

éHORLIEU
éditions

<http://www.horlieu-editions.com>
contact@horlieu-editions.com

Antonia Birnbaum

Jacques Rancière : un pas de côté

Texte publié dans le numéro n° 4 (été 2005) de la revue *Pylone*

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites à l'exclusion de toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'auteur, le nom du site ou de l'éditeur et la référence électronique du document.

Document accessible à l'adresse suivante:
horlieu-editions.com/textes-en-ligne/philosophie/birnbaum-ranciere-un-pas-de-cote.pdf
© Antonia Birnbaum

Antonia Birnbaum

Jacques Rancière : un pas de côté

pour Alain F.

Dans sa préface à *Lire le Capital*, Louis Althusser écrit : « Aussi paradoxal que puisse sembler ce mot, nous pouvons avancer que, dans l'histoire de la culture humaine, notre temps risque d'apparaître un jour comme marqué par l'épreuve la plus dramatique et la plus laborieuse qui soit, la découverte et l'apprentissage du sens des gestes les plus "simples" de l'existence : voir, écouter, parler, lire, – ces gestes qui mettent les hommes en rapport avec leurs œuvres, et ces œuvres retournées en leur propre gorge, que sont leurs "absences d'œuvres"¹. »

Dans le parcours de Jacques Rancière, cet énoncé peut valoir comme la formule d'un double départ. Le jeune Rancière est un disciple talentueux, il participe au séminaire de recherches consacré au *Capital* en 1965, écrit une contribution dans l'ouvrage *Lire le Capital*. Mais l'occasion et les motivations de sa rupture avec Althusser ruinent à tel point la logique pédagogique du conflit entre maître et disciple que cet apprentissage semble presque avoir le caractère d'un faux départ, nécessitant un retour au point initial.

La polémique avec Althusser concerne la période extrêmement mouvementée de 1965 à 1973. La question de l'autorité et de la transmission se trouve alors directement articulée à celle des luttes. Dans l'ouvrage où il consigne les termes de sa rupture, *La Leçon d'Althusser*, Rancière fait le constat suivant : « Le marxisme que nous avons appris à l'école althussérienne, c'était une philosophie de l'ordre, dont tous les principes nous écartaient du mouvement de révolte qui ébranlait l'ordre bourgeois². »

Il ne s'agit donc pas de la séparation d'avec un maître en tant qu'elle est la conséquence logique de tout bon enseignement. Cette rupture pose la question spécifique de l'interruption d'une transmission philosophique qui dérive son autorité du rôle qu'elle prétend jouer dans l'émancipation politique. Ou encore, pour reformuler la question dans les termes de l'énoncé althussérien : comment la sécession du jeune philosophe l'oblige-t-elle à reprendre, dans le désordre, la découverte et l'apprentissage des gestes les plus simples – voir, écouter, parler, lire ?

Résumons brièvement cette sécession, qui se déroule en deux temps. À la coupure épistémologique proposée par Althusser en 1965 entre un Marx scientifique et un Marx idéologique, Rancière oppose en 1969 l'argument suivant. Althusser fait intervenir une notion générale d'idéologie, qu'il définit comme une fonction sociologique assurant la cohésion de la totalité sociale. Il pose donc un concept d'idéologie comme instance du tout, logiquement antérieur à la lutte des classes : « [...] l'idéologie, pour ne pas avoir été posée initialement comme le champ d'une lutte, sera subrepticement devenue *un des partenaires de la lutte*. La lutte de classes dans l'idéologie, oubliée au départ, réapparaîtra sous une forme fantastique, fétichisée, comme la lutte de classe entre l'idéologie (arme de la classe dominante) et la science (arme de la classe domi-

née)³. » La distinction entre science et idéologie finit dans leur opposition contradictoire. La science n'est plus simplement autre que l'idéologie, elle est le seul Autre de l'idéologie.

Ce premier point de rupture s'augmente d'un second qui constitue le corps du texte de *La Leçon d'Althusser*, écrit en 1974, et qui répond au tournant althussérien de 1966-1967 contre son propre « théoricisme » mais surtout à son texte « Réponse à John Lewis ». Dans celui-ci, Althusser abandonne l'identification entre science et philosophie marxiste pour ordonner les luttes selon deux scènes complémentaires. Il y a les classes engagées dans la lutte des classes, mais qui luttent toujours sous le signe d'une illusion historiciste, et il y a la lutte des classes dans la théorie, où l'aiguillon de l'objectivité corrige la tendance du marxisme à tomber dans l'humanisme ou dans le subjectivisme.

