

## *La permanence de l'éclair<sup>1</sup>*

Dimitra Panopoulos

De tous ces détours qui chez Jacques Rancière imposent de ne pas faire fausse route, la forme cristalline demeure celle qui associant deux énoncés indiquait seulement l'exigence fondamentale à l'aune d'un double péril, sans en venir d'emblée à l'énoncé satisfaisant positivement à une telle exigence. On pouvait lire ainsi en conclusion de *La leçon d'Althusser* : « *Sans théorie révolutionnaire, pas d'action révolutionnaire. Nous l'avons répété à satiété pour notre plus grande tranquillité. Il nous faut maintenant tirer l'expérience de ce que la révolution culturelle et la révolte idéologique des étudiants nous ont rappelé : coupée de la pratique révolutionnaire, il n'est pas de théorie révolutionnaire qui ne se change en son contraire.* »<sup>2</sup>

De ces démêlés de la pratique et de la théorie, l'on n'a pu se sortir que par une nouvelle conception de la pensée, indivisiblement pratique et théorie, conceptualisation dont la rationalité n'est reconnue que si son ancrage et ses effets réels sont immédiatement visibles et imaginables. Dans cette sentence finale de Jacques Rancière, l'expression ordinaire de tirer les conséquences voit substituer à ce terme de conséquence celui d'expérience : une continuité doit donc être trouvée, qui puisse être dite rupture continuée ; mais pour qu'elle ne soit pas surdéterminée par la théorie au point d'en devenir sourde à l'événementialité réelle, il faudra qu'elle prenne la forme d'une nouvelle expérience, plan d'épreuve de la permanence de l'éclair. Pas une théorie de la praxis, qui semble à peu de frais consacrer la pratique pour mieux la sacrifier sur l'autel d'un nouveau type de domination de la théorie, mais bien une nouvelle pratique de la théorie. La conception de la pensée ici en jeu substitue donc dans la définition le terme d'expérience à celui de conséquence, pour rendre plus sensible la dimension de processus à l'œuvre dans toute séquence politique, et nous engager à considérer plus sérieusement qu'elle a effectivement part, cette pensée, à une reconfiguration du sensible, en intervenant sur sa ligne de partage.

### La déclaration

Les occurrences d'indivisibilité de la pratique et de la théorie se laissent désigner essentiellement, pour ce qui nous intéresse ici en terme de déclaration : c'est d'elle que dépend la reconfiguration du partage du sensible, pour autant qu'elle met en œuvre l'axiome égalitaire<sup>3</sup>. La déclaration, telle que Jacques Rancière en déplie les ressources, n'a rien d'une simple opinion prononcée à propos de la situation, elle lui est indivisiblement coextensive puisqu'elle est à la source de ce nouveau partage du sensible qui confère à la situation toute sa

---

<sup>1</sup> RANCIÈRE (Jacques), *La nuit des prolétaires*, Hachette Pluriel, 2005, p.131 : « Quant aux réformes sociales, note l'orateur <Gauny>, « elles viendront dans leur temps ». Mais quel temps concevoir autre que la permanence de l'éclair ? »

<sup>2</sup> RANCIÈRE (Jacques), *La leçon d'Althusser*, Gallimard, 1974, p.277.

<sup>3</sup> c'est-à-dire le fait de se rapporter à l'égalité comme à un axiome

dimension politique. Mais ce nouveau partage du sensible, s'il est susceptible de reconfigurer, de proche en proche, l'ensemble de la situation, aura-t-il nécessairement un tel pouvoir ? Car si l'on dissocie chez Jacques Rancière ce qui relève de la politique et ce qui relève de l'État, de sorte à ce que la politique n'ait pas à se penser selon les critères de la police et de la prise de pouvoir de l'État, il n'en reste pas moins qu'elle doit coïncider avec des transformations réelles. La question est donc de prendre toute la mesure des effets d'une déclaration, et des moyens d'en tirer toutes les conséquences en sorte qu'elle ne soit ni vaine profération ni simple vue de l'esprit. La déclaration a ceci de prescriptif qu'elle ne s'en tient pas à l'énoncé de ce qu'il y a mais articule ce qu'il pourrait et devrait y avoir à partir d'un point réel et déjà effectif de la situation. Ainsi des sans-papiers dont on peut déclarer qu'ils doivent se voir attribuer les droits qui leur reviennent déjà, du fait que le travail ouvre à ces droits dûs à quiconque cotise et pourvoit les caisses des services sociaux. Mais il n'est pas indifférent que Rancière ne prononce jamais ce terme de prescription à propos de la déclaration. Car la notion de prescription évoque peut-être par trop la dimension organisée du militantisme voué à son déploiement. Dimension organisée à son tour porteuse du spectre qui la hante encore des maîtres penseurs professant la ligne à suivre, sans plus aucune présupposition d'égalité entre les locuteurs, et sans égard bientôt pour le réel des situations rencontrées. Il n'en reste pas moins que c'est dans ce modèle organisé du militantisme que se trouvait autrefois inscrite l'idée de durée, et donc de processus au sens de l'enchaînement des conséquences. Comment continuer dès lors, si l'on estime que la déclaration est porteuse d'un temps qui excède celui de sa profération ?

Si à présent, l'on revient à cette exigence —« *coupée de la pratique révolutionnaire, il n'est pas de théorie révolutionnaire qui ne se change en son contraire.* »— il apparaît que cette nouvelle conception doit être explicitée plus avant, pour que les ressources qu'elle affirme puissent être élaborées au-delà du seul sentiment d'élan qu'elle suscite presque toujours. La question est en effet de comprendre de quelle manière l'on peut durablement déployer l'expérience qui vaudra conséquence d'une déclaration, faute de quoi le monde qu'elle est à même de produire, ne s'attestera jamais que le temps d'une fulgurance. Comment une production continuée de ce nouveau monde peut-elle être pensable qui s'inscrive dans le droit fil du syllogisme par lequel des ouvriers se saisissent de la notion d'égalité comme d'un axiome<sup>4</sup> ? Car il ne s'agit plus de la fonder pour en exiger la reconnaissance puis les effets transformant le droit en fait, mais, la considérant comme l'axiome qui déjà rendait possible que la déclaration des droits de l'homme devienne source de droit, d'en décider tous les effets pensables comme autant d'effets immédiatement réels. Cette question à propos de laquelle Rancière confirme seulement qu'il y va de la consistance même de ce nouveau partage du sensible, il semble que nous n'ayons pas les moyens de la déplier et d'y répondre sur la base de ses seuls écrits, un peu comme si, nous ayant fait de toutes les promesses la plus décisive, il nous laissait sur le seuil, confiant à l'élan prodigué le soin de nous conduire plus avant. Mais quelle est cette conception de la pensée à l'œuvre dans la déclaration qui nous permet d'envisager qu'elle ne soit pas à son tour à nouveau exposée au péril de cet autre phénomène de réversion, de changement en son contraire, justifiant l'adage initial prononcé par Lénine, « *Sans théorie révolutionnaire, pas de mouvement révolutionnaire* »<sup>5</sup> ?

