. La différence fondamentale de Rancière et Habermas repose alors sur l'opposition entre la démocratie délibérative, visant à établir les formes justes de la gouvernance permettant la distribution de l'égalité à l'intérieur et grâce au système des droits, qui correspond, chez Rancière, à la para-politique, à la conciliation du *commandement du meilleur* avec le *meilleur en matière d'égalité*⁸, et la logique de l'émancipation, qui nous renvoie alors au premier pallier de définition de l'égalité ranciérienne que nous évoquions précédemment. Non que Rancière s'oppose à l'égalité inscrite dans la loi, et moins encore à l'inscription de l'égalité dans la loi, il s'agit plutôt pour lui de la rechercher dans les *formes concrètes de la vie*⁹.

³ J. Habermas, *Droit et démocratie, entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

⁴ J. Habermas, op.cit. p. 139.

⁵ J. Habermas, op. cit. p. 140.

⁶ J. Habermas, op. cit. p. 140.

⁷ J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, p. 83.

⁸ J. Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*. Paris, Galilée, 1995, p. 107.

⁹ J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Amsterdam, 2009. page 572-586.

Or, cette distinction introduit à une première définition de l'égalité à travers son lien au dissensus et ainsi, à la notion de peuple. L'égalité, pour Rancière, c'est ainsi d'abord l'égale capacité de tous et de n'importe qui à introduire un dissensus dans la distribution des *arkhai*. Le peuple, alors, devient sujet politique lorsqu'il introduit un litige qui concerne la distribution des places et des fonctions et révèle par là-même la présence d'un incompté, d'un excédent dans le peuple institué. On distingue donc là une double mécontentement avec Habermas : tout d'abord, l'idée que le peuple s'instaure par la manifestation d'un dissensus s'éloigne du système consensuel dessiné par l'égale participation de tous aux processus de formation de la volonté et de l'opinion, mais plus encore, parce que le *tous* de Habermas ignore l'excédent présent chez Rancière, que le consensus cherche justement à voiler. Le peuple de Rancière, c'est alors le *tous* que vient briser la part aveugle du consensus, la part des sans-part.

2. Égalité des chances, ou présupposé de l'égalité radicale?

Le *n'importe qui* des capacités de Rancière, que nous avons introduit ne saurait être comparé au *n'importe qui* des points de vues de Rawls, et cela ouvre un nouveau point d'opposition de l'égalité ranciérienne à l'égalité des opportunités rawlsienne. Le litige fondateur de la politique de Rancière ne s'accorde donc pas avec l'idée de conflit d'intérêt entre différents groupes constitués de la société, puisqu'il conteste l'idée même d'un compte établi des parties de cette dernière, puisque pour Rancière, le conflit ne porte pas sur les systèmes de valeur portés par les parties de la société mais sur le compte-même de ces parties. Il convient cependant de se demander en quoi le présupposé de l'égalité se distingue de la proposition rawlsienne des inégalités sociales et économiques satisfaisant à une condition de rattachement à des fonctions et à des positions *ouvertes à tous*, dans des conditions de juste égalité des chances¹⁰. On établira tout d'abord que la pensée de Jacques Rancière ne pense pas l'inégalité dans

¹⁰ J. Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

les termes de son acceptabilité sous certaines conditions, mais qu'au contraire, la profondeur de l'égalité ranciérienne réside en ce que, de la même manière que se produit pour celui-ci chez Jacotot avec l'ignorance, là où on localise l'inégalité, il y a en fait déjà de l'égalité.

On introduira alors ici la figure de Jacotot pour comprendre la façon dont se joue la contradiction de la pensée de Rawls qu'opère Rancière. En 1815, après le choc révolutionnaire, on cherche à réorganiser la France sous la forme d'une société pacifiée. Lorsqu'intervient Jacotot, l'équation de l'égalité se joue dans les termes de l'inégalité :

« la cohésion de la société moderne impose que les inégalités soient un peu réduites, qu'existe un minimum de communauté entre ceux qui sont au sommet de la hiérarchie et ceux qui sont en bas. C'est l'éducation qui est censée mettre chacun à sa place tout en assurant un minimum de partage des savoirs et des valeurs »¹¹.

