

Penser politique contre science sociale : retour sur la polémique de Jacques Rancière avec Pierre Bourdieu

Geoffroy Mannet

« Il y a pensée là où l'on s'autorise à penser ce à quoi « votre » temps ne vous autorise pas »⁽¹⁾

Tout commence par la façon dont Platon pose la philosophie en posant son autre. La philosophie se définit par rapport à la non-philosophie. Rapport exclusif de la philosophie à son opposée qui définit un certain type de partage en séparant ce qu'elle est, la pensée, de ce qu'elle n'est pas, la non-pensée.

La ligne « brisée » de Platon au livre VI de *La République*⁽²⁾ qui démarque le genre doxique du genre épistémique en deux principaux segments détermine géométriquement, selon une égalité proportionnelle, le rapport de la vérité à la non-vérité, de la science des sciences, la dialectique, à l'opinion dialectale, de la philosophie à la non-philosophie. La double coupure épistémologique et ontologique de Platon dans l'analogie de la ligne opère une division axiale entre le règne philosophique ou intelligible de l'être et de l'universel et le règne non-philosophique ou visible du devenir et du particulier.

Mais le problème que pose ce *départ* platonicien, au double sens de commencement et de partition, réside dans la nature du rapport duel et définitionnel de l'être philosophique au non-être philosophique. Platon ne peut définir la philosophie sans la non-philosophie, il ne peut fonder leur opposition tranchée qu'à la condition expresse de poser un rapport qui permette de les opposer. Il peut segmenter la ligne en deux royautes opposées, il ne peut logiquement faire que celles-ci ne se partagent sans partager la *même* ligne. La ligne est commune à ses différentes parties et les différentes parties sont rendues possibles par cette communauté.

En revanche, Platon peut orienter notre regard sur la ligne coupée. Ainsi, on peut donner à voir la ligne coupée depuis la

coupure qui la segmente en parts exclusives ou bien la donner à voir depuis la ligne qui traverse et relie les parties segmentées entre elles. On peut montrer le deux de la coupure dans le un de la ligne ou le un de la ligne dans le deux de la coupure.

Il n'en résultera pas le même sens du partage. Le premier cas de figure privilégie le sens exclusif du partage en parts séparées sur le sens inclusif du partage en commun partagé, le second, à l'inverse, privilégie le sens commun du partage sur le sens non-commun de celui-ci, le sens partageable sur le sens impartageable.

Il n'en résultera pas non plus la même conséquence. Lorsqu'on met la coupure, la brisure ou le partage exclusif en position d'interprétant dernier du sens de la ligne, on travaillera à reconduire les séparations partout où se brouille et se mêle la claire division de la science et de l'opinion, de l'universel et du particulier, de la forme et de la matière, ou bien encore du supérieur et de l'inférieur hiérarchiques puisque les segments de Platon sont de proportions inégales.

A contrario, lorsqu'on met la ligne ou la partage inclusif en position d'interprétant dernier du sens de la coupure, on travaillera à étendre ou majorer la ligne à travers ses coupures et en dépit d'elles pour les ramener à leur commun dénominateur: l'égal participation de tous à la puissance commune de la pensée, au pouvoir de parler et de penser. En somme, le regard peut se porter sur la ligne égale en tout point quelque soit le partage qui la distribue et la fige en portions inégales ou bien sur les divisions inégales qui brise l'égalité à soi de la ligne en deux ou plusieurs parties irréductibles.

Il va presque sans dire que Platon dirige son regard et le nôtre vers la brisure de la ligne et ses deux principaux segments. Sa vision réduit la ligne à l'ensemble des parties qui la composent et ordonne chacune d'elles à la place qui lui convient selon son niveau de participation ou de non participation à l'être et à la vérité. Leur rapport **archique** ou de position est fondamentalement barré par la coupure de l'être et du non-être, de la vérité et de la non-vérité, du corps et de l'âme, de la vue des sens et de la vue du sens, de la connaissance et de la non-connaissance. On sait que Platon donne à ce rapport barré le nom de *mimesis*. Le royaume de l'opinion entretient et entretient seulement un rapport de *ressemblance* avec celui de la science. Il n'est pas identique à celle-ci et ne saurait y prétendre légitimement sans imposture. La notion de *mimesis* ou de ressemblance sert à traiter la continuité de la ligne qui traverse les deux royaumes sous le rapport dégradé de l'être et de son apparence. L'opinion ressemble à la connaissance, elle n'est pas la connaissance. Le miméticien ressemble au savant, il n'est pas le savant. Mais cela le miméticien ne le sait pas...

En effet, qui décidera que l'opinion est de l'opinion et la science de la science ? Qui décidera du partage entre la parole et son imitation ? L'homme de l'opinion étant par principe incapable de distinguer la connaissance de son image, la vraie parole, universelle et nécessaire, de la fausse parole, particulière et contingente, le savant seul en décidera pour lui. La signification de la *mimesis* platonicienne est de rendre certains hommes inférieurs à d'autres suivant le partage des âmes dirigeantes et des corps dirigés. Le prétendu rapport de ressemblance vise surtout à établir un rapport de dépendance et de subordination entre les êtres de matière et les êtres de pensée. Si le savant décide, alors se pose une autre question : qui est savant et qui ne l'est pas ? Qui en décide ?

Platon n'en fait pas mystère : le savant est le philosophe-roi. Le royaume de l'intellect, *noesis*, couronne le règne de l'intellectuel, *noète*. En ce cas qui est philosophe et qui ne l'est pas ? Qui en décide ? Nous savons que Platon aura notamment recours au noble mensonge du récit fondateur des trois métaux au livre III de La République⁽³⁾ pour assurer sur une croyance le partage définitif des hommes de science et des hommes d'opinion. Ce qui ne répond en rien à notre question : qui sera l'âme mêlée d'or ? Le philosophe. Pourquoi ? Parce qu'il est l'âme mêlée d'or. Juge et partie, le philosophe fonde sa royauté de droit sur son hagiographie et son hagiographie sur sa royauté de fait. La ligne du philosophe devient le cercle de son arbitraire, et la meilleure justification de la coupure, le « c'est comme ça et pas autrement » de la domination symbolique et physique⁽⁴⁾. Ce petit détour par Platon nous permet de poser le cadre théorique de la polémique entre Jacques Rancière et Pierre Bourdieu. Effectivement, la sociologie de Pierre Bourdieu représenterait l'ultime avatar de la philosophie politique dont la matrice conceptuelle remonterait à Platon et instruirait depuis lors le procès en faux et usage de faux de la démocratie et de la politique que l'oeuvre de Rancière réunit dans un même combat contre les opérations négatrices de la science royale platonicienne⁽⁵⁾ et de la science sociale bourdieusienne.

Le cadre de la polémique à une voix de Rancière contre Bourdieu n'est pas l'énième version du débat convenu entre le philosophe idéaliste et le sociologue empiriste dans lequel Bourdieu tend à enfermer et la philosophie et la sociologie. Les raisons en sont simples.