De fait, l'élan prodigué par l'idée de la maxime égalitaire ne serait pas tel si une orientation ne lui était pas déjà immanente. Cette orientation ne semble pas, aux yeux de Jacques Rancière requérir d'en formaliser par avance l'organisation militante spécifiquement

---

<sup>4</sup> RANCIÈRE (Jacques), *Aux bords du politique*, Folio Essais, 2004, 262p. Voir la manière dont les ouvriers se rapportent à « la phrase égalitaire » dans le syllogisme et en tirent les conséquences comme à partir d'un axiome p85 à 88. Et aussi mention faite de « la logique de la subjectivation politique » p.121, et p.123 la caractérisation de la politique d'émancipation comme celle qui « affirme que l'universalité des déclarations des droits est celle des argumentations qu'elle autorise. »

<sup>5</sup> LÉNINE, *Que faire ?*, Seuil, coll. Points Politique, 1966, p.78.

à même de la déployer. Et pourtant il semble bien qu'elle organise un travail des conséquences tel que sa durée lui confère la forme d'une expérience complète à sa manière. Nous isolerons pour notre part comme un vecteur essentiel la notion de désidentification à l'oeuvre dans toute déclaration égalitaire : toute déclaration énonce indivisiblement ce qu'elle dit et qu'elle est dite d'un autre point que celui auquel nous assigne le compte étatique de la police, et à l'égard duquel elle se donne comme une désidentification. Mais la désidentification telle que la conçoit Jacques Rancière n'est pas toute entière détenue dans le seul moment de la déclaration. Une déclaration en appelle une autre, ou elle implique des actes qui valent itération de la déclaration première. Ainsi, une forme précise de travail des conséquences est nécessairement à l'oeuvre dans l'idée même de désidentification qui implique que la déclaration ne saurait être intelligible sans être le lieu d'un processus. Il apparaît dès lors que la constitution subjective de la situation entre de façon décisive dans sa transformation et dans la production durable du monde qui peut en procéder. Pour bien saisir ce que cela engage, il importe de distinguer le concept de désidentification de celui de distanciation, pour la distinguer d'une simple déprise à l'égard des représentations normativement assignées .

### La désidentification

Désidentification. Tel est le nom donné par Rancière pour éclaircir le mode sur lequel s'opère la scission propre au partage du sensible. Scission double, car elle n'est pas le simple partage entre ceux qui énoncent une formulation nouvelle et singulière de l'axiome égalitaire et ceux qui s'y refusent explicitement. Mais aussi cette scission interne au sujet qui fait de celui-ci, pour autant qu'il est le sujet de cet axiome égalitaire et porte une certaine acception de ce que doit et peut être la démocratie, le résultat jamais stabilisé de ce grand écart, entre ce qui est étatiquement compté de lui et le subsume sous des catégories qui le particularisent sans jamais saisir sa singularité, et ce qui est l'enjeu de la maxime égalitaire. Loin d'être les deux faces complémentaires du citoyen idéal, ces deux bords subsistent dans leur écart irréductible sans que l'on puisse imaginer ni souhaiter que la singularité propre aux sans-parts qui existent pour ainsi dire en chacun de nous l'emporte sur ce qui fait l'objet du compte par la police. Pourquoi est-ce qu'il n'est pas même souhaitable de concevoir cet écart comme devant être idéalement résorbé ? Parce que c'est cet écart qui est le lieu même de la production de la subjectivité politique. Pour autant, comment comprendre que la subjectivité politique ne s'articule pas de façon réactive à la face comptée par la police ? Une subjectivité réactive, au sens de dépendante dans son mouvement de ce que décide la police, assimilera la déclaration à une simple revendication, demandant une compensation du mécompte plutôt qu'elle n'instaurera cet autre compte où le sans-part est en chacun de nous pris dans la situation, où le sort des personnes lésées ne peut être traité comme d'un groupe isolé, sans la reconfiguration de l'ensemble de l'expérience et des rapports qui la constituent. C'est donc tout l'enjeu d'un rapport au pouvoir qui puisse à la fois n'avoir pas à y réduire la politique en l'indistant de la police, mais qui reste à même de se rapporter à lui sur un mode qui ne soit pas réactif, et, ne remette pas au lendemain de son abolition la mise en œuvre d'une justice digne de ce nom. La solution est logique, si l'on fait fond sur cette dualité irréductible à l'exclusion de tout autre terme : si la subjectivation ne surgit pas comme simple réaction à la pression exercée par le pouvoir dans son mécompte des sans-parts, c'est donc que la subjectivation naît en vertu d'un processus qui lui est propre.

La désidentification désigne donc le jeu, au sens de l'écart induit, par lequel la subjectivité politique se fait jour, dans la distance prise à l'égard de l'identité imposée par la

police, si l'on entend par là l'ensemble des déterminations par lesquelles l'État assigne les citoyens à telle ou telle place. Jacques Rancière dit ainsi que la première occurrence de désidentification aura été pour lui celle relative à la place qui lui était assignée en tant que jeune français, à une époque où l'État français livrait une guerre à ses yeux inique, la guerre d'Algérie<sup>6</sup>. La désidentification pose toutefois un problème, celui de la fidélité à cette première prise de distance, qui reste critique. La désidentification pose ce problème que nous avons appelé de rupture continuée. Si la désidentification portée par la déclaration organise une expérience, il faut que l'on puisse en reconduire le geste. Mais alors, de quoi se désidentifiera-t-on ensuite pour rester fidèle à l'exigence de distance prise avec toute figure organisatrice d'un ordre ? Comment la désidentification donnera-t-elle lieu à l'organisation de ce corps désigné par Jacques Rancière comme la communauté des égaux par excellence ? La désidentification suppose que l'on en saisisse les arcanes pour ne pas en venir à la confondre avec le simple fait de se désolidariser de l'inacceptable.

La désidentification doit donc être comprise comme ce qui organise déjà par soi-même bien autre chose que le simple suspens des représentations. Il importe ici de comprendre la ressource créatrice de ce que Rancière appelle désidentification. Il y faut un détour par l'art. La désidentification est en effet pour Jacques Rancière la clé de ce régime de l'art dont nous nous devons d'être les contemporains : celui qu'il propose d'appeler régime esthétique de l'art ou des arts, et qui se définit comme un régime anti-représentatif. Dans ce régime, l'art s'invente sur les ruines des catégories propres à la représentation classique, et il est par conséquent délié de tout ce qui soutenait l'identification dans les procédures classiques de la représentation. Mais s'il est délié de ces exigences anciennes, ce n'est pas au prix d'en organiser le suspens. L'art devient simplement capable de se rapporter à la représentation sur un mode qui autrefois aurait été jugé comme un non-rapport. Ce qui signifie que loin d'éradiquer la *mimésis*, et les procédures d'identification par principe, c'est uniquement de l'assignation de ces procédures à telle ou telle fonction que l'art va se délier : art dans lequel la représentation peut et va faire l'objet d'une investigation beaucoup plus libre et infiniment plus ample, organisant une illimitation du pensable et du possible sans précédent.