On le voit, l'exigence est celle de la cohésion de la société, et, loin de la présupposition de l'égalité, c'est au contraire celle d'une irrésoluble inégalité qui fonde les conditions dans lesquelles pourra être atteint le maximum de justice possible permettant d'éviter l'apparition de troubles. Il s'agit donc, selon Rancière, d'une méthode de l'inégalité. L'idée de la réduction des inégalités a alors pour conséquence un processus d'éternisation de l'inégalité. L'émancipation introduit alors un renversement du rapport de l'inégalité et de l'égalité, en plaçant l'égalité comme principe. Pour Rancière, il s'agit également d'un renversement du « connais-toi toi même » grec, qui signifie « reste à ta place » en un « connais-toi toi même » qui ne suppose pas que l'on se reconnaisse en tant qu'inférieur, mais en tant qu'être égal à

¹¹ J. Rancière, *entretien avec Nouveaux Regards* à l'occasion de la réédition de J. Rancière, *le Maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987. Disponible sur <http://institut.fsu.fr/Entretien-avec-Jacques-Ranciere-a.html>

n'importe quel autre. Il s'agirait alors, à l'inverse de la méthode rawlsienne, d'un dévoilement de la connaissance, dans lequel l'émancipation fonctionne à rebours du voile d'ignorance et constitue une forme de communauté fondée sur la parole audible des égaux, à l'inverse d'une communauté reposant sur l'administration raisonnable des inégalités. L'égalité sous-jacente dans cette communauté est alors toujours réaffirmable, réalisable et réactualisable. A travers la mobilisation de la figure de Jacotot, il est donc possible de discerner les points fondamentalement divergeants de la définition de l'égalité rawlsienne et de celle propre à Rancière, par lequel nous pouvons discerner un deuxième palier de l'égalité chez ce dernier : l'égalité n'est pas un but à atteindre, que l'ensemble des lois et des dispositions juridiques et sociales devraient permettre d'atteindre le plus possible, elle est un présupposé. En cela, elle s'oppose radicalement à la logique des places et des attributions de fonctions et de rangs. Il ne s'agit pas d'aménager la moindre inégalité possible en établissant l'ouverture à tous des fonctions et des positions par le biais de la juste égalité des chances, mais au contraire de la façon dont la présupposition de l'égalité perturbe l'idée même de fonctions, de places et d'attributions. S'il y a, avant tout, l'égalité, cela démontre alors l'égale capacité de n'importe qui à prendre la parole et à la faire entendre. Chaque prise de parole tendant alors à énoncer un tort fait à ce principe d'égalité, loin de s'accommoder d'une certaine proportion irrésoluble d'inégalité dans une société autant pacifiée que possible, Rancière propose alors ici une définition de l'égalité qui entraîne avec elle la possibilité, autant que l'exigence, de l'émancipation.

3. Paroles d'égaux, paroles égalitaires?

Cette question de la prise de parole est également le point de division entre Rancière et Bourdieu. Les dominés, chez Bourdieu, n'ont pas de parole, puisque la dépossession maintient dans le silence ceux dont la légitimité sociale à parler n'est pas reconnue. La critique de la domination bourdieusienne s'accompagne en effet de cette constatation implacable : le tort subi par les dominés est si profond que ceux-ci sont

incapable de l'articuler¹². Chez Bourdieu, cette incapacité à faire entendre leur voix est double. D'une part, puisqu'ils sont pris dans la nécessité, piégés par l'urgence pratique, ils sont alors retenus par l'expérience sensible, enfermés dans la pensée pratique. Il opère alors une distinction, fondamentale pour notre sujet, entre la raison pratique et la raison théorique : la raison pratique n'est pas exempte de pensée. Il y a une connaissance qui lui est propre, celle des règles du monde social, comme il y a des pratiques qui lui sont propres. Cependant, la raison pratique est aveugle à elle-même : ses acteurs obéissent à sa logique mais ils l'ignorent, ceci ayant alors pour effet que « les choix déterminés par le sens pratique [soient] ne [fassent] pas l'objet de délibération, ils sont immédiats »¹³. Cette cécité, qui implique une absence de recul sur les choix effectués des dominés, a pour principale conséquence négative le fait que ces derniers considèrent naturel l'ordre social qui les opprime. L'incorporation de la domination introduite par la dépossession se pose de façon particulièrement problématique lorsqu'elle s'adresse à l'expérience politique. Ainsi, alors que la doxa démocratique proclame la participation égale de tous, Bourdieu analyse l'exemple des sondages d'opinion, et plus particulièrement, des taux de non-réponse analysés en rapport avec les niveaux d'éducation pour démontrer que le niveau d'éducation a la fonction de titre assurant à celui qui en est le possesseur la légitimité, c'est-à-dire la perception de sa propre légitimité, nécessaire à la constitution d'une opinion politique.