Tout d'abord, Rancière lui-même procède à la critique de la philosophie. Sa tentative de défaire l'union fatale de la philosophie et de la politique sous le nom de philosophie politique au motif que cette dernière loin de penser son objet ne penserait que sa suppression dans le

projet platonicien et fondateur de la communauté sans tort, met en évidence l'identification impossible de Rancière à la position et place du philosophe de service, bon à représenter les combats d'arrière-garde de la métaphysique contre le progrès irrésistible des sciences positives. Il y aurait, bien au contraire, un air de famille et de familiarité entre l'antique hiérarchie du philosophe qui vouait les naturels-artisans à ne faire que leur propre affaire de producteur et les modernes classifications du sociologue qui « décrivent » la nécessité dans laquelle se trouvent les descendants des dits artisans de n'avoir que leurs propre goût, opinion et culture de dominé. Ensuite, Rancière dresse une généalogie inédite de la sociologie qui naîtrait de la philosophie politique platonicienne avant de se radicaliser dans sa lointaine descendance bourdieusienne.

Dans la vision organique ou fonctionnelle de Platon, la communauté politique se réduit entièrement à l'ensemble des parties qui la composent par l'intériorisation ou l'incorporation du partage impartageable de ses membres constitutifs.

Ce projet « républicain » de Platon, Rancière le résume à la « *psychologisation et à la sociologisation intégrale du dispositif politique* »⁽⁶⁾ lequel vise à transformer la communauté humaine en corps social dont les organes incarneraient le principe vital.

La psychologie et la sociologie sont les sciences de la communauté incarnée dans les âmes et les classes, les individus et la collectivité, les caractères et les mœurs de la Cité platonicienne ; les disciplines auxiliaires de la philosophie politique qui œuvrent à la réalisation complète de l'ordre intelligible et géométrique du cosmos divin dans l'organisation sensible de la communauté humaine.

Cette plénitude sans reste du grand corps philosophique livre un modèle de communauté saturée de toute part. Chaque élément de ce système vivant y tient une place, remplit une fonction, reçoit sa

part inclusive ou exclusive de communauté. Ainsi, la sociologie rationnelle des classes de la République platonicienne assigne-t-elle aux artisans une place, une fonction et une part exclusive du commun tandis que les auxiliaires et *a fortiori* les philosophes-rois occupent une place, remplissent une fonction et reçoivent la part inclusive du commun.

Les uns n'ont en propre que du propre ou du particulier les autres ont en propre le commun ou l'universel. Les uns font partie du royaume de l'opinion et du non-être, des seules possessions matérielles ; les autres du royaume de la science et de l'être, des seules possessions intellectuelles. La communauté de Platon, c'est la ligne brisée faite chair, le *logos* géométrique incarné dans le grand corps tripartite de la Cité, et la sociologie qui s'invente dans le laboratoire du philosophe, cette esthétique nouvelle de la soumission des dominés qui ne sont que des particuliers aux dominants qui ne sont que du commun dans et par les *hexis*, les manières d'être corporelles – façons de dire, voir, faire, manger, ouïr – manifestant l'ordonnement hiérarchique de la ligne, des segments supérieurs et inférieurs à même le sensible⁷.

Nous savons cependant que la rigoureuse démonstration de la ligne doit se compléter de la narration des trois métaux pour garantir le partage inégal des participations à la puissance commune de la pensée. A défaut de convaincre, il faut persuader de croire à son mensonge.

La critique sociale de Bourdieu serait la radicalisation de cet héritage platonicien.

Sa sociologie rendrait nécessaire l'arbitraire philosophique de la fable des trois métaux. Ce que Platon présentait comme un mensonge utile, une fabulation, un conte à dormir debout, Bourdieu le représente en vérité dernière du monde social. La science sociale montre, prouve, vérifie la réalité empirique du mythe de Platon. Ce dernier avait encore la faiblesse de croire que « nous étions tous frères dans la cité

»⁽⁸⁾, Bourdieu a la force de dire que nous sommes tous dominés ou dominants dans la société. Le sociologue « constate » ce que le philosophe prescrivait.

S'il énonce ce qui est, la vérité de l'inégalité, il dénonce ce qui n'est pas, la

fausseté de l'égalité. Le vrai mensonge n'est plus l'inégalité, le vrai mensonge est l'égalité. Rancière nomme *métapolitique*, le discours démystificateur du vrai de l'égalité comme manifestation de sa fausseté⁽⁹⁾. La vérité de l'inégalité sociale servirait de pierre de touche à la dénonciation constante de la fausse monnaie des énoncés égalitaires de la démocratie. Le mensonge de l'égalité scolaire, par exemple, est de faire croire aux dominés que l'or de la culture scolaire est aussi pour eux. Sa fonction est de leur cacher la vérité : l'or du langage savant est destiné aux âmes mêlées d'or, les fils de la bourgeoisie économique et culturelle, le fer et l'airain aux âmes mêlées de fer et d'airain, les fils de paysans, d'ouvriers et d'employés. L'égalité affichée des institutions démocratiques, à commencer par l'École, fait passer des vessies pour des lanternes, la richesse symbolique de quelques uns pour la richesse de tous. Elle entretient les agents sociaux, et tout particulièrement les dominés, dans la méconnaissance des rapports réels de domination. Par méconnaissance, on entendra une imitation, un semblant, une apparence de connaissance, par exemple la doxa démocratique de l'égalité du peuple dont la *pistis*, la « foi en l'école égalitaire et libératrice »¹⁰ est l'un des genres, qui fait obstacle à la vraie connaissance, celle de la réalité sociale des inégalités économiques, culturelles et scolaires.

La méconnaissance n'est pas une simple ignorance, « je ne sais pas », elle est une ignorance au carré, « je ne sais pas que je ne sais pas », elle n'est pas non plus une simple connaissance, « je sais que les fils d'ouvriers constituent seulement 6 % des étudiants », elle est une auto-mystification, « je sais que les inégalités

devant l'enseignement existent mais je ne sais pas qu'elles existent à cause de cet enseignement et de l'École formellement égalitaire auxquels je crois ». C'est la représentation mystifiée du système scolaire et de sa fonction qui contribue à ce que l'École remplisse sa fonction conservatrice et réellement inégalitaire. La méconnaissance est donc cette complicité qui s'ignore et se dissimule à elle-même sous les professions de foi généreuses la part qu'elle prend de cette manière à la reproduction des dominations sociales.

En somme, la méconnaissance est au savoir social du sociologue ce que l'opinion était à la science du philosophe dans la ligne de Platon : un rapport de ressemblance entre une connaissance et une non-connaissance qui assure au savant, le savoir de l'ignorance du non-savant dans la mesure où ce dernier est par principe incapable de savoir lui-même qu'il ne sait pas. Mais le sociologue détrône le philosophe-roi parce qu'il en radicalise la position de maîtrise, disions-nous.

Au moins, la franchise de Platon et sa haine de la démocratie lui auront-elles permis de rédiger *La République*. Sa philosophie politique révoquait aussi la fausseté politique des démocrates au nom de la vraie politique des philosophes, en même temps, cette vérité du politique instituait sur l'idée du bien, de justice géométrique, du cosmos divin, une vraie communauté à la place du mensonge démocratique. Avec Bourdieu ne subsiste du projet de Constitution platonicien que la geste critique de la dénonciation permanente du dèmos égalitaire et de sa fausseté politique.