Or, dans les développements qu'en propose Rancière, cette illimitation apparaît comme l'effet de la puissance propre à l'identité des contraires. L'identité des contraires signe le processus spécifique de la désidentification et la distingue de toute distanciation entendue comme mise en oeuvre d'une procédure critique. L'identité des contraires est ce qui rapporte deux termes en réalité plus hétérogènes que contraires, qui se modulent ensuite selon des associations de purs contraires. L'hétérogénéité sera par exemple celle du montrer et du dire, déclinée ensuite en vu et non-vu, su et non-su etc. De cela il est question notamment dans *Le destin des images*<sup>7</sup>. Mais le thème de l'identité des contraires, énigmatique s'il en est, impose pour son élucidation complète d'être saisi à l'intersection de ce qu'il est d'une part en termes d'esthétique et d'autre part de l'intérieur de la politique elle-même. Car sa première occurrence se trouve dans *Lire le Capital*<sup>8</sup>, texte dans lequel ce thème cristallise toute la critique de la critique, et indique la possibilité de sortir de la critique, plutôt que de rester voué à son indéfinie réitération.

L'identité des contraires est la véritable découverte de Marx, car elle est ce qui exprime la nature double du travail. La nature double du travail, à la fois créateur de valeur d'usage et créateur de valeur d'échange, qui fait qu'il peut être un travail concret ou un travail abstrait, est la clé et le moteur du capitalisme tel que Marx en isole la structure et les

---

<sup>6</sup> RANCIÈRE (Jacques), *Aux bords du politique*, op. cit., p.209-210.

<sup>7</sup> RANCIÈRE (Jacques), *Le destin des images*, La Fabrique, 2003, p.129.

<sup>8</sup> RANCIÈRE (Jacques), « *Le concept de critique* », in ALTHUSSER (Louis) et alii, *Lire le Capital*, PUF, coll. Quadrige, 1996 (1965), p.81-199.

stratégies : cette nature double est à la fois ce qui explique le ressort spécifique du capitalisme mais aussi sa dynamique propre. Elle en est, pour autant qu'elle est dissimulée, la condition de possibilité et l'élan vital. Dès lors Rancière s'attache à faire valoir la ressource propre à l'identité des contraires : être la seule identité qui se manifeste immédiatement comme un processus, comme une production à part entière -par la coïncidence des contraires qu'elle associe tout en dissimulant la cause de leur identité. Et ce terme de production ressurgit dans la définition de l'art proposée par Rancière dans ce qu'il appelle le régime esthétique<sup>9</sup>, dans lequel, loin d'être un suspens aux vertus essentiellement critiques et négatives, la désidentification s'éclaire à l'aune de son ressort spécifique : l'identité des contraires, organisant une coïncidence qui n'est possible que parce qu'elle est à la fois immédiatement et durablement la positivité d'une production.

Dans l'élucidation et le déploiement de la déclaration de la maxime égalitaire, la procédure de désidentification devient ainsi la notion clé car elle nomme un régime des conséquences. Mais cette notion de désidentification requiert elle-même la clarification de ce que l'on appelle ici identité.

### L'identité des contraires

S'il y a lieu de se tourner vers la définition première de cette notion d'identité des contraires, c'est qu'en elle réside l'explicitation de ce qu'est la production : processus inscrit dans la structure même de cet écart qu'isole ladite identité des contraires. Si la notion d'identité prévaut ici sur celle d'unité, c'est qu'il s'agit de porter l'accent sur la dimension opératoire, la valeur étant la résultante de cette coïncidence des hétérogènes. Il s'agit de comprendre pourquoi cette coïncidence peut être dite contradiction, c'est-à-dire ce que peut être ce processus d'une contradiction si l'on prétend la penser comme distincte de la négativité hégélienne, dans laquelle la désidentification réaliserait l'essence de l'identité.

Dans le couple Valeur d'usage/Valeur d'échange, ce qui se joue c'est le devenir aliéné de la valeur d'usage, le fétichisme de la marchandise, où l'usage se perd dans une valeur qui est sa négation. Un tel couple de valeurs contradictoires, s'il est désigné comme identité des contraires pose la question de savoir si ce qui s'y joue est plutôt le passage d'une détermination dans l'autre, ou bien une double caractérisation pour un même objet, dont les deux déterminations, si hétérogènes soient-elles n'évoquent, dans leur coprésence même, le mouvement d'aucune contradiction. Une double caractérisation comprise comme complémentarité des déterminations ne donnerait pas la clé de la dimension motrice de l'identité ici considérée, car elle n'en donnerait pas la contrariété. La dynamique propre à l'identité des contraires réside dans ce paradoxe qu'elle associe ces contraires au point de leur irréductibilité : elle homogénéise ce qui ne saurait l'être, elle traite comme commensurable ce qui toujours et par nature restera incommensurable. Autrement dit elle fait travailler, comme source de toute production une correspondance sans rapport.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> RANCIÈRE (Jacques), *L'inconscient esthétique*, Galilée, 2001, p.27. Également *Le partage du sensible*, La Fabrique, 2000, p.70-71.

<sup>10</sup> Une même logique présidera à l'identification du régime esthétique caractérisant les arts contemporains : Rancière soulignant en effet que la ruine des anciennes catégories de la représentation en passe par la désarticulation d'un certain rapport normé entre le dicible et le visible. Si bien que nous avons affaire aujourd'hui à la possibilité d'un plus de représentation, la correspondance désormais effectuée entre le dicible et le visible exhibant l'absence de rapport comme telle.

Le jeu propre à cette association, procédant au sein des termes plus incommensurables encore qu'hétérogènes, et conférant à leur coïncidence la ressource motrice d'une véritable contradiction est de l'ordre de la transformation réciproque, mais telle qu'aucun des deux termes ne vient à s'abolir dans l'autre : complémentarité de conversion dira Mao, qui maintient cette irréductibilité de l'écart chère à Rancière, et qui chez Mao s'explique par le fait que les termes entrant en collusion dans l'identité des contraires ne le font pas à titres d'identités mais de polarités.