Selon Rancière, cette extériorité de « la lutte des classes dans la théorie » au combat des classes engagées constitue bel et bien un engagement politique de l'althussérisme. Sa volonté de préserver un domaine spécifique de la connaissance objective pour légiférer du dehors le champ de l'intelligence et des discours formés dans les luttes reconduit exactement la division du travail dont il s'agit de s'affranchir. Le procès sans sujet, l'autocritique du théoricisme, tout cela n'est qu'une nouvelle façon de reconstituer un univers partagé entre un discours vrai, ou juste (le domaine de la philosophie), et des discours faux (tous ceux qui s'élaborent au sein même des situations de conflit). La scène classique de la métaphysique est reconstituée et, avec elle, la fonction de remise en ordre de la vérité, le soutien au parti communiste qui s'autorise à censurer le désordre des combats petits-bourgeois gauchistes.

Ce bref récit d'une rupture vise à éclairer le régime de pensée dans lequel va se constituer le parcours philosophique de Rancière. Il fut évidemment loin d'être le seul à préférer les orages politiques réels au temps de recul que procure la théorie. Mais il fut l'un des rares qui ressentit la nécessité de formuler explicitement sa rupture, sans doute parce que l'arrachement de Rancière à l'althussérisme a pour corollaire son arrachement à une certaine conception de son propre travail philosophique. S'obstinant à ne pas reprendre le fil interrompu du discours universitaire, son effort de penser la place qu'occupèrent les intellectuels marxistes dans l'histoire de 68 est une tentative de nommer l'épreuve nouvelle qui attend la philosophie lorsqu'elle abandonne sa place forte de discours critique.

Le jeune philosophe commence par relocaliser l'opposition althussérienne entre la philosophie et les idéologies subjectivistes dans le champ des luttes et des discours qu'elle surplombe de son savoir. Ce déplacement consiste, selon l'expression consacrée de Rancière, à mettre un monde dans un autre, à produire une unité topographique avec les domaines prétendument séparés du subjectivisme et de la philosophie. La géographie complexe qui en résulte dérègle l'ordre qui les oppose, brouille les frontières entre ce qui est supposé être le propre de l'idéologie – le fait d'être une fausse conscience – et ce qui est supposé être le propre de la philosophie marxiste – sa capacité objective à démasquer cette fausseté. La philosophie ne s'oppose plus à l'idéologie, cette opposition elle-même apparaît comme une idéologie spécifique de la philosophie.

Si aucune position ne peut s'excepter des confrontations idéologiques, ne faut-il pas dès lors reconsidérer le rapport entre philosophie et politique ? L'échec de l'althussérisme touche également son ennemi le plus intime, la notion d'idéologie elle-même. En conséquence, il est peut-être temps, enfin, de cesser d'assimiler la recherche du vrai à une logique permanente du soupçon.

Lire le parcours de Rancière comme une façon nouvelle de prendre au sérieux les gestes de voir, écouter, parler, lire, tel est le contenu de ce portrait, qui ne prétend évidemment à aucune exhaustivité. À travers l'exposition d'un des épisodes, d'un des personnages, d'un des moyens

qui peuplent le paysage changeant de sa réflexion, il s'agit de souligner en quoi sa trajectoire ruine les oppositions entre la terre et le ciel, le haut et bas, comment elle déplace les frontières entre la contrainte du travail et le loisir de la pensée, comment elle rend caducs tous les repères qui codifient les discours et distribuent les places. Surgit alors une question nouvelle, impensable dans le cadre fixé à la pensée par Althusser : sous quel mode opèrent les gestes les plus simples dès lors qu'ils se trouvent placés sous le signe de l'égalité ? Dans les termes de son régime sensible, cette difficulté inédite peut se formuler comme suit : traverser un territoire dont les accidents ne sont marqués sur aucune carte quand on ne peut compter que sur soi pour savoir où aller.