La méta-politique est une version du platonisme qui ne légitime pas directement l'inégalité sociale mais délégitime systématiquement l'égalité politique. Cette dernière est toujours fautive eu égard à la réalité sociale de l'inégalité. Le résultat final est de remplacer la communauté du philosophe par la non-communauté du sociologue. Dès lors que le mythe

mensonger de l'inégalité devient, selon les propres termes de Bourdieu, le « *mythe égalitaire* »⁽¹¹⁾ mensonger, ne demeure que l'alternative entre le rien de la communauté des égaux et le tout de la société des inégaux. Le problème étant que Bourdieu dénonce l'une pour déplorer l'autre. L'absence de démocratie et la mélancolie de son absence forment *in fine* les seuls horizons du sociologue là où le philosophe se proposait encore de réaliser un « idéal » communautaire.

Tel serait le néoplatonisme de Bourdieu : la caverne moins l'ascension vers le soleil, au sens où le mythe sociologique ne révélerait plus que l'éternité de la servitude.

Enfin, Rancière ne peut se laisser enfermer dans le débat réglé d'avance du philosophe universaliste, souverain, aristocratique et du sociologue plébéien, factuel, socialement situé et conscient de l'être pour la raison que sa polémique porte sur les conditions qui rendent possible ce type de débat. Si nous disions que la philosophie de Platon posait le cadre théorique de notre polémique, nous ne voulions pas suggérer que Rancière s'y inscrivait. Le cadre en question n'est pas son cadre, il est l'objet de sa polémique contre la science sociale de Bourdieu et la science royale de Platon.

La philosophie politique et la sociologie critique réduisent la politique à l'un ou l'autre de ses bords. Ces derniers nous sont connus, il s'agit de la coupure épistémologique et ontologique qui segmentait la ligne de Platon en deux parties exclusives : la science et l'universel d'un côté, l'opinion et le particulier de l'autre. Entre ses deux bords, Platon ouvrait l'espace et le temps de l'incommunicable communicabilité de la mimesis, du rapport de ressemblance qui ne représentera jamais que la façon dont Platon met à distance la connaissance du philosophe de la non-connaissance de l'artisan.

Par mimesis, il faut comprendre deux choses : aliénation et identification. Si la

mimesis ne désigne qu'un rapport de ressemblance à l'autre de la science objective, c'est que celle-ci lui restera toujours extérieure. La ressemblance marque la dépossession de l'opinion subjective, son manque épistémique et ontique. Si l'opinion et son sujet ne peuvent que singer la science et le savant, la raison en est que leurs incapacités naturelles ou sociales les empêchent de faire autrement. Le fer et l'airain de leur nature les identifient à leur « être » exact, la particularité et la contingence, et seulement à celui-ci. L'artisan est ce qu'il est, ici est son identité, et ne peut *ressembler* qu'à autre chose, là est son aliénation. Aussi vaut-il mieux clarifier les choses, lever toutes les équivoques : la meilleure imitation du cordonnier est encore l'imitation de la nature qu'il n'a quasiment pas besoin d'imiter : la sienne propre. Il suffit qu'il soit là où il est. Il n'est pas nécessaire de ressembler à ce que l'on est déjà. Là au moins, il n'y a aucun risque de méprise, aucun danger de se tromper et d'en souffrir inutilement.

De même, la sociologie bourdieusienne coupe l'humanité en deux parts inégales : il y aurait le bord de l'esthétique pure, de la culture scolaire et de la raison politique monopolisée par les dominants et celui de l'« esthétique » populaire, du goût barbare et vulgaire, de la culture parlée, folklorique, et du taux de non-réponse des dominés aux enquêtes d'opinions publiques. Entre l'universalité réservée des premiers et le particularisme inhérent aux seconds, il y a l'ombre de la méconnaissance, l'erreur d'identification, la fausse reconnaissance qui fait prendre une chose pour une autre, le skaï pour du cuir, les valse de Strauss pour de la grande musique classique, la vulgarisation de la science pour la science, l'égalité scolaire pour l'égalité réelle, la copie pour l'original, l'imitation de l'être pour l'être. Bref, toutes ces petites transgressions à l'ordre établi dont Bourdieu fait le comble de l'aliénation petite-bourgeoise dans plusieurs passages d'anthologie : « *Rien de moins*

subversif, écrit-il, *que ces transgressions vaincues qui s'inspirent d'un souci de réhabilitation et d'ennoblissement lorsqu'elles ne sont pas simplement l'expression d'une reconnaissance mal placée, aussi anarchique qu'acharnée, des hiérarchies* »⁽¹²⁾. Nous ne savons pas si la « bonne volonté petite-bourgeoise » de quitter le rang est de l'acharnement, en revanche, nous entendons très bien l'acharnement et la hargne que déploie Bourdieu pour que le petit-bourgeois égaré le regagne : « la culture de l'autre ne sera jamais la tienne, tu perds ton identité à tenter de te la réapproprier et si malgré tout tu persistes dans ton erreur, rien de moins subversif et transgressif car tu ne fais que trahir ce que tu es pour épouser ce que tu ne sera jamais ».

Nous aurions par conséquent deux bords, universalité et particularité, science et opinion, dont l'écart est absolutisé par la mimesis platonicienne et la méconnaissance bourdieusienne. Leur rapport est un non-rapport, une extériorité radicale des artisans aux philosophes, des dominés aux dominants qui ne laisse entre eux qu'un intervalle désert ou désertifié par les opérations philosophiques et sociologiques de dissipation des illusions mimétiques et de dispersion des rassemblements intermédiaires. Il n'existe pas de moyen-terme entre la plénitude du genre universel et le manque du sous-genre particulier. Il y a une esthétique populaire et une esthétique pure dont le rapport est strictement négatif.

Dans *la distinction*, la sociologie de Bourdieu définit l'esthétique populaire en fonction de son rejet de l'esthétique pure, c'est-à-dire de l'esthétique tout court. Le bon goût esthétique n'est que le dégoût du peuple et le goût du peuple le dégoût esthétique de celui-ci. C'est pourquoi Bourdieu fait de l'esthétique la dénégation bourgeoise du social et du social l'identité du peuple à la privation et au manque d'esthétique. Il reste à celui-ci une alternative bien simple : coller et recoller à son goût vulgaire,

c'est-à-dire à l'absence de goût, ou se briser sur l'écueil de la réappropriation du goût esthétique des bourgeois ; conformer son être à l'ensemble des manières qui lui sont imposées par le dégoût bourgeois ou vivre la contradiction malheureuse du dépossédé de bonne volonté qui ne pourra jamais prendre part au monde du bon goût bourgeois.

Rancière appelle *police* ce cadre dans lequel les êtres apparaissent selon l'évidence de ce qu'ils sont et *partage du sensible* policier, la partition qui donne à voir, entendre, sentir, la part qui revient à chaque être selon cette évidence. Ainsi, la philosophie politique de Platon ne donne à voir des artisans que leur participation, leur avoir-part à l'opinion et au particulier dans ses descriptions à charge du peuple, le dèmos, ses démonstrations géométriques et ses narrations inégalitaires. La sociologie de Bourdieu, à son tour, ne fait voir des dominés que des dominés qui n'ont part qu'au goût non-goût de l'indistinction, à la culture non-culture orale et aux opinions privées de dimension politique dans ses études quantitatives et ses enquêtes qualitatives.