Marx écrit ainsi que la contradiction est motrice de l'économie politique et de sa systématisation <sup>11</sup> : *« La « contradiction » pourrait bien ainsi ne désigner rien d'autre que le mode d'efficace propre de la structure. Nous avons déjà vu que l'espace de la représentation de la structure était un espace de la contradiction où les objets n'étaient pas des objets, où les rapports reliaient des choses n'ayant aucun rapport entre elles, etc. L'existence de la contradiction apparaissait ainsi comme l'existence même de la structure. »*<sup>12</sup>

Comme par analogie, et du fait que la contradiction met en jeu des représentations, Rancière reprendra implicitement l'idée d'une structure productive à l'œuvre dans toute subjectivation : c'est pourquoi un sujet n'a pas à être organisé au sens où le militantisme l'exige selon des contraintes toutes extérieures. Le sujet est en effet à lui-même le lieu de son propre développement en même temps que de ce qu'il est à même d'affirmer : il est cette ellipse propre à l'identité des contraires, que Marx formalisait déjà à propos de la valeur de la marchandise :

*« L'échange des marchandises ne peut, comme on l'a vu, s'effectuer qu'en remplissant des conditions contradictoires, exclusives les unes des autres. Son développement qui fait apparaître la marchandise comme chose à double face, valeur d'usage et valeur d'échange, ne fait pas disparaître ces contradictions, mais crée la forme dans laquelle elles peuvent se mouvoir. C'est d'ailleurs la seule méthode pour résoudre des contradictions réelles. C'est, par exemple, une contradiction qu'un corps tombe constamment sur un autre et le fuit constamment. L'ellipse est une des formes de mouvement par lesquelles cette contradiction se réalise et se résout à la fois. »*<sup>13</sup>

Cette ellipse est ce qui garantit le sujet contre toute véritable éclipse. Dès lors que la déclaration travaille cette identité des contraires, il y a de la subjectivation et la matrice en est le rapport du rapport et du non-rapport déjà théorisé par Althusser. Ainsi dans l'exemple cité par Rancière, de ces ouvriers capables de désigner les maîtres et leur propre coexistence avec eux à partir de cette déclaration qu'ils sont bien des maîtres mais non pas pour autant les maîtres des ouvriers.

---

<sup>11</sup> RANCIÈRE (Jacques), « *Le concept de critique* », in *Lire le Capital, op.cit.*. Rancière caractérise entre autres comme suit ce qui lui semblent être les hypothèses de Marx sur le type de contradiction à l'œuvre :

*« Posons le rapport : x marchandises A : y marchandises B. On peut le dire contradictoire en ce qu'un des termes n'y figure que comme valeur d'usage et l'autre que comme valeur d'échange. Cette contradiction renvoie à la contradiction intérieure à la marchandise, à son dédoublement en valeur d'usage et valeur d'échange, d'où nous sommes renvoyés à l'identité des contraires qui caractérise le travail représenté dans la forme valeur de la marchandise –identité du travail concret et du travail abstrait. » (p.129-130) » Elle ne consiste pas dans une scission. Dans les équations qui, dans les manuscrits de 1844, exprimaient la contradiction, celle-ci se ramenait à la séparation d'une unité originaires. La contradiction résidait dans l'existence séparée de termes complémentaires. Ici au contraire, elle réside dans l'union de deux termes exclusifs l'un de l'autre. Cette identité de deux contraires dénonce l'existence cachée d'un troisième terme qui supporte leur union. Ainsi du terme social qui supporte la contradiction sensible-suprasensible. » (p.130)*

<sup>12</sup> RANCIÈRE (Jacques), *Lire le Capital, op.cit.*, p. 131.

<sup>13</sup> RANCIÈRE (Jacques), *Ibid*, p.132.

L'identité des contraires est le lieu d'une polarisation motrice. Appliquée à la politique et à ce qui se donne comme scission entre deux aspects du sujet, dont il serait possible que l'un l'emporte sur l'autre et l'abolisse, elle dispense d'attribuer à la dimension politique du compte subjectif la capacité et la nécessité, pour se survivre à elle-même, d'abolir le mécompte propre à la police. La notion d'identité des contraires permet en effet d'éclairer cette contradiction réelle mettant en rapport deux termes effectivement exclusifs l'un de l'autre, et d'envisager qu'un même sujet puisse en être le lieu sans avoir à endurer une scission qui confine à la schizophrénie. Il n'y a plus non plus, dès lors, à attendre d'une prise de pouvoir ou de l'abolition de l'État la possibilité d'envisager un règne continu de la politique, continuité heurtée, toute séquentielle et de rupture continuée. L'on accède désormais également à la compréhension que les déclarations ne valent pas comme déclaration de foi purement subjective.

L'identité des contraires désigne en effet, pour reprendre ici les termes d'Althusser, quelque chose comme le rapport d'un rapport et d'un non-rapport. Le mécompte étatique étant le non-rapport imposé au traitement d'une situation, le travail d'émancipation réside dans la capacité d'isoler le point de coïncidence qui fait de cette identité des contraires, du compte et du mécompte, une contradiction motrice. Or cela ne peut se faire qu'à discerner, en acte, et par l'effet des déclarations vérifiant la maxime égalitaire, la cause absente, le tiers-terme dont se soutient l'effectivité de la conversion d'une polarité dans l'autre, c'est-à-dire de sa subordination efficace, le mécompte étatique pouvant ainsi être reversé au compte du travail de désidentification requis par une politique d'émancipation.<sup>14</sup>

La mise en lumière de ce que l'identité des contraires constitue la contradiction motrice pour un champ d'intelligibilité donné produit elle-même une double élucidation : elle fait de la subjectivité le lieu de production de la politique d'émancipation, et elle en organise la pensée en la déliant de tout processus critique. Il importe de saisir ici que les deux aspects de l'élucidation sont corrélés au point de n'être qu'une seule et même chose, l'émancipation véritable n'advenant qu'en soustraction à la problématique de l'aliénation supposée résulter de l'aveuglement sur les motifs de l'action politique.

Il faut se souvenir ainsi que Marx développait un bilan critique de l'économie classique, dont l'argumentaire traversait cette autre identité des contraires, celle du vu et du non-vu, expliquant ainsi que l'économie classique, se situant pourtant au seuil d'une nouvelle compréhension des phénomènes décrits, du fait du dispositif théorique produit, ait pu pourtant rester aveugle à ce qu'elle avait révélé, comme la réponse à une question qui n'aurait pas été posée.

Or, si Rancière crédite Marx d'avoir su, avec cette notion d'identité des contraires, isoler la source et le caractère intrinsèque de la dynamique capitaliste, c'est aussitôt après pour marquer les limites de sa conception de la critique, laquelle ne dit pas assez comment sortir de l'indéfinie reconduction de la critique, sans pouvoir faire fond sur une véritable efficace de celle-ci<sup>15</sup>. La critique porte sur l'articulation du vu et du non-vu, ou du su et du non-su, Rancière demandant comment la critique peut s'appliquer à elle-même, en sorte de pouvoir sortir de cette problématique de l'aveuglement supposé nécessaire et intrinsèque à tout

---

<sup>14</sup> Il faut se souvenir ici que pour Marx, ce qui rendait opérante cette contradiction paradoxale déjà désignée comme identité des contraires, c'était la cause absente, dissimulée par le signe égal dans l'équation de Ricardo et de l'économie classique, et fondant la possibilité de la nature double du travail sur l'équivalence du travail et de la force de travail, dissimulant que ce dont il était question dans l'évaluation de son coût comme d'une marchandise n'était pas le travail mais la force de travail.