On observe ainsi dans le cas de la reproduction de la domination par le biais de l'école un modèle de présupposé de l'égalité tout-à-fait différent de celui qu'énonce Rancière que ce dernier résume ainsi:

« En faisant croire aux enfants des pauvres que tous y sont égaux, que l'on note, classe et sélectionne les élèves en fonction [...] de la seule intelligence de chacun, l'école obligerait les enfants des pauvres à reconnaître que, s'ils ne réussissent pas, c'est qu'ils n'ont pas de dons ¹⁴ »

¹² C. Nordmann, Boudieu/Rancière, la politique entre sociologie et philosophie, Paris, Amsterdam, 2006, p.66.

¹³ *ibid.* p.25.

¹⁴ J. Rancière, Aux bords du politique, p. 72.

Chez Bourdieu, la résolution du tort est alors entre les mains de l'intellectuel, dont le rôle est la mise en question de l'ordre établi, le dévoilement de l'oppression. Comprendre les ressorts de la dépossession et les processus de monopolisation qui en sont la cause, permet alors de rompre avec une certaine culpabilisation, avec la sensation de l'indignité. La mise en évidence des déterminations sociales permet de s'en libérer. Cependant, et c'est l'un des points sur lesquels se fonde la critique de Bourdieu par Rancière, les dominés sont dépossédés au point d'être dépourvus de cette capacité de recul sur leur propre situation. Pour Rancière comme pour Bourdieu, la politique démocratique butte sur le scandale qui voit la fonction de penser et de parler relever d'un statut exclusif¹⁵, cependant, leurs théories divergent sur la façon dont il est possible de remédier à ce scandale.

Tout d'abord, parce que Rancière s'oppose à l'idée de méconnaissance. Il est impossible à dernier d'accepter l'idée que les sujets n'aient pas accès à la vérité de leurs pratique, et que le théoricien, placé alors en position d'oracle, ou de guide, soit responsable de la leur révéler. Bourdieu est alors, pour Rancière, après Althusser, une seconde figure du scientisme, car, dit-il, pour le sociologue « la domination est fondée simplement sur la possession ou la dépossession du savoir ¹⁶»¹⁷. Rancière conteste alors ce défaut de capacité qui serait le fait des dominés, refusant la logique du partage des fonctions et des qualités qu'opère Bourdieu. Peu lui importe que la division sociale des places et des légitimités ait, pour Bourdieu, des conséquences réelles sur les individus et la façon dont ils se meuvent dans l'espace social, ce qu'ils s'autorisent et ce qu'ils s'interdit, comme peu lui importe que Bourdieu cherche, à travers la dénonciation de ce processus, à entraver sa naturalisation. Rancière refuse à la fois l'idée que les dominés ne puissent formuler les termes de leur domination pour s'en libérer, et celle qui veut que l'intellectuel soit en charge de pallier à ce défaut de capacité. Il est alors possible, à travers la critique de Bourdieu par Rancière, de

¹⁵ C. Nordmann, op.cit., p.13

¹⁶ J. Rancière, *Mouvements* n°3, mars-avril 1999.

¹⁷ Il s'agit là, selon Charlotte Nordmann, d'un contournement de la question de la part de Rancière, puisque Bourdieu ne dit pas tout-à-fait cela. Pour le sociologue, « ce n'est pas à cause de leur ignorance que les dominés sont dominés, mais c'est, à l'inverse, parce qu'ils sont dominés qu'ils sont incapables de développer un discours politique ». C. Nordmann, op. cit. p.98

déterminer un troisième palier de la définition de l'égalité par ce dernier, qui reprend et approfondir les précédents : il ne s'agit pas tant, pour Rancière, de dénoncer l'inégalité que de postuler l'égalité, envers et contre tout, car c'est la seule façon de lier de façon effective l'égalité à son mise en oeuvre : l'émancipation. Rancière cherche à trouver un moyen de mettre un terme à la reproduction de l'inégalité. Il lui est impossible de se limiter à démontrer le caractère factice de l'égalité des chances. Pour Rancière, partir de l'inégalité, c'est y retourner. On retrouve alors la figure de Jacotot, à partir duquel Rancière établit que le postulat de l'égalité des intelligences permet de dépasser la dénonciation de l'impuissance en affirmant la puissance, la réalisant ainsi même. Il s'agit alors, pour Rancière, d'affirmer l'égalité, et de réaliser un « social de l'égalité¹⁸ ». Il y a chez Rancière une puissance de la déclaration égalitaire qui permet de dépasser l'écart entre l'inscription de l'égalité dans le droit et sa réalisation dans la société. Cela signifie deux choses : qu'il ne suffit pas d'inscrire l'égalité dans la loi pour la réaliser, puisqu'il faut encore que sa performativité vienne transformer le tissu social, et que la mise en oeuvre de l'égalité n'exige pas la disparition de toute forme d'inégalité, car l'émancipation suit une trajectoire infinie et indéterminée.