Marx déçu par la lutte des classes

De la scène de l'histoire à la scène de la science, il y a plusieurs chemins dans l'œuvre de Marx. Non seulement ils ne recourent pas la division entre un jeune Marx et un Marx de la maturité, mais les textes de Marx dans toute leur diversité, les quelques 39 volumes bleus de l'édition de RDA (Dietz Verlag), la correspondance, les manifestes et les interventions polémiques dans les débats du jour, l'analyse théorique, tout cela constitue une scène instable et mouvante où le penseur du prolétariat tente sans cesse d'ajuster l'histoire matérialiste à la science révolutionnaire.

Dans *L'Idéologie allemande*, Marx écrit : « A l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici. Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent et se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os ; non, on part des hommes dans leur activité réelle ; c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital⁴. »

Ici, Marx ne s'arrêtera pas aux propos et aux aspirations des uns et des autres : tel un scientifique, il se contentera d'observer, parce qu'il a compris que le seul point d'Archimède qui échappe au voile de l'idéologie est le processus de production et, dans ce processus, la désappropriation de toutes les qualités du travail.

L'écaillage des illusions qui séduit les exploités, les ajournements du combat qu'induisent les échos chatoyants de tel ou tel possible immédiat, tout cela perdra son attrait à fur et à mesure que le travail apparaîtra comme une puissance absolument étrangère. La dépossession de tous ses moyens, voire de son apparence d'humanité, est ce qui transformera l'ouvrier en prolétaire. C'est en n'étant absolument rien qu'il pourra devenir tout, qu'il pourra acquérir un regard lucide : « Il ne s'agit pas de savoir quel but tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, *se représente* momentanément. Il s'agit de savoir *ce que* le prolétariat *est* et ce qu'il sera obligé historiquement de faire, conformément à cet être⁵ », écrit Marx dans *La Sainte Famille*.

Pour autant, Marx ne procède pas toujours de la même façon. Il ne manque pas d'être attentif aux paroles des uns, aux allures des autres. Dans les *Manuscrits de 1844*, il perçoit avec enthousiasme à Paris le désir des ouvriers de faire, dès maintenant, autre chose que leur travail : « Lorsque les *ouvriers* communistes se réunissent, c'est d'abord la doctrine, la propagande qui est leur but. Mais en même temps ils s'approprient par là un besoin nouveau, le besoin de la société, et ce qui semble être le moyen est devenu le but [...]. L'assemblée, l'association, la conversation qui, à

son tour, a la société pour but leur suffisent, la fraternité humaine n'est pas chez eux une phrase vide, mais une vérité, et la noblesse de l'humanité brille sur ces figures endurcies par le travail⁶. »

Comme le souligne Rancière dans *Le Philosophe et ses pauvres*, le problème que rencontre Marx n'est pas que ces ouvriers restent accrochés à leurs intérêts d'artisans. Le problème est que ceux-là mêmes qui se déclarent révolutionnaires « transforment le but en moyen et le moyen en but ». S'ils n'attendent plus rien de leur qualité d'ouvrier, c'est qu'ils se sont déjà émancipés. Au lieu que la négation par l'ouvrier de sa condition coïncide avec la production du prolétariat et donc d'un vrai parti révolutionnaire, l'activité révolutionnaire de la propagande, des réunions, de la conversation donne lieu à une division nouvelle du présent ouvrier, ainsi que des ouvriers entre eux : qui s'émancipe troque les vertus du travailleur contre les qualités du communiste. Si l'ouvrier artisan ne devient jamais « le sujet de rien d'autre que la révolution », ce n'est pas par un attachement aux vertus de son travail, mais par une anticipation trop légère du communisme.