<sup>15</sup>RANCIÈRE (Jacques), *Ibid*, p. 198 : "à une conception historiciste, conception qui accompagne le concept de critique", s'oppose chez Marx une conception qui fonde la science dans une rupture radicale avec les conditions d'existence des agents historiques. Le problème est alors de penser les conditions de cette rupture. Si Marx détermine dans le *Capital* le lieu de la science et les formes de la scientificité, on peut se demander s'il répond à la question : comment vient-on à ce lieu de la science?"

champ d'intelligibilité. Les enjeux d'une telle question ne sauraient être seulement théoriques, ou du moins concernent-ils aussi toute pratique théorique, et donc la politique elle-même. Il est nécessaire que la rupture donne lieu à un processus, pour n'être pas réductible à l'acte révolutionnaire du renversement des rapports de force dans la prise de pouvoir, et pour pouvoir être conçue autrement que sous l'unique forme d'un tel acte. La question qui se pose est celle du déplacement d'une question de temporalité, à une question de lieu, et donc de situation : en effet, ce qui importe ici au premier chef, c'est de n'avoir pas à s'installer de manière attentiste dans l'idée que les crises, sociales aussi bien que théoriques, seraient seules susceptibles de nous prodiguer avec une certaine distance critique, l'intelligibilité complète de ce qui était en jeu dans une séquence que l'on souhaite voir révolue<sup>16</sup>». Comment se sortir de la thèse d'un aveuglement nécessaire, ou du moins comment éviter de s'en trouver encombré lorsqu'il s'agit de travailler à l'éradication des différentes formes d'aliénation? Comment penser une émancipation qui ne le cède plus en rien à la critique, entendue comme élucidation des ressorts de perpétuation de l'aliénation?

La question n'est pas seulement de savoir comment n'être pas pris aux rêts de son propre aveuglement, mais aussi de savoir sur quel mode il convient de s'adresser à qui ne partage pas le discernement escompté pour obtenir de véritables transformations de la situation. Ces deux aspects sont inéluctablement mêlés. En effet, force est de constater que la critique est pour ainsi dire sans effet : ni elle ne modifie le point de vue des économistes tels que Ricardo et Smith, et ce même si l'élucidation critique semble en continuité avec leurs propres intuitions, ni la modalité d'accès au point de vue marxiste n'est précisée pour qui souhaiterait s'y former. Ces apparentes apories révèlent plusieurs choses : en ce qui concerne les économistes classiques, le point de vue l'emporte sur les intuitions pour des raisons consubstantielles à la structure générale d'intelligibilité dans laquelle ils se trouvent situés. C'est la distinction qu'induit la lecture d'Althusser<sup>17</sup>, entre une simple bévue et l'invu intrinsèquement disposé par le champ d'intelligibilité lui-même. On ne saurait modifier la théorie sans sortir de ce champ tel qu'elle le configure initialement. Or puisque cette sortie ne se déduit pas de manière nécessaire, dans le droit fil des intuitions pourtant manifestes, c'est qu'il n'y a pas de continuité historique en termes de progrès de la connaissance susceptible de rendre compte et d'assurer le passage à une séquence d'intelligibilité et de fonctionnement différents. C'est donc à la fois que le point de vue est affaire d'orientation politique et d'appartenance à un monde, et que la rupture avec ce point de vue est d'autant plus forte qu'elle suppose qu'un autre monde soit déjà avéré. C'est la conclusion à laquelle Rancière en vient implicitement lorsqu'il dit tout d'abord que Marx rompt avec la logique de la recherche des conditions de possibilité de tel ou tel discours, ou de telle ou telle science<sup>18</sup>. Puis explicitement quand il énonce pour sa part qu'il est nécessaire d'envisager un autre concept de l'histoire, qui n'emprunte plus rien à ce schéma de nécessité causale d'une séquence à l'autre<sup>19</sup>, et qui traite

---

<sup>16</sup> RANCIÈRE (Jacques), *Ibid*, p.198 : «Marx explique que la critique scientifique du mode de production capitaliste est possible à partir du moment où ce système est lui-même en crise. On peut se demander si ce lien entre crise et critique n'est pas un résidu de l'idéologie historiciste caractéristique de l'Idéologie Allemande

<sup>17</sup> RANCIÈRE (Jacques), *La chair des mots*, éditions Galilée, 1998, p.160-161, à propos de la lecture symptomale, et ce qu'Althusser en écrit dans la préface de *Lire le Capital*, op.cit.

<sup>18</sup> RANCIÈRE (Jacques), *Lire le Capital*, op.cit., p.198 : «Marx ne nous donne pas le concept de la possibilité du discours de l'économie classique. Pour pouvoir formuler ce concept, il faudrait penser ce lieu commun où se départagent l'économie politique classique et la science marxiste cad que pour penser la possibilité de l'économie classique, il faut poser le problème de la possibilité de la science elle-même, de son rapport à ses conditions historiques de possibilité. Marx ne résout nullement ce problème en recourant à un parallèle entre le développement de la contradiction inhérente au mode de production capitaliste et le développement de sa critique.»p.198-199 : «comment vient-on à ce lieu de la science ? S'agit-il de l'économie vulgaire, nous voyons que la question est résolue par la détermination de la place du sujet capitaliste dans la Wirklichkeit: si l'on peut venir à ce lieu d'où est tenu le discours de l'économie vulgaire, c'est qu'on y est déjà. En revanche il n'est pas répondu à la question de l'accès au discours scientifique.»

<sup>19</sup> RANCIÈRE (Jacques), *Lire le Capital*, op.cit., p.199 : «<Dans l'école de Della Volpe> Les rapports entre les catégories économiques sont ainsi pensées sur le modèle d'une séquence d'antécédants à conséquents situés dans un continu linéaire.



par conséquent le passage comme mutation à part entière en partant d'elle comme d'un fait. Althusser ne fait pas autre chose lorsqu'il parle en terme de conditions d'existence<sup>20</sup>, n'examinant plus la possibilité qu'à l'aune de son réel avéré : ce qui ne signifie pas s'en tenir à la description de la contingence des situations, mais concevoir les prescriptions comme ayant partie liée à la possibilité du monde envisagé, en l'avérant en un point au moins du monde actuel.

Aussi faut-il en finir avec la critique, car elle n'est jamais apte qu'à promouvoir la reconduction de l'objet de critique à partir du mouvement réitéré de sa propre méthode. En finir donc aussi avec toute logique fondationnelle telle qu'à tout le moins elle requiert une théorie des conditions de possibilité de toute nouveauté. Car une mutation comme l'est celle de la théorie marxiste avère par définition que l'on ne se situe déjà plus dans le champ d'une telle logique transcendantale, laquelle peut perdurer mais ailleurs et doit être renvoyée au passé dans la mesure où précisément elle ne saurait rendre compte de la possibilité de telles mutations mais seulement en démontrant l'impossibilité quant à la pensabilité et quant à l'existence.