4. De la puissance des énoncés égalitaires.

Pour Etienne Balibar, une antinomie divise le concept de la politique, prenant la forme d'une oscillation indéfinie, entre deux définitions antinomiques : d'une part, une politique de la constitution, et de l'autre, une politique de l'insurrection. On peut se demander, dès lors, quels sont les points d'accroche entre la politique de la constitution et la *police* de Rancière, et la politique de l'insurrection et le politique, défini par ce dernier à partir de son opposition à la *police*. Mettre en rapport Balibar et Rancière dans un questionnement philosophique portant sur les notions de l'égalité et

¹⁸ J. Rancière, *Aux bords du politique*, p.66.

de l'émancipation est, cependant, une opération qui reste difficile. D'abord, parce que l'on observe un déséquilibre dans les évocations respectives de leurs pensées et de leurs oeuvres par les deux auteurs. Dans les cas de Rawls, d'Habermas et de Bourdieu, on dispose d'écrits et d'extraits d'entretiens dans lesquels apparaissent les oppositions étudiées, et dont l'analyse est particulièrement importante dans la mesure où, nous le disions, la pensée politique de Jacques Rancière se construit à partir de séquences, d'occurrences, et de figures qu'il convoque et contre lesquelles ou pour lesquelles il se prononce. En revanche, Etienne Balibar en est singulièrement absent. Dans le recueil *Et tant pis pour les gens fatigués*, Rancière ne cite qu'une seule fois Balibar¹⁹, pour le renvoyer à l'héritage althussérien et à une certaine vision de l'enseignement de la philosophie qui le choquât à tel point que Rancière laisse entendre que ce serait la lecture d'un programme de philosophie rédigé par Etienne Balibar qui détermina son rejet de la posture du savant, et déjà, les thèses du *Maitre ignorant*. En revanche, Balibar se réfère à de nombreuses reprises à l'œuvre de Rancière, l'interroge et s'y réfère. Il existe, en effet, des ponts possibles entre ces deux pensées, que nous allons ici nous attacher à mettre en évidence, pour, comme cela a été le cas avec la confrontation de Rancière à Rawls, Habermas et Bourdieu, en plaçant le présumé de l'égalité dans un contexte à la fois historique – la pensée philosophique post-68– et conceptuel – la problématique de l'émancipation après le marxisme–, éclairer sa portée et ses implications.

Etienne Balibar, lorsqu'il formule sa proposition de l'égaliberté, prend pour point de départ la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, et la question de l'écart entre cet « énoncé d'hier », et « la problématique démocratique actuelle ». Pour l'auteur, une « trace » s'observe au long de l'histoire humaine : celle de l'« égaliberté ». La proposition de l'égaliberté s'inscrit, pour Balibar, dans un contexte qui voit les rapports entre l'éthique et le politique se substituer aux rapports entre le politique et le social, qui peu à peu, tendre à fondre le premier dans le second.

¹⁹ J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Amsterdam, 2009, p.328.

Ces modifications épistémologiques ne sont pas neutres, et tendent à déplacer la question de la révolution vers celle de la citoyenneté, produisant ainsi une « nouvelle citoyenneté » qui dépasse la reconnaissance des droits individuels. Il s'agit là de considérations tout à fait capitales pour le développement de la philosophie politique contemporaine. Comment, en effet, penser le progrès, après la croyance en la nécessaire réalisation de la fin de l'histoire ?

L'égaliberté que propose Balibar repose sur la critique de la séparation de l'homme et du citoyen, dont l'énoncé de la Déclaration de 1789 instituait l'équation, par ses interprétations libérales et constituantes. Balibar repère deux scissions pouvant être à la source de l'écart en l'énoncé révolutionnaire et son actualité : celle de l'homme et du citoyen, et celle de la liberté et de l'égalité. La distinction entre l'égalité et la liberté, nous dit Balibar, repose en général et de façon peu discutée, sur l'idée que l'égalité –entendue, alors, dans les termes de l'*égalité réelle*–, relève de l'ordre économique et social, tandis que la liberté est du ressort des champs juridique et institutionnel. De là, alors, résulte que l'égalité soit le produit d'une juste distribution à partir de l'intervention de l'État, et que la liberté, au contraire, requière que l'intervention de ce dernier soit limitée au maximum. A cette opposition, Balibar ajoute celle de l'homme et du citoyen. Le discours des droits de l'homme, qui fait intervenir des thèmes aussi divers que l'autodétermination des peuples, le droit à l'existence, la sécurité individuelle, se distingue tout-à-fait de celui du droit du citoyen, qui concerne à la fois les questions de l'extension de la sphère politique, et de la sauvegarde d'une politique classique, contre le technocratisme et l'économisme.