La police tient plus précisément en deux formules : « il n'y a que la part de ceux qui ont part » et « Circulez ! Il n'y a rien à voir ». Il n'y a pas de part des sans-part signifie par exemple que les artisans n'ont en propre que le propre, les philosophes n'ont en propre que le commun, les dominés n'ont part qu'aux nourritures substantielles, les dominants qu'aux nourritures spirituelles. « Circulez ! il n'y a rien à voir » peut s'analyser comme suit : « faire circulez » cela veut dire dissiper les illusions de réappropriation des parts qui ne sont pas les siennes et disperser les rassemblements intermédiaires, amphibiques, métissés des transgresseurs de bonne volonté. « Il n'y a rien à voir » signifie que vous n'avez pas à voir ce dont votre être vous sépare, l'universel et la connaissance. Le menuisier Gabriel Gauny⁽¹³⁾, clame le discours policier, n'a pas à regarder par la

fenêtre le domaine du propriétaire, il ne doit et ne peut regarder que le parquet à poser pour le maître (note) ; les artisans n'ont pas à regarder le soleil, ils n'ont à regarder que la paroi de la caverne et son jeu d'ombres.

A ce partage exclusif de la police, Rancière oppose le partage inclusif de la politique, la ligne continue à la ligne discontinue et segmentée, le « nous sommes tous frères dans la cité », aux âmes mêlées d'or, d'argent et de fer, le commun à tous au commun de quelques uns, l'univers au di-vers.

Seulement, la politique est toujours nouée à la police. Dans ce nouage, on peut partir du partage policier ou partir du partage politique. On peut partir de ce qui nous sépare pour contredire ce qui nous est commun ou partir de ce qui nous est commun pour contredire ce qui nous sépare. Le premier point de départ est inégalitaire, c'est celui de Platon et de Bourdieu ; le second point de départ est égalitaire, c'est celui de Rancière. La contradiction policière dénie l'égalité, les artisans ont des natures d'artisan, les philosophes de philosophe, les ouvriers ont des goût d'ouvriers, les bourgeois de bourgeois ; la contradiction politique transforme le déni en tort fait à l'égalité : les artisans parlent et pensent comme *tout* autre, les ouvriers comme *n'importe qui*, la philosophie politique et la sociologie mentent lorsque elles contredisent notre égalité.

La logique politique part donc de l'égalité pour contredire l'inégalité du partage policier sous la forme du tort. Celle de la police part de l'inégalité pour contredire l'égalité du partage politique sous la forme du déni. Les armes de la contradiction policière sont la mimesis platonicienne et la méconnaissance bourdieusienne, le « il y a de l'inégalité » ou le « il n'y a pas d'égalité ». L'arme de la contradiction politique, quant à elle, est aussi la mimesis, mais la mimesis au sens de transgression et de réappropriation. On peut voir l'imitation comme une intolérable usurpation « vous vous

prenez pour ce que vous n'êtes pas vraiment » ou une pathétique auto-mystification, « vous prenez naïvement les goûts, les opinions, la culture des autres pour les vôtres ».

On peut la voir, au contraire, comme la manière dont les supposés âmes de fer et les ouvriers petits-bourgeois transgressent la séparation des identités, la frontière des âmes et des classes, montrent et se montrent *entre* un bord et un autre, dans la zone grise et les transitions qui produisent les bougés, les déplacements, les écarts à soi par la réappropriation des goûts, des opinions, de la culture du grand autre.

Question de regard, là encore, de partage du sensible et de configuration esthétique. La mimesis peut armer la police et désarmer la politique ou armer celle-ci et désarmer celle-là. Elle peut conforter l'expérience de la domination ou l'expérience de l'émancipation, confirmer l'organisation sensible des natures et des goûts imposées ou valoriser les ruptures d'avec celle-ci, les manières qui nous sont faites d'en haut ou les manières que l'on se fait contre les verticalités du haut et du bas.

A l'encontre des identifications naturelles et sociale de la police – artisan, ouvrier, philosophe, sociologue, gouvernant, gouverné, etc. – la politique oppose l'identification impossible des noms politiques. *Dèmos* est l'un de ces noms inexacts qui résulte du rapport non-rapport du peuple comme tout juridico-politique : le peuple des Constitutions, des Déclarations ou des Chartes, le Citoyen, l'Homme, l'Égal, etc ; et du peuple comme partie ou classe de la société : les pauvres socio-économiques, les gens de rien, le peuple des faubourgs, le bas-peuple, etc. Le *dèmos* se présenterait donc sous deux jours à première vue irréductibles : soit l'omnipotence du peuple souverain et glorieux soit l'impotence du peuple dominé, exploité, martyrisé, dépossédé. Traiter du *dèmos* revient toujours à s'interroger sur le

rapport et le non-rapport entre ses deux sens contradictoires.

La polarité du peuple est l'enjeu principal du dèmos et de la démo-cratie. On peut partir du dèmos au premier sens, la citoyenneté de tous, pour contredire la domination du dèmos au second sens ou partir du dèmos dominé, la citoyenneté de quelques uns, pour contredire l'irréalité ou le formalisme du dèmos universel.

Le « *sylogisme de l'émancipation* »⁽¹⁴⁾ des ouvriers-tailleurs de 1833 donne un exemple paradigmatique de dèmos qui part de la majeure « tous les français sont égaux devant la loi » pour contredire la mineure « nous sommes traités comme des inégaux par les maîtres-tailleurs ». Le « *sylogisme du soupçon* »⁽¹⁵⁾, en revanche, partira de la prémisse « les ouvriers-tailleurs sont inégaux » pour contredire l'énoncé d'égalité des ouvriers et le formalisme de la Charte LouisPhillipienne qui inscrivait dans son préambule que tous les français sont égaux devant la loi.

Le rapport non-rapport du droit au fait, de l'égalité juridico-politique à l'inégalité sociale, économique, culturelle peut donc recevoir deux traitements : soit je vois le rapport dans le non-rapport, le partage politique dans le partage policier, et je tente de construire un rapport visible et audible entre le droit et le fait qui donnent à voir et à entendre la communauté des égaux soit je vois le non-rapport dans le rapport, le partage policier dans le politique, et je détruis toute tentative de mise en rapport entre le droit et le fait qui contredirait la communauté des inégaux. Dans le premier cas, le dèmos est un tiers peuple qui ne s'identifie ni à l'une ni à l'autre de ses acceptions.

Le dèmos invente une figure intermédiaire, métissée et mimétique du peuple qui fait violence au partage policier des fonctions et des places clairement distinguées.

Dans le second, le dèmos est l'identification du peuple à l'un ou l'autre

de ses bords: Le bas-peuple ouvrier particulier et dépossédé ou le haut-peuple des privilèges et des monopoles culturelles, politiques, esthétiques de la bourgeoisie; la particularité subie ou l'universalité imposée.