### La grande production

C'est un même souci d'en finir avec la critique qui conduit Rancière à stigmatiser la figure de Brecht. L'on sait pourtant que pour Brecht les nouvelles formes de subjectivation politique et la reconfiguration d'un nouveau partage du sensible étaient au cœur de sa volonté de rompre avec les procédures identificatoires sur lesquelles reposait le théâtre aristotélien de son temps. Or une telle rupture en passait par le suspens des effets habituels des représentations forgées pour les besoins du jeu. De là le jeu distancé, faisant fond sur cette désidentification récurrente de l'acteur par rapport à son personnage, du personnage par rapport au rôle, du spectateur par rapport au personnage incarné etc., et en appelant à la prise de conscience en lieu et place de toute reconnaissance identificatoire, et en vue d'une transformation du sujet.

Néanmoins, celui dont on aurait pu penser que sa théorie de la distanciation était particulièrement à même de nous éclairer sur les ressources et les apories de la désidentification, fait l'objet d'un procès sévère de la part de Rancière. Déjà, bien que ce ne soit le tout de l'objection envisageable, la distanciation évaluée au niveau d'une technique de l'acteur reste impropre à rendre compte de la spécificité de la désidentification dont nous avons pu dire qu'elle ne procédait nullement de la dialectique liée à une scission originaire; et dans l'écart à soi de l'acteur brechtien, il semble bien que ce soient les ressources d'une scission, entre l'incarnation de l'acteur et la personne de l'acteur, qui se trouvent mobilisées.

C'est donc pour un tout autre motif que le détour par Brecht peut s'avérer pertinent dans l'explicitation des visées de Rancière. Selon Rancière, les exigences de la distanciation

---

Nous avons vu sur l'exemple de Pietranera comment cette théorie de la rationalité comme ordre linéaire d'implication (réflexion des propriétés du concept idéologique d'histoire) méconnaissait la dimension de la science, et la nature du procès qui est son objet. Nous voyons ainsi que les difficultés théoriques soulevées par la réponse tiennent à la façon même dont a été posée la question. Il nous faut donc accomplir ici un mouvement dont Marx nous a donné la figure exemplaire et venir à interroger les termes mêmes de la question, et particulièrement le concept d'histoire. Si nous ne sommes pas capables de résoudre le problème, nous saurons du moins sur quel terrain il peut être résolu : celui d'un autre concept d'histoire."

<sup>20</sup> ALTHUSSER (Louis), *Pour Marx*, éditions La Découverte / Fondations, 1986, p.210-213, sur la surdétermination et la remontée aux conditions d'existence, en particulier p.212-213 : « ces « conditions », qui sont à la fois les conditions existantes, et en même temps les conditions d'existence d'un phénomène considéré.Or ce concept est bien essentiel au marxisme justement parce qu'il n'est pas un concept empirique : le constat de ce qui existe...C'est au contraire un concept théorique, fondé dans l'essence même de l'objet : le tout complexe toujours-déjà-donné. »

ne vont pas jusqu'à éradiquer une volonté de représenter le vrai. Or celui-ci perd de son évidence à être représenté, si l'on en juge par la manière dont les effets en sont constamment manqués, et ce dans les situations les plus opposées :

*« De l'opéra de quat'sous, charmant ceux qu'il voulait fustiger, à Mère courage, attendrissant ceux qu'elle devait indigner, en passant par la Décision, rejetée par le Parti qu'elle exaltait, Brecht n'a cessé de manquer ses effets »<sup>21</sup>*

*Loin des pédagogies heureuses de la conscience démystifiée comme des dénonciations de la science terroriste des maîtres-penseurs, Brecht expérimente quelque chose comme l'impuissance du vrai. »<sup>22</sup>*

Dans cette impuissance du vrai, il semble que soit d'abord mise en cause la didactique : non pas la didactique créatrice promue par Brecht dans ses écrits théoriques, mais celle, toute extérieure, qu'il convient plutôt d'appeler pédagogie. C'est elle qui vient entraver le processus de production<sup>23</sup>. En se surimposant à l'appareil théâtral existant, la pédagogie empêche que le dispositif scénique soit véritablement réinventé. Le théâtre n'y est jamais envisagé qu'à titre de relais des situations politiques véritables, proposant au mieux une propédeutique favorisant la prise de conscience des contradictions réelles à l'œuvre dans toute situation. Il s'en faut pourtant de beaucoup que Brecht ait ainsi conçu son théâtre. Mais alors, comment la didactique créatrice peut-elle parfois, et donc toujours trop souvent, prêter le flanc à s'abolir en pédagogie ? Rancière propose de déceler qu'il y va moins d'une surimposition que d'une émanation des paradoxes d'un tel théâtre. Le paradoxe étant défini comme cette volonté de représenter le vrai, lors même que Brecht entend par son théâtre entrer dans l'ère de la Grande Production. Si la distanciation échoue dans la mise en œuvre de la grande production, c'est qu'elle n'échappe pas absolument au système de l'ancienne production théâtrale. Quelque chose de la conception d'ensemble n'est pas suffisamment réévalué et transformé, qui concerne l'adresse au spectateur. En effet, lors même qu'elle prétend mettre en œuvre une transformation immanente des sujets spectateurs, la distanciation ne proposerait jamais qu'une action tout extérieure. Elle serait donc en contradiction telle avec ses propres présupposés, qu'elle ne pourrait que manquer ses effets, et ce dans les situations les plus diverses, échouant toujours à susciter la subjectivation selon l'orientation souhaitée. Car c'est là que le bât blesse, dans cette volonté tout de même de promouvoir une certaine orientation, ici celle du matérialisme historique : en donnant de ce monde une image telle qu'il pourrait être transformé, le théâtre brechtien imposerait comme une leçon de la pièce. L'objection de Rancière suppose de considérer que Brecht ne rompt pas véritablement avec les figures aliénantes du mode de production dissolvant toute valeur d'usage dans la valeur d'échange. Le procès qui lui serait fait consisterait ainsi à dire que la transformation subjective à laquelle prétend le théâtre de Brecht échoue dans la mesure où les ressources du matérialisme historique font l'objet d'une transmission, comme s'il s'agissait d'un savoir parmi d'autres, quand il devrait donner lieu à une nouvelle production.

Pour autant cette dialectique intrinsèquement mise en échec par la manière dont elle est engagée reste-t-elle sans effets ? Rancière, par un tour de force supplémentaire, montre qu'elle n'échoue qu'au regard de ses propres attentes, mais non pas qu'elle reste sans effet. Il y a donc bien une dialectique à l'œuvre dans cet échec de Brecht, qui permet de relever positivement l'identité des contraires dont il reste captif. Si la production doit être plus radicalement réinventée pour échapper aux effets de maîtrise donnant tout leur ressort au

---

<sup>21</sup> RANCIÈRE (Jacques), « *Le gai savoir* », in *Bertolt Brecht*, L'Herne numéro 35/1, 1979, p.221.