La dissociation de l'homme et du citoyen a, pour Balibar, une conséquence particulièrement lourde : elle est responsable de ce que, à partir de l'effacement des droits du citoyen en raison de leur perspective totalitaire, les droits de l'homme se voient retrancher dans l'idéalité, perdant ainsi leur puissance performative, qui se matérialisait dans une constitution. Il y a en outre, pour l'auteur, un lien de conséquence entre le fait que les Droits de l'homme soient considérés comme un idéal

et le fait qu'ils doivent être concédés ou garantis par une puissance politique. C'est dans la critique que fait Balibar de la séparation de l'homme et du citoyen et donc, de l'égalité et de liberté, ainsi que dans la puissance de leur rencontre que nous voyons des pistes possibles pour une réflexion politique faisant appel à Balibar et à Rancière.

En effet, Balibar souligne le caractère performatif de l'énoncé de 1789. La critique des droits de l'homme, nous le disions, a pour but la dissociation de l'homme et du citoyen dont l'équation présente un caractère dangereusement totalitaire. La déclaration des droits de l'homme, lorsqu'elle est établie, s'inscrit dans une actualité sociale immédiate, et se matérialise dans une constitution. Balibar, en affirmant l'équation de l'homme et du citoyen et en démontrant les conséquences de leur dissociation réfute alors une certaine interprétation de l'énoncé révolutionnaire, qui voudrait le voir énoncer un idéal, cristalliser un imaginaire. Au contraire, Balibar affirme la puissance de cet énoncé et de son énonciation. C'est ce point de son analyse qui a particulièrement attiré notre attention, qui constitue alors le premier point d'accroche de la pensée de l'égalité chez Balibar avec celle de Rancière. Ainsi, pour Balibar :

« Les énoncés « fondateurs », en raison même de leur simplicité et de leur radicalité révolutionnaire, recèlent une contradiction qui leur interdit de s'investir dans un ordre stable. Ou mieux encore : la contradiction, au second degré, réside dans l'instabilité du rapport entre le caractère aporétique des énoncés et le caractère conflictuel de la situation où ils surgissent et qui leur sert de référent. En sorte que toute tentative de réactivation de l'énoncé des Droits de l'Homme et du Citoyen, fondée sur sa vérité même, ne peut que se heurter aux effets du développement de ses propres tensions. »²⁰

²⁰ E. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, conférence donnée le 27 novembre 1989 au Petit Odéon, première publication dans la série des Conférences du Perroquet, n°22, novembre 1989, et publiée par la suite dans *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, p.4

On trouve ici, croyons-nous, les premiers éléments permettant de rapprocher les pensées des deux auteurs cités. Tout d'abord, parce qu'il semble impossible que la façon dont les *énoncés* qu'évoque Balibar *surgissent*, dans une *situation conflictuelle*, ne nous fasse pas penser aux scènes politiques décrites par Rancière. Ainsi, la situation conflictuelle de Balibar semble bien proche de la scène du tort propre à Rancière.

L'énoncé de 1789 tel que le présente Balibar serait alors, dans les termes de Rancière, une circonstance de l'exposition et de l'argumentation du tort, une scène de parole. Plus encore, c'est l'instabilité de ces énoncés soulignée par Balibar, les tensions qui les traversent et qui les forceront à se redéfinir perpétuellement qui nous font penser le voisinage de Balibar et Rancière. En outre, ce voisinage se rapproche d'autant plus que l'on prend en compte le fait que pour Balibar, l'énoncé révolutionnaire est toujours pris à partie entre, d'une part, une logique « bourgeoise », et de l'autre une logique « plébéienne ». Il s'agit, pour Balibar, d'un énoncé issu d'une révolution « faite conjointement par la bourgeoisie et le peuple, ou les masses non bourgeoises et à fortiori non capitalistes, dans un rapport constant d'alliances et d'affrontements. Cette situation conflictuelle produit alors inéluctablement des tensions et « court sans cesse après l'unité de ses contraires ». Ainsi, alors que la part bourgeoise de la révolution tendait à inscrire la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen dans une constitution, à travers par exemple la déclaration de 1795, qui introduira la propriété, et des droits liés à des devoirs, réintroduisant ainsi une idée du contrat qui, on le verra, était singulièrement absente de la première déclaration, la part plébéienne de cette révolution n'aura de cesse, dès la promulgation de la Déclaration, de la brandir sans cesse son universalisme contre toute forme de restrictions qui leurs seront opposées. Par ailleurs, à travers l'opposition de la complexité du droit naturel et aux stratégies réformatrices dont il sera à l'origine et de la simplicité de l'énoncé révolutionnaire, lue selon un rapport de classe, Balibar distingue deux types d'énonciation propres aux deux parts de la révolution : à l'homogénéité relative de la classe sociale montante correspond la complexité des interprétations du droit naturel qui s'affronteront devant l'héritage de la Déclaration et