Rancière appelle *mésentente* cette logique propre de la politique qui consiste à montrer et démontrer, faire voir et faire entendre à son interlocuteur qu'il y a un rapport dans le non-rapport, un rapport dans le rapport que dénie son interlocuteur, un rapport communicable dans le non-rapport de communication entre soi et son autre, une entente de droit dans la non-entente de fait.

La mésentente désigne l'interlocution proprement politique par laquelle le segment inférieur de notre fameuse ligne fait valoir la communauté de la ligne entre lui et le segment supérieur, son interlocuteur, qui la lui dénie. La mésentente ne peut donc avoir lieu sans contredire le partage policier qui ne fait voir et ne fait entendre que la brisure de la ligne, le non-rapport dans le rapport. Car l'interlocuteur adverse de l'individu ou du groupe de victimes qui construit un cas de mésentente, entend (rapport) et n'entend pas (non-rapport) ces derniers. Il entend physiquement des paroles mais ne les entend pas symboliquement comme des paroles, des raisons, du *logos*. Il n'entend que des sons fugitifs, des apparences de parole, des simulacres de raison, une imitation de logos. La politique agit sur ce décalage interne à la parole qui divise la capacité naturelle et universelle de parler propre à tout homme de la manière symboliquement conditionnée de réaliser cette capacité logique. Elle s'exerce sur la segmentation de la capacité parlante commune à tous en comptes hiérarchiquement différenciés. Ainsi, la ligne « brisée » ne comptera pour rien la parole affligée du signe de la doxa et pour tout la parole marquée du sceau de la noèse. Elle ne comptera pour rien la parole ouvrière et pour tout la parole du propriétaire, etc.⁽¹⁶⁾

La politique brise la chaîne des rapports de domination économiques, sexuels, raciaux et culturels qui séparent l'égalité de capacité de n'importe qui à parler et penser n'importe quoi, du compte qui en est fait par le partage policier inégalitaire.

Là où politiquement la parole de n'importe quel homme devrait valoir celle de n'importe quel autre indépendamment de sa richesse, de son sexe, de sa peau et de son savoir, là où la parole de cette femme devrait compter *comme* la parole de cet homme abstraction faite des dominations de genres ; la police fonde sur les dominations de nature, de naissance et de propriété la capacité inégale des êtres humains à parler vraiment indépendamment de leur égale capacité à parler réellement. *Dèmos* est le nom politique du peuple égalitaire qui rompt les chaînes de la domination policière ; *ethnos*, le nom policier du peuple inégalitaire qui résulte des rapports de domination. La démo-cratie désignera par conséquent le pouvoir du peuple égalitaire qui opère la division de la communauté des égaux d'avec la communauté des inégaux, du commun partagé d'avec son partage exclusif, et l'ethno-cratie, le pouvoir du peuple inégalitaire qui en produit et reproduit la suture, l'identification ou la naturalisation.

Si l'origine du pouvoir symbolique ethnique dérive clairement des titres traditionnels d'autorité que représentent la propriété, la naissance et la nature, il n'en va pas de même du pouvoir symbolique démocratique.

Autant la parole policière du supérieur se réduit à l'expression de son compte en banque, de son phallus ou de son titre scolaire ; autant la parole politique égalitaire naît justement de la dés-identification des lieux d'identité et d'expressivité du pouvoir qui ne garantissent que la perpétuation des rapports de domination. D'où la question cruciale et le défi à relever pour n'importe quel sujet politique dont le pouvoir ne peut assurer son effet symbolique sur aucun titre

ou principe, aucune arkhè pré-constituée et pré-existante.

Autrement dit, d'où viendra le pouvoir symbolique de la parole susceptible de briser et de rompre en effet les chaînes ethniques de types oligarchique, sexiste, racialisé, scientiste s'il est entendu que le poids de la parole politique ne peut tenir à l'unité de mesure ou de compte établie par ces dominations et leur partage inégalitaire de la puissance ?

La réponse de Rancière à ce problème est simple : pour que l'entente du langage soit effectivement entendue comme du langage, pour que la mésentente manifeste sous la forme inévitable du conflit l'égalité de parole entre des interlocuteurs que tout ou presque semble opposer, il faut construire une « *scène de parole spécifique* », une « *scène commune* », une « *scène politique* »⁽¹⁷⁾ qui organise la rencontre litigieuse, dissensuelle des deux manières de partager le sensible, le visible et l'audible selon sa participation ou sa non-participation à la parole commune.

Le mot qui nous importe ici est celui de « scène ». Il n'y a pas de puissance inhérente aux énoncés d'égalité, à l'affirmation langagière de son égalité sans la mise en scène qui la montrera et la démontrera à son interlocuteur et à soi-même. Il n'y a pas de puissance égalitaire, d'effets émancipateurs produit sur soi et l'autre sans la performance, au sens anglais du terme – *to perform*, « mettre en œuvre », « mettre en scène », « accomplir » – qui donne à voir et à entendre le conflit en acte de la communauté des égaux contre la communauté des inégaux. Il ne s'agit donc plus de montrer, démontrer, vérifier, prouver la réalité empirique du mythe platonicien de l'inégalité contre le mensonge du mythe égalitaire à l'instar de Pierre Bourdieu, mais de vérifier et prouver le mythe de l'égalité virtuelle contre le mensonge du mythe inégalitaire. Les scènes politiques confèrent aux énoncés d'égalité le pouvoir performatif à même de leur donner réalité contre celles de

l'inégalité tandis que la scène sociale ou sociologique confère aux énoncés d'inégalité le pouvoir performatif en mesure de les réaliser ou de les renforcer contre l'égalité.

Non seulement, la sociologie démystificatrice de Bourdieu ressortit à la logique du soupçon qui annule les redécoupages politiques du demos dans les découpages identitaires et policiers de ses bords, mais en plus la scène du sociologue est toujours la dernière instance du politique qui en révèle et la vérité cachée, les seuls rapports de domination, et sa fausseté, le mensonge des énoncés démocratiques masquant la scène archaïque des inégalités sociales. C'est pourquoi, la sociologie bourdieusienne est une *méta*-politique dont le préfixe grec « meta », souligne Rancière, indique à la fois l'*au-delà* de la politique, la scène sociale des rapports et des luttes de champs entre dominants et dominés, et l'*accompagnement* scientifique de la politique, la nécessité de recourir à la médiation de la critique sociale pour déchirer les voiles du mensonge politique que les agents sociaux immergés dans la méconnaissance sont évidemment incapables de découvrir par eux-mêmes.

En définitive, la science sociale de Bourdieu ne peut rendre compte de la domination qu'au prix de rendre impensables et scandaleuses les possibilités de l'émancipation. Il n'en fallait pas davantage pour que le sociologue bourdieusien Philippe Corcuff soutienne, en retour, que la philosophie de Jacques Rancière ne peut rendre compte de l'émancipation qu'au prix de rendre impensables et inexistantes les dominations⁽¹⁸⁾.