<sup>22</sup> RANCIÈRE (Jacques), *Ibid*, p.236.

<sup>23</sup> RANCIÈRE (Jacques), *Ibid*, p.223 : « *Le théâtre de la production vient ( ) résoudre l'opposition entre contemplation et transformation, entre pédagogie et production. Il engage ( ) le plaisir de l'investigation, le désir de libérer la productivité de tous* ». *Mais la contradiction se reforme aussitôt et plutôt que le monde joyeux de la productivité universelle c'est la figure de l'éducateur qui réapparaît. Et à la place de la vieille idéologie du travailleur retrouvé dans son produit se présente la croyance en l'homme nouveau*

capitalisme et aux représentations marchandes de ce monde, la distanciation dans son échec même ouvre cependant la brèche à cette mutation recherchée : une forme de corruption vient se loger qui s'avère salvatrice et produire l'effet souhaité mais qui n'est lisible que si l'on se place au point de vue de la nouvelle production :

*« Que le marchand d'opinions Bertolt Brecht paie dans la sphère de l'échange la possibilité pour l'artiste-producteur Bertolt Brecht de concourir à l'avènement d'une grande productivité de tous, cette ruse ne ressortit pas à la simple débrouillardise individuelle. Elle participe de ce retournement par lequel la véralité où s'est perdue la production du vrai devient à son tour productive . ( ). L'échange où s'est perdu le sens de la production doit devenir le lieu d'une nouvelle production. La vérité devenue valeur d'échange, doit retrouver sa valeur d'usage par les voies paradoxales du mensonge. Réintroduire la production dans l'échange l'usage dans la vérité, c'est la fonction dialectique du désordre, du parasitisme, de la corruption. »<sup>24</sup>*

*« Ce n'est pas sur ses marges que l'orthodoxie se dérobe, mais bien au coeur même de sa croyance : la prise de conscience de la nécessité de transformer les rapports de production.( ) Le grand jeu de l'identité des contraires ruine en même temps qu'elle les vérifie les grandes thèses de l'orthodoxie (la conscience, la science, la classe, le parti, la production). L'identité des contraires est ce qui, à tout instant, manifeste la vérité et, en même temps, ce qui empêche toute politique de la vérité. »<sup>25</sup>*

La juste évaluation de ce qui se joue effectivement jusque dans ces effets manqués suppose donc que l'on n'identifie plus la véralité ou la corruption au régime de la morale, mais en les rapportant au gauchissement qu'elles produisent en échappant à la règle de l'échange ; cette juste évaluation, accordée aux exigences de la nouvelle production, implique ensuite aussi de ne plus envisager la politique selon les catégories de vérité et de justice. Ne pas vouloir une politique plus juste, sans quoi l'on se heurtera seulement à l'impuissance du vrai, pour n'avoir pas assez radicalement renoncé au champ d'intelligibilité que l'on prétend rendre caduc.

Mais ne pas vouloir une politique plus juste suppose qu'en réalité quelque chose de cette nouvelle production prenne concrètement en charge l'abolition effective du couple de la justice et de l'injustice. S'il faut arriver pour cela à penser que le socialisme est à la fois en-deçà et au-delà de ce qu'il exige<sup>26</sup>, c'est bien qu'il faut se sortir définitivement de la problématique des conditions de possibilité de l'avènement du socialisme, problématique qui reste enferrée dans cette ancienne structure d'intelligibilité, et dont la thématique de la prise de conscience n'est qu'un ultime avatar. Mais tirer de cela les conclusions qui s'imposent, c'est en venir à considérer que si l'on peut dire qu'il faut qu'il en soit ainsi c'est que c'est pensable et donc possible au sens d'effectivement réel et déjà commencé.

De cette conclusion, nous pouvons déduire l'usage de la déclaration égalitaire en terme d'adresse, et sa propre situation dans le partage dissensuel qu'elle induit. Elle sera en effet indifférente, quant à la conduite de la vérification point par point de l'axiome égalitaire à partir de ce que ses énoncés permettent, à la question de la reconnaissance de l'orientation ainsi instituée : les transformations qui résultent de ces énoncés doivent pouvoir advenir et être pensables comme telles indépendamment de toute reconnaissance. Et c'est en cela que les déclarations produites à partir de l'axiome égalitaire ne sauraient être adressées comme des revendications, mais ne valoir qu'au titre où elles sont par elles-mêmes effectives.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> RANCIÈRE (Jacques), *Ibid*, p228.

<sup>25</sup> RANCIÈRE (Jacques), *Ibid*, p.236.

<sup>26</sup> RANCIÈRE (Jacques) *Ibid*, p.236.

<sup>27</sup> RANCIÈRE (Jacques), *Aux bords du politique, op.cit.*, p.88 et 91.

## L'éclair Althusser

Que les énoncés se soutenant de la maxime égalitaire puissent être produits et rendus effectifs sans avoir à être l'objet d'une reconnaissance intégralement mutuelle, c'est ce qu'exige d'admettre l'hypothèse que la politique n'est pas réductible au jeu de l'idéologie non plus qu'à une nécessité historique. La nouvelle conception de la politique impose que les éventuelles continuités ne soient plus identifiées qu'à l'aune des ruptures événementielles, et non rapportées à quelque *télos* historique. Et de considérer que les discontinuités sont véritables et ne préservent pas à tous coups de l'irrationalité de ce qui peut advenir.

Dans le litige irréductible qui oppose Jacques Rancière à Louis Althusser, c'est en somme ce paradoxe de la rupture continuée qui est en jeu. En effet, Althusser est aux yeux de Rancière celui dont tout le paradoxe est d'avoir oeuvré à la pensée de la coupure épistémologique de l'intérieur de la présupposition de la communauté du savoir.