les difficultés présentés par son déplacement vers une constitution, et la simplicité unitaire de l'énoncé, dont le contenu échappe immédiatement à ses auteurs, devient hors de contrôle. L'universalisme de la déclaration, la puissance de l'énoncé, et le conflit qui oppose différentes parts de la société nous introduisent alors à une définition de l'égalité dans sa relation à la liberté dont les échos ranciériens sont particulièrement saillants. Particulièrement, si l'on constate qu'une part de l'alliance révolutionnaire de la bourgeoisie et des masses non bourgeoises, dira Balibar, reste en dehors du compte qui sera fait ultérieurement de cette séquence historique, et se servira alors de la puissance incontrôlable de cet énoncé pour l'étendre à ceux qui n'avait pas été comptés : les femmes, les étrangers.

Par ailleurs, Balibar précise plus loin l'idée de la tension constitutive à la déclaration de l'égalité :

« Il y aura une tension permanente entre les conditions qui déterminent historiquement la constitution d'institutions conformes à la proposition de l'égalité, et l'universalité hyperbolique de l'énoncé. Pourtant, il faudra toujours que celle-ci soit répétée, et répétée à l'identique, sans changement, pour que se reproduise l'effet de vérité sans lequel il n'y a pas de politique révolutionnaire. Il y aura donc tension permanente entre la signification universellement politique des « droits de l'homme » et le fait que leur énoncé laisse entièrement à la « pratique » à la « lutte », au « conflit social » – en particulier au conflit qui était déjà à l'origine de sa formation – le soin de faire exister une politique des droits de l'homme. Cette tension est telle que la politique des droits de l'Homme et du Citoyen est en général ce qui manque le plus aux discours des « droits de l'homme » qui sont des discours de compromis, et qui contournent ou refoulent l'équation effective de l'Homme et du Citoyen »²¹

²¹ E. Balibar, *Ibid.* page 14.

Pourrait-on, alors, voir dans cette tension la trace d'un tort, résolu sans cesse et à chaque fois par l'appel à l'universalisme des Droits de l'Homme et du Citoyen ? Il y a, en outre, chez Balibar, l'idée que l'équation de l'homme est du citoyen produit l'affirmation de l'équation de l'homme et du citoyen, et son corrolaire, celle de la liberté et de l'égalité, sous-tend l'idée d'un droit à la politique potentiellement universel. De cela, Balibar ajoute que se produit alors une oscillation entre une politique de l'insurrection, de la révolution en permanence et ininterrompue, et une politique de la constitution, de l'État comme ordre institutionnel. L'auteur définit en outre que l'équation de la liberté et de l'égalité « veut dire que les hommes s'émancipent eux-mêmes, que nul ne peut être libéré par un autre, que le droit à la politique est illimité et s'exerce partout où il y a soumission à une autorité qui prétend traiter des individus ou des collectivités en mineur (e)s »²².

Enfin, la proximité de l'analyse de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen et de la proposition de l'égaliberté avec les thèses de Rancière sur l'égalité se renforce dans leur critique commune de Marcel Gauchet. Pour ce dernier, la révolution est avant tout terminée. Position à laquelle Balibar est opposé, puisque pour lui les effets de l'Egaliberté par elle introduite se poursuivent jusqu'à nos jours. La révolution, pour Gauchet, est terminée parce qu'elle a immédiatement été mise en échec par son oscillation insupportable entre le tout ou rien de la démocratie directe et de la dictature révolutionnaire. La volonté générale à laquelle la Déclaration de 1789 renvoie est trop incompatible avec l'institution d'un cadre juridique pragmatique pour la politique moderne. Gauchet renvoie donc ses effets immédiats à un échec absolu, ne lui conférant que, des siècles plus tard, la capacité à produire des énoncés symboliques offrant la possibilité d'un idéal consensuel. Que Balibar fonde la possibilité de l'émancipation dans la puissance de l'énoncé révolutionnaire, et que Rancière pose, avant tout, et contre tout, la présupposition de l'égalité, avec toutes les résonances et les distinctions que cela implique, et dont nous avons parcouru les plus