Le problème que soulève Philippe Corcuff est le suivant : comment parler d'émancipation si ce n'est pas émancipation par rapport à la domination ? Si on s'émancipe c'est bien de quelque chose, en l'occurrence des tutelles et des contraintes de la domination. La domination est donc bien présupposée par

le geste de l'émancipation. Or, Rancière ignore délibérément la position première de la domination au nom même de l'émancipation. Cette impasse logique le conduirait à se priver de la critique des dominations dont la connaissance serait pourtant nécessaire à l'émancipation. Si l'on ne sait pas de quoi on doit s'émanciper, on le fait mal ou on ne le fait pas.

Dans cette perspective, Corcuff ira jusqu'à soutenir que Rancière ne nie pas simplement la domination, mais son existence même. A moins de rester dans l'incantation, il ne suffit pas de décider que la domination ne compte pas pour qu'elle ne compte plus. Il en conclura logiquement que le problème principal de la philosophie ranciérienne est de « *purifier l'émancipation de l'ombre portée de la domination* ». Pureté qui présenterait l'inconvénient majeur de supprimer magiquement la difficulté pour « résoudre » le problème.

Il suit un clair partage entre la philosophie de Rancière et la sociologie de Bourdieu. Le premier serait le philosophe des capacités, donc de l'émancipation alors que le second serait le sociologue des incapacités, donc de la domination. L'un partirait des capacités de tout un chacun sans prendre en compte les incapacités liées aux inégalités ; l'autre, à l'inverse, partirait des incapacités sans rendre compte des capacités liées à l'émancipation.

Des « *antinomies* » de Philippe Corcuff découlent sa problématique générale : peut-on tenir compte des critiques de Jacques Rancière adressées à la sociologie de Pierre Bourdieu sans être obligé de choisir entre la théorie de l'émancipation et la théorie critique de la domination?

A notre sens, le principal défaut de son argumentaire est de n'avoir pas vu que Rancière critiquait moins l'inégalité constatée par la sociologie de Bourdieu que l'égalité dénoncée par elle. Dans *les*

héritiers, Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron ne se contentent pas de pointer la contradiction entre les déclarations de principe du système scolaire et l'exclusion objective des enfants socialement désavantagés, ils soutiennent que ses énoncés d'égalité contredits par les faits servent à masquer l'inégalité sociale. La dimension critique de leur approche opère à ce niveau de glissement entre l'inégalité constatée et l'égalité dénoncée. Chez Bourdieu, l'échec scolaire d'une grande majorité de fils et de filles d'ouvriers, d'employés et de paysans ne prouvent pas simplement l'incapacité de l'École à réaliser en l'état actuel des choses l'égalité démocratique. Elle prouve surtout que l'École est à la fois démocratique. Elle prouve surtout que l'École est à la fois parfaitement adaptée à l'inégalité dans la mesure où sa réalité est d'essence aristocratique⁽¹⁹⁾ et parfaitement dissimulée par ses déclarations d'égalité et sa forme démocratique.

En somme, la sociologie critique de Bourdieu coupe le nerf entre les inégalités sociales et les inscriptions d'égalité susceptibles de les contredire en considérant ces dernières comme des illusions au service de la dénégation du social. Il ne resterait plus que la réalité des rapports de domination, ici l'École aristocratique, et le mensonge des énoncés d'égalité, ici l'École démocratique. Davantage, il ne resterait plus que la réalité des inégalités sociales à cause des apparences de l'égalité scolaire.

Pour Rancière, ce traitement de l'égalité comme mystification ne produit que l'effet de désarmer les luttes émancipatrices. Il n'y aurait plus d'autre alternative à l'empire de la domination que l'empire du sociologue et du savoir social des raisons de sa domination : le savoir du non-savoir de sa domination.

D'où la question de Rancière dans *Le philosophe et ses pauvres* : « que signifie au juste s'approprier la science de sa dépossession ? »⁽²⁰⁾. Autrement dit, que

signifie s'approprier la science de sa désappropriation ? Quelle est la signification d'une science émancipatrice qui ne montre que la domination et la mystification de la non-domination ? Quel apport si décisif, quel ajout si crucial justifie sa prétention de savoir libérateur et de théorie émancipatrice ?

L'objection que formule Rancière à l'endroit de la sociologie bourdieusienne est donc claire : l'appropriation de la science de sa désappropriation ne peut entraîner que la reproduction de sa désappropriation. Partie de celle-ci, elle y reconduit dans ses conséquences.

Fort de cette mise au point nous pouvons réfuter chaque argument de Corcuff. Arrêtons-nous seulement sur le prétendu rejet par Rancière de la critique des dominations voire de leur existence au nom de l'émancipation.

Rancière ne nie pas l'existence des dominations car son problème ne porte pas sur le constat des inégalités existantes il porte sur les deux manières possibles de traiter l'égalité comme une illusion à dissiper ou une virtualité à étendre et majorer. Ce que Rancière révoque en doute n'est pas le pouvoir de contrainte des rapports de domination ni leurs effets objectifs et subjectifs bien réels, ce qui le rend sceptique est le pouvoir libérateur de la sociologie bourdieusienne, son efficacité dans les luttes émancipatrices.

Dénoncer systématiquement l'égalité pour constater encore et toujours l'emprise des dominations désarme en pratique les velléités de libération et rend impuissant ceux qui tentent de changer quelque chose à leur destin.

Constater les inégalité est une chose, les redoubler dans un savoir désenchanté de l'égalité, en est une autre qui risque bien de consacrer le triomphe de ce que l'on prétend combattre.

Si Rancière ne nie pas l'existence des dominations, n'empêche-t-il pas de les critiquer au nom de l'émancipation ?

Là de même, on peut se demander si le savoir critique de l'égalité, c'est-à-dire le

savoir des raisons de sa domination, constitue la meilleure façon de combattre les inégalités. A cet égard, la sociologie de Bourdieu ne contribue pas à réaliser le but qu'elle se fixe.

Pour Rancière l'enjeu n'est pas de posséder le savoir de son exploitation, l'enjeu est quasiment de l'ignorer⁽²¹⁾.

La raison de son parti pris est double : d'une part chacun sait déjà par expérience ou par ouïe-dire qu'il y a des dominations. Les enquêtes d'opinions, les statistiques peuvent toujours donner des chiffres plus précis que nos propres conjectures, elles n'en modifient ni la logique ni la nature. Quelle différence entre l'opinion commune qui énonce que les fils de professeur ont plus de chances de réussir à l'école que les fils d'ouvrier, et la loi scientifique qui formule la « *corrélation entre la réussite scolaire, que l'on identifie à l' « intelligence » et l'origine sociale, ou mieux le capital culturel hérité de la famille* » ?⁽²²⁾.

D'autre part, la connaissance directe de sa domination est sans vertu émancipatrice pour les dominés. Non seulement, elle ne leur apprend rien qu'ils ne sachent déjà sur leur condition d'existence, mais en plus une théorie systématique de son « vécu » ne ferait qu'en redoubler l'effet démobilisateur. Elle laisserait entendre que les dominés en ont besoin puisqu'il faudrait une théorie, ce qui supposerait en plus leur domination, leur non-savoir de celle-ci. Inévitablement, nous retomberions dans le cercle de l'émancipateur qui ne libère qu'à la condition de rendre impuissant, en l'occurrence ignorant de son ignorance.