La scène de l'histoire est décidément retorse : elle produit toujours d'autres attitudes que celles qui sont prévues, des personnages secondaires et comiques à la place du prolétariat tragiquement négatif, des révoltes ambiguës à la place du parti purement révolutionnaire. La première réponse à cette difficulté de la part de Marx et d'Engels est de se tourner vers l'autre classe décisive : puisque le prolétariat peine à être conforme à son concept, il faut chercher la dynamique objective de la révolution dans l'autodestruction inévitable de la bourgeoisie. Le parti révolutionnaire n'a pas besoin d'exister, il a seulement besoin d'être ce spectre qui hante la bourgeoisie, l'envers du pacte faustien qu'elle a passé avec les forces productives. C'est ce spectre, bien plus qu'un parti réel, que convoquent Marx et Engels dans *Le Manifeste du parti communiste*. À son propos, Rancière écrit : « Car la bourgeoisie, dans le *Manifeste*, a seule puissance d'agent. Agent d'une civilisation de l'universel dont les villes et les usines, les chemins de fer, les navires et les télégraphes brisent toutes les barrières des castes et des nations et balayent de toute la terre les traces de la sauvagerie primitive et de l'arriération paysanne. Agent aussi de sa propre destruction, trop pénétré de sa puissance tragique pour se dérober au destin qui l'entraîne à révolutionner constamment les instruments de production et à déchaîner les forces qui doivent l'entraîner à l'abîme. Le *Manifeste* est un acte de foi dans le suicide bourgeois⁷. »

Seulement voilà : les défaites de 1848 démentent cet acte de foi. Dans le prolétariat, rien ne se déroulait comme prévu. Il en est de même dans la bourgeoisie. À l'encontre du schéma de la dialectique matérialiste, ce sont les parties de la bourgeoisie qui préfèrent arrondir leur portemonnaie à la tâche destinale de développer la grande industrie qui prennent le devant de la scène politique.

L'explication politique en termes de lutte de classes semble condamnée à énumérer et à nommer les parties de ces classes (lumpen, aventuriers, pègres, bourgeoisie corrompue, etc.) qui dérogent constamment à son énoncé central que « depuis toujours l'histoire de l'humanité a été l'histoire de la lutte des classes ». Pour contrer ces personnages grotesques et inconsistants qui encombrant la scène de l'histoire de leurs péripéties annexes, pour répondre aux événements de 48, Marx va constituer une scène spécifique de la science, il va écrire *Le Capital*, non pour instruire le prolétariat, mais parce que celui-ci a besoin d'une œuvre pour s'incarner. « Le prolétariat existe seulement par son inscription dans le Livre de la Science⁸ », écrit Rancière. La distance absolue de la science à l'histoire s'avère alors comme la distance de la foule bigarrée des travailleurs à leur concept, et l'écriture scientifique est l'après-coup qui interprète la capacité inépuisable du capital à retourner les circonstances en sa faveur.

Jacques Rancière et les folles nuits des prolétaires

Que faire lorsque le prolétariat s'avère être non conforme à son concept ? Rancière ajourne toute recherche d'un concept objectif du prolétariat et se perd dans le dédale des archives : non pas celles qui documentent la condition ouvrière, mais celles de ces quelques dizaines, quelques centaines d'ouvriers qui aux alentours de 1830 ont décidé de ne plus seulement perdre leur vie à la gagner. Rancière lit les essais littéraires et philosophiques, les pamphlets, les articles de ceux qui rêvent d'échapper à la contrainte du salariat, grignotant le temps de lire et d'écrire sur la nuit destinée au repos.

Le philosophe se met à circuler dans les folles nuits des prolétaires. Plongeant dans les récits de ces sans-sommeil, il confronte les discours des prolétaires épris de la nuit des intellectuels aux discours des intellectuels épris des jours laborieux et glorieux du peuple. Alors que ses anciens coreligionnaires althusériens lui disent « en somme tu ne fais plus de théorie » l'aventure intellectuelle de Rancière se poursuit dans des rencontres avec des personnages situés hors lieu en un double sens. En effet, ces ouvriers marqués par le saint-simonisme et le fouriérisme ne sont pas des représentants dans l'acception habituelle de ce terme : ils ne parlent pas au nom de tous les autres, leurs discours ne sont pas le reflet fidèle d'une position de classe ou des intérêts du peuple. Mais ce ne sont pas davantage des marginaux qui auraient choisi de construire un territoire où leur vie peut échapper aux conflits qui traversent l'existence collective.

Ce sont ceux, dit Rancière, que vont voir les ouvriers le jour où ils veulent représenter aux bourgeois cette part d'eux-mêmes qui excède la logique d'une position de classe. Ils se tournent alors vers ceux dont la parole s'est faite autre, non parce qu'ils parlent « mieux », mais parce qu'ils sont les porte-parole de ce que leurs folles nuits prouvent déjà : « que les prolétaires doivent être traités *comme* des êtres à qui plusieurs vies seraient dues. Pour que la protestation des ateliers ait une voix, pour que l'émancipation ouvrière offre un visage à contempler, pour que les prolétaires existent comme sujets d'un discours collectif qui donne sens à la multiplicité de leurs rassemblements et de leurs combats, il faut que ces gens-là se soient déjà faits *autres*, dans la double et irrémédiable exclusion de vivre comme les ouvriers et de parler *comme* les bourgeois⁹ ».