²² E. Balibar, Ibid. page 17.

flagrantes, il apparaît que c'est avant tout dans leurs oppositions communes que ces pensées se rencontrent : dans l'opposition à un consensus régulateur dont on attend qu'il propose un cadre directeur permettant de définir les conduites les plus justes, les plus égales possibles, offrant le maximum de liberté pouvant être atteint, avec l'implacable illimitation de la liberté politique, et l'absolu de l'égalité pouvant surgir à tout moment, de n'importe qui avec tout un chacun.

5. Égalités émancipatoires.

La question de l'égalité apparaît alors, dans ces termes, comme l'un des points centraux de cette philosophie qui a la politique et ses pratiques pour objet, et l'émancipation pour perspective. Peut-être qu'à la façon de Balibar, qui, pour définir l'égaliberté, ou l'équation de la liberté et de l'égalité, introduit un troisième terme, la communauté – autrement dit, la fraternité –, doit-on, pour que cette juxtaposition de Rancière à Balibar ne soit pas vaine, introduire un troisième terme, en l'occurrence, un troisième contemporain, Miguel Abensour. Car il y aurait, en effet, dans le rapprochement de Rancière et de Balibar, bien trop à dire pour que cela puisse être effectué de façon abouti dans les limites de cet article, dans la mesure ou leur voisinage certain ne saurait faire oublier les lignes profondes qui les différencient. Et pourtant, un tel rapprochement est significatif, alors que l'on convoque la notion d'égalité, parce que les pensées de ces auteurs, en particulier, mais on aurait pu aussi en convoquer d'autres, parce qu'ils dessinent, à partir de la radicalité de l'égalité transgressive, conflictuelle, qu'ils ont en commun, un certain horizon politique, qui fait intervenir la question de l'émancipation. Car affirmer l'égalité dans un ordre inégalitaire, c'est bien s'émanciper.

Miguel Abensour fait lui aussi intervenir une scène politique marquant un dissensus avec un certain ordre des choses, dans lequel se fait entendre une certaine vision de l'égalité démocratique : la naissance grecque de la démocratie, ou ce

moment où les hommes *acquièrent* la possibilité de décider du type d'ordre dans lequel ils veulent vivre. De la l'idée d'une démocratie insurgente, radicale, sauvage, en tout cas, d'une démocratie qui, si elle ne va pas sans l'État, va contre lui, parce que sa dimension d'agir va contre la tendance unificatrice de la forme État, préservant ainsi l'universalité, la résistance à la domination dans un espace public égalitaire. Mais c'est particulièrement autour de la question de l'arrachement que Rancière et Abensour se retrouvent, dessinant ainsi une certaine égalité tendue vers l'émancipation. On l'a vu, l'égalité se joue à travers son affirmation sur la scène du tort, et met en scène un individu, un groupe, qui manifeste ce tort par un énoncé qui cependant le dépasse. Il y a également, un arrachement nécessaire. Ce qui est en jeu, pour qu'il y ait une démonstration politique de l'égalité, ce ne sont pas des identités particulières, fussent-elles des identités dominées réclamant leur inscription. Encore faut-il qu'il y ait une désidentification, pour Rancière, un arrachement, pour Abensour. Pour ce dernier, en effet, le peuple instituant la cité égalitaire, le peuple de la réforme de Clisthène, se constitue par arrachement aux appartenances tribales et familiales. Le peuple de l'égalité, le peuple des êtres politiques – parce que c'est l'égalité qui les constitue en tant que peuple, et que cette égalité a été démontrée sur une scène de revendication politique – n'a donc, pour Abensour, plus à voir avec une race, une ethnie, ou un groupe communautaire. Il y a alors là l'idée d'une égalité qui, issue du retournement d'un rapport de domination, produit un arrachement, et désidentifie. C'est-à-dire que l'égalité démocratique dépasse et transcende les catégories de la domination, lorsqu'elle constitue un peuple. On décèle ainsi, à travers l'arrachement, l'idée propre à Rancière que tous les conflits politiques ne se valent pas, et qu'il faut ainsi chercher à déceler les sujets politiques qui se manifestent. De la même manière, toutes les luttes pour l'égalité n'entrent-elles pas de la même façon dans un mouvement politique émancipateur. La revendication des identités, les demandes ethniques, nécessitent ainsi chez Rancière l'affirmation d'un type d'égalité qui les dépasse, « qui ne soit pas limités à la conquête de buts matériels ou de droits