Il faut donc ignorer délibérément le savoir extérieur et théorique de son exploitation pour s'émanciper. Mais ignorer ce savoir, ce n'est pas nier l'existence de son exploitation, celle-ci les exploite tous les jours, c'est rendre possible un regard autre sur soi et le monde.

L'ignorance préconisée par Rancière recoupe la question des points de vue

possibles sur notre ligne. On peut ignorer les segments pour regarder la ligne ou regarder les segments pour ignorer la ligne. Ce n'est pas de la candeur ou de l'aveuglement, c'est une attention aux faits et gestes transgresseurs de ceux et de celles qui se font des manières d'être en rupture avec celles qui leur sont imposées par l'organisation sensible dominante.

Le cas de Gabriel Gauny est ici paradigmatique. Lorsque le menuisier Gauny regarde par la fenêtre du propriétaire la beauté de son domaine réservé, il ignore superbement les contraintes du travail auxquelles le vouent ce propriétaire et son employeur de maître.

Par son acte de contemplation, il opère une première critique, une première rupture qui ne suppose aucun savoir préalable de sa domination, mais un refus de se rappeler soi-même à l'ordre, de prendre conscience de soi-même. Il dissocie ses mains de son regard, lève la tête du sol et se dresse vers le paysage interdit du possédant. Il exerce une faculté de juger, pose un regard esthétique qui sépare sa personne de son être laborieux, son existence du compte qui en est fait par le partage du sensible policier lequel partage identifie tout ouvrier au seul métier manuel à l'exclusion du loisir esthète de la contemplation libre et désintéressée.

Cette pause, cette suspension du cours ordinaire de la domination qui font passer du travail au jugement de goût, du monde de la production à celui de l'esthétique manifestent subitement la communauté de goût entre deux classes, la réceptivité qui unit les hommes indépendamment de leurs fonctions et de leurs places dans l'ordre social.

La critique de la domination commence par ce pas *en plus*, en trop diraient certains, qui amène à franchir la frontière des classes, du dedans et du dehors, du domestique et du public que la fenêtre de Gauny vient matérialiser. Cette

transgression empêchée et prohibée par les discours policiers de la philosophie politique et de la sociologie déconfigure déjà le partage sensible de la société bourgeoise du simple fait de traverser ses limitations et de désobéir à son ordre. Sa valeur critique qui n'implique ni conscience éclairée ni savoir éclairant, mais le déplacement d'un corps et d'un regard vers la source de lumière du plaisir esthétique, ce pas en avant, est en même temps un pas de retrait, un geste de distance entre soi et sa dépossession.

De la dés-identification effectuée par le premier pas émancipateur et critique du « philosophe plébéien » Gabriel Gauny, de son émancipation critique, émerge un savoir critique de son émancipation sous le nom d' « économie cénobitique ». « *Les archives du menuisier Gauny, écrit Rancière, nous montrent la manière dont il avait élaboré pour lui-même toute une éthique et même une économie de l'émancipation, tout un système de calcul de la liberté, comme une contre-économie politique où il s'agissait, dans chaque acte de la vie quotidienne de calculer l'acquisition, non plus du maximum de biens, mais du maximum de liberté* »⁽²³⁾.

Loin de rejeter toute science, la critique rancérienne du scientisme remet la science dans l'axe de la liberté, là où la science sociale l'établissait dans celui de la domination et de ses raisons suffisantes. Un savoir critique des dominations est possible aux conditions de l'émancipation et de l'émancipé. Pour cela, il faut partir de l'égalité, de l'égalité des capacités intellectuelles qui n'exclut ni l'existence ni la critique des dominations et des incapacités mais la rend possible, la rend critiquable.

La dimension critique des dominations n'est donc absolument pas absente de la philosophie de l'émancipation puisque celle-ci en est la condition de possibilité. Mais on peut le reconnaître si et seulement si on se départit de l'idée scientifique que le privilège de la critique

réflexive n'appartient qu'au sociologue ou au philosophe.

Le problème initial de Corcuff s'en trouve inversé : il est moins de se demander comment parler d'émancipation si ce n'est pas émancipation par rapport à la domination, il est de savoir comment parler de domination si ce n'est pas domination par rapport à l'émancipation.

Il n'y aurait aucun sens à parler de la critique des contraintes de la domination si celles-ci n'étaient déjà vues et combattues comme telles. Or, le savoir social creuse un gouffre radical entre les dominés et leurs possibilités de réappropriation en les traitant comme des dépossédés absolus. Le comble de la domination est de ne jamais apparaître comme tel. La domination agit d'autant mieux qu'elle ne semble pas s'exercer, ce qui caractérise l'effet de dissimulation propre à la méconnaissance.

Partant, la sociologie critique et par voie de conséquence le sociologue s'érigeront en médiations incontournables entre la méconnaissance des agents sociaux qui ne voient pas qu'ils ne voient pas leur état de misère et la science révélatrice du caché de leur domination. Malheureusement, le savoir en question est pris dans le cercle et le piège de son propre dispositif théorique. Les dominés, en particulier, sont finalement incapables de se servir des armes de la science sociale libératrice du fait de leur dépossession. Ils sont impuissants à se réapproprier un savoir critique qui supposerait la possession des capacités qu'ils n'ont pas en tant que dominés. Il est aussi difficile pour eux de se réapproprier le regard esthétique du dominant que le regard scientifique du savant.

Au final, la sociologie de Bourdieu concernera avant tout l'homme de science qui en détient la compréhension, non les dominés qui ne peuvent théoriquement se la réapproprier. Le soi-disant savoir critique des dominations s'avère en définitive un

savoir critique des dominés eux-mêmes, leur confisquant et le savoir et l'accès à celui-ci au lieu de rendre pensable leur émancipation.

Sous la plume de Rancière, la pâle mimesis bourdieusienne devient la reprise, le détournement, la torsion des pratiques, des mots, des institutions de l'autre qui en reconfigure le sens dominateur sous les auspices de la présomption de liberté. Rancière ne cherche pas à fonder la liberté humaine sur une nature ou un dieu créateur, il la présume simplement dans une pragmatique du langage. Il ne s'agit pas de prouver la liberté comme on le ferait de l'existence divine, il s'agit de voir les effets que sa présomption énoncée produit. A ce titre, présumer la liberté ne suffit pas, il faut faire *comme si* nous l'étions, il faut la vérifier en pratique, lui donner la réalité qu'elle a et n'a pas tant qu'on ne lui a pas donné réalité.

Au cercle de l'aliénation sociologique, Rancière substitue celui de l'inaliénabilité politique.

On ne peut parler et critiquer la domination qu'à la condition de sentir son entrave et l'on ne peut la sentir qu'à celle de présumer qu'on peut la sentir dans la perception, *aisthesis*, de sa vie et le traitement esthétique des vies singulières, d'une part, et de vérifier le pouvoir qui la déborde et l'excède, la contredit, d'autre part.

Il faut partir de l'égalité pour critiquer l'inégalité non de l'inégalité pour « critiquer » l'inégalité.