Au lieu de s'identifier à leur condition, d'en dire la vérité, ces transfuges ont mis à profit leurs rencontres avec une autre parole pour devenir des personnages atopiques. Une rencontre se définit par ceci, qu'elle ne laisse inchangé aucun de ceux qui s'y trouvent mêlés. Mais quelle peut donc alors être cette scène où des intellectuels et des ouvriers se croisent, si ce n'est la scène classique où les premiers éclairent les seconds sur les raisons secrètes de leur exploitation ?

La scène nocturne que fréquente Rancière inverse ce rapport initial au secret : « Pour que le prolétaire se dresse contre “ce qui s'apprête à le dévorer”, ce n'est pas la connaissance de l'exploitation qui lui manque, c'est une connaissance de soi qui lui révèle un être voué à autre chose que l'exploitation : révélation de soi qui passe par le détour du secret des autres, ces intellectuels et ces bourgeois avec lesquels ils diront plus tard – et nous le répéterons à leur suite – qu'ils ne veulent rien avoir à faire¹⁰. »

Les années trente du dix-neuvième siècle proposent un détour par une scène mixte où les inventeurs, les poètes, les amoureux de la république qui poursuivent l'inconnu prêtent leurs mots et leur raison à ceux qui menacent de se noyer dans une vie abrutée de travail et de sommeil, où

des ouvriers épris de l'inutile se reconnaissent comme désireux de participer aux vertiges de l'apparence : de goûter la couleur d'un coucher de soleil, de s'essayer à la composition d'un vers ou d'un tableau. Ce sont ces désirs inaliénables, plutôt que l'aliénation, qui constituent la logique de leur révolte.

C'est aussi dans cette constellation inversée que s'inscrit le parcours de Rancière, au lieu d'une disjonction entre la philosophie et sa transmission à travers les noms propres de maîtres. Au lieu de se focaliser sur les discours intégrés au corpus, il met en lumière les multiples confrontations «entre ceux qui ne sont pas payés pour penser et ceux qui sont payés pour ne pas penser».

Dans ce contexte, Rancière va rencontrer l'économie cénobitique de Gabriel Gauny, menuisier et parqueteur insomniaque, personnage inversé de l'établi. Gauny voit dans l'indépendance des besoins la condition de l'émancipation. Moins on est prisonnier du cercle vicieux de l'économie capitaliste – travailler pour se reproduire –, moins on s'en remet à un avenir hypothétique de l'accroissement des richesses, plus on est libre de participer dès maintenant à ce qui relève du loisir. Que l'on ne s'y trompe pas. Gauny n'est nullement l'apôtre d'une pauvreté matérielle qui trouverait sa compensation dans un royaume spirituel. Pour lui, faire avec peu d'un point de vue quantitatif, c'est déjà accéder, ici et maintenant, à cette part de la raison et du sensible qui excèdent la logique du calcul : au luxe du loisir.

Ce loisir en excès sur la nécessité ne se dégage pas comme pour Georges Bataille à partir d'une destruction de l'utile, elle n'est pas fonction d'une dépense sans retour ou de la dissolution érotique. L'excès du loisir passe par une libération de la consommation marchande – d'une forme historique déterminée de l'utile – qui se gagne dans une discipline précise concernant tous les détails matériels de l'existence. Avec son économie cénobitique, Gauny propose à tous et chacun (et donc aux pauvres) des moyens concrets pour faire l'économie de la contrainte économique.

L'économie cénobitique agit comme un démultiplicateur des scènes de l'émancipation à double titre. Parce qu'elle oblige tous les objets, mais aussi tous les discours à rendre compte de leur rapport à la liberté ou à la servitude. Parce qu'elle accorde une importance prépondérante à toutes les pratiques qui mènent d'une scène à une autre. L'émancipation y relève d'une circulation des corps – dans la promenade, dans le changement d'emploi et du lieu de travail –, d'une circulation des mots – dans le dialogue –, d'une circulation de la lettre – dans des correspondances qui intervertissent sans cesse la logique du privé et du public, des vers qui arrachent le quotidien au poids du souci, des articles qui invitent les prolétaires à interroger la finalité de leur travail.