spécifiques²³ ». En d'autres termes, l'arrachement constitutif du peuple démocratique mentionné par Abensour nous indique, là où, peut-être l'indifférenciation faite par Balibar des différents mouvements issus de l'affirmation des Droits de l'Homme aurait pu nous laisser éviter cette nuance, que la radicalité de l'égalité démocratique ne se confond pas avec toutes les demandes de droits, avec toutes les demandes d'intégration à un ordre, fussent-elle légitimes. L'égalité démocratique requière des mouvements qui dépassent leurs propres attentes, – on le voyait avec Balibar, des énoncés qui échappent au contrôle de leurs auteurs– et qui traversent plusieurs formes d'exclusion ou de déni. On voit alors se dessiner un lien nécessaire de l'égalité à la communauté : l'égalité se fait radicalement démocratique, c'est-à-dire, émancipatoire, lorsqu'elle le déni d'appartenance n'aboutit pas dans une demande de reconnaissance en son nom propre, et dans les termes d'une identité aini définie, mais lorsqu'il peut se retourner –se laisser arracher– dans l'affirmation commune d'une capacité commune, c'est-à-dire, de l'égale capacité de n'importe-qui. L'égalité démocratique, alors, ne consiste pas à vouloir parler à la place du dominant, avec ses mots, « en s'asseyant dans son fauteil », ce que Bourdieu l'avait bien vu, personne ne saura jamais faire aussi bien que le dominant lui-même, mais il s'agit toujours de faire usage d'une parole qui était jusqu'alors confisquée, pour parler une autre langue, désidentifiée, et surtout, commune.

A travers les ruptures et les rencontres provoquées par la pensée de Jacques Rancière, on a vu ainsi s'opposer le dissensus, qu' introduit chez Rancière le peuple manifestant l'égale capacité de tous à inscrire de nouvelles distributions, de nouvelles inscriptions du sens de ce peuple au consensus du système de droit Habermasien, dans lequel se règle et s'ordonnent les conflits pour l'égalité. Dans un deuxième temps, on a opposé la radicalité de l'égalité ranciérienne à la juste répartition de l'égalité rawlsienne. Ceci a donc permis de définir le type d'espace public, d'espace politique dans lequel se manifeste la radicalité de l'égalité ; un espace dont les contours ne sont

²³ J. Rancière, *Et tant pis..* Op. Cit., page 199.

jamais tout à fait clôt, et surtout, un espace dans lequel il ne s'agit pas, en recherchant à répartir de la façon la plus juste possible le maximum d'égalité pouvant être atteint, mais au contraire, de présupposer l'égalité afin de lui permettre d'introduire sa puissance de transformation. Cependant, c'est à travers sa confrontation avec Bourdieu que l'égalité rancérienne dévoile toute sa puissance : alors que les deux auteurs accordent une place particulière à la parole, la domination rend muets les dominés chez Bourdieu, alors qu'il y a chez Rancière une puissance de la déclaration égalitaire qui permet de dépasser l'écart entre l'inscription de l'égalité dans le droit et sa réalisation dans la société. Enfin, nous avons vu comment l'affinité de la pensée de Jacques Rancière avec celle d'Etienne Balibar et de Miguel Abensour, autour de l'indétermination, du caractère toujours réactivé de l'égalité permet de l'orienter vers une perspective émancipatoire, dont la puissance de transformation se joue sur des espaces politiques mouvants.

Bibliografía:

M. Abensour, *La démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*, Paris, Éditions du Félin, 2004.

G. Agamben, *l'Exil et le royaume*, conférence de Carême, Paris, 8 mars 2009.

E. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, conférence donnée le 27 novembre 1989 au Petit Odéon, Paris, 27 novembre 1989.

E. Balibar *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, p.4

J. Habermas, *Droit et démocratie, entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Amsterdam, 2009. page 572-586.

J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, p. 83.

J. Rancière, *La Mésente. Politique et philosophie*. Paris, Galilée, 1995, p. 107.

J. Rancière, *entretien avec Nouveaux Regards* à l'occasion de la réédition de J. Rancière, *le Maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987. Disponible sur <http://institut.fsu.fr/Entretien-avec-Jacques-Ranciere-a.html>

J. Rancière, *Mouvements* n°3, mars-avril 1999.

C. Nordmann, Boudieu/Rancière, *la politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Amsterdam, 2006, p.66.

J. Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.