La séparation bien tranchée de Philippe Corcuff entre la philosophie des capacités et la sociologie des incapacités oublie que les premières sont dans l'esprit de Rancière le seul point de départ à la critique des dominations, le *terminus a quo* de l'émancipation, alors que les secondes en font, au mieux, un point d'arrivée, un but ou un horizon qui diffère indéfiniment la réalisation future de l'émancipation réelle.

Il semble par conséquent définitivement acquis que la prétendue absence de

critique des contraintes de la domination dans la philosophie de Rancière est tout simplement un contre-sens. L'émancipation suppose effectivement son contraire, la domination, mais sa critique si celle-ci veut demeurer réellement émancipatrice doit partir de ceux qui la font. Rancière dit quelque chose des contraintes de la domination mais il en dit quelque chose aux conditions des ouvriers, femmes, noirs, etc. qui s'en émancipent depuis l'affirmation et la confirmation de leur égalité.

« *Penser pour moi est toujours repenser. C'est déplacer un objet du lieu où il se donne ordinairement à voir, où il se prête aux discours attendu qui l'attendent. C'est le soumettre à une variation spécifique : un changement de registre discursif, d'univers de référence, de coordonnées temporelles* »⁽²⁴⁾

Le lien tant généalogique que discursif dressé par Jacques Rancière entre la philosophie politique de Platon et la sociologie de Pierre Bourdieu, s'inscrit dans

cette démarche de pensée qui déjoue les partages admis entre les classes de discours, philosophique et sociologique, et le principe d'autorité métaphysique de la succession historique pour repenser, c'est-à-dire rejouer, ce qui est ordinairement séparé dans l'espace et le temps sur une scène autre de « contemporanéité ».

Construire des rapports sans évidence entre Platon et Bourdieu que les registres de discours, philosophie et science, et les différences d'époque semblent opposer du tout au tout, c'est à sa façon mettre en application la transgression des frontières spatio-temporelles, de disciplines ou de classes, de goûts ou de siècles qui caractérisent le mouvement de reprise et de réappropriation propre à tout processus égalitaire d'émancipation.

Oui, Jacques Rancière fait à la lettre de la politique lorsqu'il polémique avec Pierre Bourdieu sur la sociologie de ce dernier

pour y lire une variante méta-politique des mythes ou récits fondateurs de la philosophie politique issus du platonisme. Il fait aussi de la politique quand il déplace à l'encontre même des auteurs qui n'autorisent à penser ou opiner qu'à sa place de penseur ou de non-penseur, telle sociologue et telle philosophe de leurs positions et oppositions réglées d'avance. Il fait enfin de la politique en organisant la confrontation des pratiques discursives égalitaires à celles de la police sous les espèces de la philosophie politique platonicienne et de la sociologie bourdieusienne.

Mésentente et méconnaissance, politique et police, égalité et inégalité, émancipation et domination constituent autant les couples conceptuels et antagoniques du théâtre conflictuel de Jacques Rancière que les personnages et les rôles du dissensus qui traversent ses élaborations scéniques intempestives.

Il nous est apparu que la ligne « brisée » de Platon pouvait représenter figurativement et abstraitement un élément essentiel du présent de pensée politique déjà mis en œuvre par Jacques Rancière dans plusieurs de ses livres.⁽²⁵⁾ A nos yeux, l'intérêt de cette simple ligne vue et revue relevait en particulier de la double manière possible et contradictoire dont celle-ci pouvait être regardée. Ce que Rancière nomme ailleurs l'universel dédoublé de la pensée⁽²⁶⁾ peut renvoyer à cette division de la ligne partagée par tous ses segments d'avec le principe de son partage exclusif en parts segmentées.

Le croisement des deux universels sur le même plan, la vision double et louche que produit sa mise en évidence, rend sensible le trouble esthétique qui se manifeste au cœur des ordres séparateurs philosophiques et sociologiques disposant les discours, les êtres, les pratiques et les affects à leurs places respectives. Cette esthétique de la politique, au contraire de la policière, tente de penser les formes de vie et

d'expériences sensibles qui font apparaître et donnent à ressentir la ligne commune des égaux en dépit de ses segmentations inégalitaires.

Geoffroy Mannet
Université Paris 8

Références

- 1- « Les mots du dissensus » in *Jacques Rancière, Et tant pis pour les gens fatigués, Entretiens*, Paris, Editions Amsterdam, 2009, p. 185
- 2- *La République*, 509d-511a
- 3- *La République*, 415a
- 4- Comme en témoigne le passage de *La République* consacré à la culpabilisation et au châtement des profanes qui auraient l'impudence de prendre part aux activités destinées aux classes supérieures de la Cité. *La République*, III, 389b-389e
- 5- Platon, *Le Politique*
- 6- *La Mésentente, Politique et philosophie*, Galilée, Paris, pp. 103-104
- 7- Songeons, par exemple, au rôle de la gymnastique dans le modelage ou la plastique des corps-auxiliaires
- 8 -« Vous qui faites partie de la cité, vous êtes tous frères », *La République*, 415a
- 9- *La Mésentente*, p. 119
- 10 -« L'idéologie jacobine », in *Pierre Bourdieu, Interventions, 1961-2001, Science sociale et action politique*, Agone, Contre-feux, Paris, p. 56
- 11-*Ibid.*,p.56.
- 12- La bonne volonté culturelle » in *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979, p. 375
- 13 Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires, archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, Pluriel, 1981, p. 91. Pour une lecture des écrits de Gabriel Gauny, on consultera le recueil de textes rassemblés par Rancière dans *Gabriel Gauny, Le philosophe plébéien*, Presse universitaire de Vincennes, 1985.
- 14 « Les usages de la démocratie » in Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique-Éditions, 1998, p. 84 et ss
- 15 *Ibid.*, p. 97
- 16- Pour une liste exhaustive des titres traditionnels d'autorité, voir Platon, *Les lois*, III, 690a-690d.
- 17-*Le Mésentente*,p.79.
- 18- Colloque du Sophiapol, Pierre Bourdieu et le politique, séance du 10 décembre 2011, enregistrement audio, Sophiapol.org.
- 19-Selon l'étymologie grecque du mot école, skholè, « loisir », « temps libre » réservé à ceux qui ne travaillaient pas.
- 20 Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Champs, Flammarion, 2007, Paris, p. 260
- 21-«(...) la question n'est pas de savoir qu'on est exploité ; en un sens la question est quasiment de l'ignorer. Et au cœur de l'émancipation ouvrière, il

y a cette espèce de décision d'ignorer en quelques sorte qu'on est voué à travailler de ses bras pendant que d'autres jouissent des bienfaits du regard esthétique». « Critique de la critique du spectacle» IN Jacques Rancière, Et tant pis pour les gens, Entretiens, Paris, Editions Amsterdam, 2009.
22- Pierre Bourdieu, Questions de sociologie, paris, Les Editions de Minuit, 1984, p.20.

23- Aux bords du Politique, p.94.

24-« Les mots du dissensus» In Jacques Rancière, Et tant pis pour les gens fatigués, Entretiens,p.182.

25- Voir La Méésentente et le Philosophe et ses pauvres.

26- « La méthode de l'égalité » In philosophie déplacée, autour de Jacques Rancière, colloque de Cerisy, Editions Horlieu,p.518