Ainsi, au lieu de sacrifier le présent à l'avenir pastoral kitschifié du discours de Marx, où chacun pourra à loisir pêcher, chasser et être critique en fin de journée, le menuisier Gabriel Gauny propose de commencer sa journée par un regard critique sur la chasse. Le poste budgétaire le plus important de son économie de la liberté, située au-dessous du minimum ouvrier, ce sont les chaussures : «Ainsi, dépense moyenne de chaussures : 22 F par année. Pour cette somme on vagabonde dans les rues, on erre sur les routes, on s'égare, on rôde dans les bois. Quand le travail du jour est accompli, il est bon de marcher à travers la multitude en retournant au gîte. Quand dans une indépendance absolue on dispose de soi-même, il faut marcher du matin au soir, car la marche donne de l'élan aux idées. En allant, les choses et les hommes s'observent dans leur valeur intrinsèque et leur côté pittoresque ; sur la terre, on a tant de spectacles à voir¹¹ !»

Marcher, penser, contempler : dériver l'éros métaphysique du mouvement corporel, tirer la réflexion critique d'une observation esthétique. Pour Gauny, la marche est toutes ces choses et plus encore, car elle ne se limite pas à une pratique solitaire, elle renvoie tout autant aux méandres indissociables du dialogue et du regard, à la propagation de la parole. C'est une pratique philo-

sophique de plein droit, et les « athlètes de l'émancipation » qui s'y associent ne visent pas l'unification du prolétariat en une seule parole. Au lieu d'opposer l'individuel au collectif, Gauny considère chaque individu comme un témoin de l'émancipation au sens qu'a ce mot dans les courses de relais. Le témoin est cet objet ou cette passe au moyen desquels un sport individuel, nage ou course par exemple, se transforme pour le temps d'une épreuve en un sport collectif, le point d'enchaînement où les athlètes se relaient au terme du bout d'épreuve qu'ils ont disputé. Soit, en des termes un peu moins sportifs, en citant Rancière : « [...] ces initiations se propagent en chaîne dans l'amitié des prolétaires émancipés, ou même dans la promenade du philadelphe qui sème à tout vent, au hasard de sa marche. La propagande n'est pas rapport d'un à une multitude ; elle est d'individu à individu, dialogue et promesse¹². » Pour Gauny et ses interlocuteurs, le dialogue de l'émancipation passe par une réappropriation de la relation gratuite qu'est l'amitié.

L'animal politique moderne est un « animal littéraire », note Rancière bien plus tard. Son rapport à l'irréalité de ses représentations lui donne la puissance d'interrompre la naturalité reproductive, de faire vaciller les distributions hiérarchiques des corps et des discours. Il s'agit d'un écart entre les mots, les images et les corps. Ce qui est en jeu est notre capacité de nous soustraire à la réalité telle qu'elle est et d'en raconter une autre. Gageons que Rancière n'a pas trouvé cette intuition dans les simples limites du champ philosophique, ni même au sein du champ circonscrit de l'art. Son esthétique du politique dépend de son attention réelle et soutenue, de son obstination à prendre au sérieux les gestes, les regards, les pratiques et les mots de ceux qui sont exclus de la parole qui fait l'histoire. Pour exposer cette attention, l'on s'intéressera ici à un de ses modes, à son rapport au détail.

Les perturbations du détail

Dans *L'Art mnémonique*, Baudelaire écrit : « Un artiste ayant le sentiment parfait de la forme, mais accoutumé à exercer surtout sa mémoire et son imagination, se trouve alors assailli comme par une émeute de détails, qui tous demandent justice avec la furie d'une foule amoureuse d'égalité absolue. Toute justice se trouve forcément violée ; toute harmonie détruite, sacrifiée ; mainte trivialité devient énorme ; mainte petitesse, usurpatrice. Plus l'artiste se penche avec impartialité vers le détail, plus l'anarchie augmente. Qu'il soit myope ou presbyte, toute hiérarchie et toute subordination disparaissent¹³. »

Chez Rancière, le détail sert tantôt à ancrer une scène, tantôt à lui restituer la complexité de son relief historique. Mais surtout, il fait valoir l'indifférence des détails à la cohérence philosophique qui organise et classe le réel par ordre d'importance. Dans l'assemblage contingent des détails, n'importe quel élément sensible peut devenir l'accroche de l'imprévu qui déroute la pensée, la fait glisser ailleurs. C'est pourquoi je voudrais exposer comment Rancière découvre dans la résistance du détail sensible d'un film, *Europe 51*, l'antidote à la logique idéologique du soupçon.

Dans « Un enfant se tue » (*Courts Voyages aux pays du peuple*), le philosophe rend compte de l'écart qui sépare deux visions du film. Le film montre le parcours d'une femme dont l'enfant s'est jeté par la fenêtre et meurt avant d'avoir pu dire quelque chose à sa mère. Qu'est-ce qu'il a dit ? C'est cette question qui motive la mère (Irène, jouée par Ingrid Bergman) à franchir le cercle de la richesse et à se confronter à la vie des pauvres.

La première fois qu'il regarde *Europe 51*, Rancière veut concevoir le réalisme cinématogra-

phique dans le cadre de la remarque d'Althusser sur les gestes si naturels qu'on omet d'y réfléchir: voir, écouter, lire, écrire. Cette démarche lui fait écrire qu'*Europe 51* est la moitié d'un grand film réaliste, parce que l'évidence physique du personnage à l'écran correspond strictement à l'évidence sociale de son expérience, qu'aucun voile idéologique ne recouvre la gestuelle de son corps, jusqu'au moment où elle monte les marches de l'église: «Une femme bourgeoise, déplacée hors de son monde, découvrait un territoire inconnu et tentait de s'y situer à l'aide d'un système commun de gestes, les gestes de la mère. Mais, l'escalier monté, ce n'était plus un personnage qui montait, c'était une sainte. La démarche matérielle d'un corps était dès lors captée par cette signification idéologique qui la transformait en un itinéraire vers la sainteté et la folie¹⁴ [...]»

Pourtant il y a quelque chose du film qui résiste à cette vision. Un détail de l'itinéraire d'Irène n'entre pas dans la logique de cette coupure qui oppose le dévoilement réel des gestes d'une mère à leur reprise dans la figuration spirituelle d'une conversion. Insatisfait de sa propre interprétation, Rancière en complique les termes. Il soutient alors que la coupure marquée par l'ascension vers l'église est un effet de la caméra matérialiste de Rossellini; celle-ci nous montre ce que l'héroïne ne peut qu'ignorer, à savoir que sa sainteté ne peut être que pure folie dans le monde réel. Mais même ce tour d'écrou symptomal de plus ne réussit pas à calmer l'effet perturbateur que produisit sur lui le film.

Quelques années passées au bout des lignes de métro et dans le dédale des archives lui font voir un détail qu'il avait manqué: que la conversion d'Irène se passe ailleurs, dans une autre scène que celle des escaliers. Elle se passe quand Irène dévie de sa visite programmée au peuple et ne va pas là où elle devrait, mais se laisse entraîner par des enfants jouant au bord de l'eau. Avec ce pas de côté, elle dit adieu à la fonction critique de l'explication, cessant de suivre le parcours balisé pour elle par son oncle *dottore*, le journaliste du «scandale autorisé» dont le travail est de faire advenir la prise de conscience. Conviée à aller voir derrière, elle fait autre chose: elle va voir à côté.

Sa trajectoire quitte le chemin aller-retour entre des scènes soigneusement balisées qui ne cessent de se confirmer l'une l'autre: la scène d'une banlieue éloignée du vrai et la scène des discours critiques produit à la même allure que le travail aliéné qu'ils dénoncent. *Europe 51*, écrit Rancière, n'oppose pas la lucidité de la conscience à l'égarement d'une belle âme: «Si la sainteté est montrée comme folie, c'est exactement de la même façon que la conscience est montrée comme l'homologue de la chaîne, comme l'écriture contrainte et répétitive du *dottore* au retour de la visite au peuple¹⁵.»

Dans la trajectoire déviée d'Irène, la pensée se sépare de sa fonction critique. Irène laisse aller la «*coscienza*» pour faire la découverte et l'apprentissage des gestes les plus simples. Ce qui lui arrive alors est de perdre son chemin. Sa conversion n'est pas spirituelle, elle prend effet dans la torsion d'un corps appelé par l'inconnu. «De proche en proche, écrit Jacques Rancière, on est allé là où ne devait pas aller, là où l'on ne sait plus où l'on est¹⁶.» C'est cette confiance en nos propres «peu à peu» – en nos déplacements de proche en proche – qui affranchit de la tutelle du soupçon idéologique. C'est lorsque sa réflexion abandonne le privilège de l'explication critique, appelée aussi «prise de conscience», que quelqu'un peut réellement commencer à penser par soi-même.

Tel Gabriel Gauny, on a toujours raison de marcher, d'aller là où nos propres pas, et non ceux des autres, nous mènent. Tel Descartes, dont la torsion corporelle consiste à substituer le tactile à la vision pour traverser à tâtons la forêt, marchant seul dans un semblant de ténèbres, allant

lentement, usant de tant de circonspection en toutes choses, avançant par lui-même quitte à avancer fort peu, on a toujours raison de penser que la raison est tout entière en un chacun.

Aller là où l'on ne sait plus, devenir un ignorant. Certes, l'ignorance est sans doute une des premières leçons de la philosophie, mais cette dernière n'a pas toujours échappé au pharisaïsme. Socrate a coutume d'en savoir un peu plus sur le non-savoir que ceux à qui il pose ses questions. Quitte à se tromper, Heidegger se trompe grandement.

Jacques Rancière est un de ces philosophes dont le parcours est particulièrement revêché à certains philosophèmes qu'on tend à ne même plus questionner, tant ils paraissent identiques à la discipline elle-même. « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre », a-t-on coutume d'entendre dire les philosophes depuis Platon. Mais où donc est cet « ici », rétorque Rancière, et est-il vraiment possible que la parole vraie fasse taire tant de monde ? Sa rencontre avec le bavard Gabriel Gauny le persuadera du contraire, ainsi que de la nécessité de chercher ces scènes composites et singulières où cet avertissement perd son autorité : les scènes où ceux qui ne sont pas destinés à peser remettent en jeu et déplacent le vieux mythe définissant qui a le droit de parler pour les autres.

À ce titre, au titre de l'égalité de n'importe qui avec tout autre, Jacques Rancière fait partie de ces philosophes qui ont toujours refusé d'être autre chose que des maîtres ignorants, trop occupés qu'ils étaient à déloger les maîtres de la circulation des discours. Pour un presbyte, le rapport de Rancière à la philosophie a une étrange ressemblance avec le rapport de Kafka à la natation : « Je sais nager comme les autres, seulement j'ai plus de mémoire qu'eux, je n'ai pu oublier l'époque où je ne savais pas nager. Comme je ne l'ai pas oubliée, il ne me sert à rien de savoir nager, et malgré cela je ne sais pas nager. »

Washington DC, mai 2004

© Antonia Birnbaum

Notes

1. Louis Althusser, *Lire le Capital*, Paris, Editions Quadrige, 1995, p. 6.
2. Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974, p. 9.
3. *Id.*, p. 238.
4. Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1976, p. 20.
5. Karl Marx, *La Sainte Famille*, cité in : Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983, p. 121.
6. Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, cité in : Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres, op. cit.*, p. 124.
7. Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres, op. cit.*, p. 167-168.
8. *Id.*, p. 169.
9. Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires*, Paris, Fayard, 1981, p. 9.
10. *Id.*, p. 32.
11. Louis Gabriel Gauny, *Le Philosophe plébéen*, textes réunis par Jacques Rancière, Paris, La Découverte/Maspéro, 1983, p. 106.
12. « Savoirs hérétiques et émancipations du pauvre » in : Jacques Rancière, *Les Scènes du peuple*, Lyon, Editions Horlieu, p. 45.
13. Charles Baudelaire, « L'Art mnémonique » in : *Œuvres complètes*, tome II, texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris, Editions Gallimard, 1976, p. 698-699.
14. Jacques Rancière, *Courts Voyages au pays du peuple*, Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 154.

15. *Id.*, p. 156.

16. *Ibid.*