L'on sait que des événements de 68, Althusser ne voulut pas avoir à en connaître et organisa, en consolidant à toutes forces l'autorité de la figure du maître, l'occultation de toute notion de la politique qui ne s'en tienne pas au champ du savoir, qui ne soit pas d'abord, avant tout et in fine intervention dans la théorie elle-même. Rancière intitule sa dernière intervention au sujet d'Althusser, *"la scène du texte"*<sup>28</sup>. Althusser aurait donc méconnu le lieu véritable de l'événementialité politique. Pour autant, le litige porte peut-être moins sur la dimension textuelle de l'intervention althusserienne, que sur une certaine conception de la théâtralité. La difficulté est désignée à propos d'Althusser –ou plutôt, *"l'éclair althusserien"*– comme une difficulté toute subjective. Où puiser le courage de tenir sur l'idée d'une rupture continuée, d'une coupure qui n'ait pas nécessairement à être pensée comme l'instrument d'un *telos* pour que le passage institué par effraction puisse donner lieu à une nouvelle intelligibilité de la situation, sans qu'une reconnaissance préalable garantissant sa rationalité ait à être produite ? *"Le présupposé de l'entreprise althusserienne peut s'énoncer ainsi : pour arracher l'histoire à sa folie, l'intellectuel doit d'abord se garder du risque de sa propre folie : le risque donquichottesque, de la loi du coeur, de la bataille contre les moulins, de l'envoi de lettres sans destinataire; Pour ne pas être fou, pour ne pas être seul, il doit s'installer dans la solidarité de toutes les oeuvres, dans la communauté de la science et du mouvement ouvrier"*.<sup>29</sup> La leçon que nous devons tirer de l'impasse althusserienne, c'est, nous dit Rancière de *"garder les yeux ouverts sur ce qu'impose le désir de rendre l'histoire raisonnable; sur ce qu'implique la peur de parler dans le désert, la peur de la lettre sans destinataire"*.<sup>30</sup> Le grief majeur dont Althusser doit se voir imputer consiste donc dans cette tentation d'exercer un contrôle tel sur les déclarations que les interlocuteurs en soient par avance identifiables : *"Althusser opère en effet une extraordinaire théâtralisation du texte. C'est d'abord une pratique de l'interlocution, de la mise en scène et de la désignation des interlocuteurs"*.<sup>31</sup> Il est frappant de constater qu'en effet jusque dans son analyse de la mise en scène par Strehler de la pièce *"El nost Milan"*<sup>32</sup>, mise en scène qui aux yeux d'Althusser

<sup>28</sup> RANCIÈRE (Jacques), « *la scène du texte* », in LAZARUS (Sylvain, sous la dir. de), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Puf, Coll. Pratiques théoriques, 1993, 179p., p.47 à 67, et repris dans *La chair des mots, op.cit.*, p.157-177.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p176.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.171.

<sup>32</sup> ALTHUSSER (Louis), « Le « *Piccolo* », Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste) », in *Pour Marx, op.cit.*, p131-152.

permet de penser Brecht au-delà de lui-même, c'est une certaine problématique de la reconnaissance idéologique qui se trouve substituée à l'interprétation trop technique et psychologisante de la distanciation, reconnaissance lui permettant, en tant que public assigné à une certaine place, de contribuer aux ressorts de la forme théâtrale. La reconnaissance se trouve ainsi proposée comme la seule signification qu'il convienne de prêter à l'exigence brechtienne de la distanciation. Or la reconnaissance présuppose et donc désigne en effet l'identité des personnes susceptible de se sentir impliquées par la pièce. La dimension virtuellement politique de la distanciation à l'oeuvre dans une pièce résidera dans l'achèvement que le spectateur peut donner à la pièce, qui lui confère son sens véritable, en en faisant autre chose qu'un bien de consommation. Althusser donne ainsi de la notion de reconnaissance une version paradoxale<sup>33</sup> puisqu'elle donne le cadre rendant possible un processus qui finalement viendra la contredire, car ultimement "*la pièce est bien la production d'un nouveau spectateur, cet acteur qui commence quand finit le spectacle, qui ne commence que pour l'achever, mais dans la vie*"<sup>34</sup>. Le paradoxe étant que ce qui devait être évité semble toujours devoir être reconduit, à savoir que le spectateur produit devient l'acteur qui par définition n'existe qu'à échapper à la pièce, et donc aussi à l'idéologie qui la soutient, fut-ce même au simple niveau formel. Nul ne s'avèrera en avoir été le spectateur spécifique s'il ne devient l'acteur d'une scène dans laquelle l'on ne saurait plus envisager de spectateur, puisqu'aucune action ne s'y jouera susceptible d'être adressée à quelqu'un comme à un spectateur. Le spectateur se doit dès lors de ne plus s'adresser à personne comme à un spectateur.

Or dans la conception même de Marx, cette question n'était pas réglée, du mode sur lequel il convient de s'adresser à ceux dont on souhaite qu'ils reconnaissent comme les leurs les prescriptions émancipatrices du communisme. Comment penser le devenir immanent à la politique pour ceux qui ne sont pas les auteurs des prescriptions inaugurales, quelles sont les voies de la subjectivation sur lesquelles il est possible d'oeuvrer et de compter? Car la désidentification requise par la maxime égalitaire ne saurait s'accommoder de la désignation des interlocuteurs, désignation nécessairement en surplomb et du moins extérieure .

Cette question se noue avec un même procès intenté à Marx et à Platon<sup>35</sup> : leur est en effet imputé de vouloir assigner les gens à une place qui leur impose une unique fonction, situation qui rend impossible aux ouvriers et aux artisans d'envisager et prétendre faire de la politique.

Le paradoxe s'agissant de la conception de Marx est le suivant. Marx assigne les ouvriers à une place : celle de faire la révolution. En cela, les ouvriers sont censés être déjà des communistes. Mais cette subjectivité communiste concrète par laquelle les ouvriers tentent d'être au-delà d'eux-mêmes est celle d'ouvriers qui ont déjà pour ambition d'organiser de ne pas être à leur place d'ouvriers productifs. Il y a donc un platonisme sournois chez Marx dans cette exigence de monofonctionnalité qui rend la juxtaposition de la logique théorique et des réquisits militants strictement inconciliables, ou du moins impensables dans leur coïncidence ; et qui rend incapable de penser il s'agit d'être en état de penser comme une seule et même chose les deux axiomes suivants :

- nous ne sommes rien, c'est-à-dire rien qu'une force de travail
- faisons la révolution c'est-à-dire changeons ce rien en tout.

Du point de vue de Marx, l'idéologie prolétarienne devrait au contraire consister à coïncider avec la force productive pure. Ce serait abolir l'écart idéologique, cet écart entre la

---

<sup>33</sup> Ibid, p.151.

<sup>34</sup> Ibid, p.151.

<sup>35</sup> RANCIÈRE (Jacques), *Le philosophe et ses pauvres*, Fayard, 1983, 315p.

loi industrielle de la production et les lois de la représentation, c'est-à-dire l'écart entre la positivité scientifiquement établie du capitalisme et les représentations quelles qu'elles soient susceptibles de lui donner force de vie. Mais dans cette logique, on ne parvient jamais à identifier l'ouvrier véritable, pas même idéologiquement. Il n'y a donc pas d'intermédiaire, pas d'identité prolétaire, et l'assignation de la tâche de faire la révolution ne peut être enseignée que du dehors, puisqu'elle présuppose un ouvrier véritable.

Marx ne permet pas de penser le sujet communiste comme l'écart même qu'ouvrent ces points de vue incommensurables rapportés l'un à l'autre, et qui n'identifient pas le sujet à une classe.

Marx fait donc comme Platon lorsqu'il estime que :

- 1) la connaissance qu'il a de l'état des choses l'institue comme dirigeant.
- 2) Les prolétaires, donc ses pauvres, sont tenus d'occuper la place que la science leur assigne, c'est-à-dire d'être force de travail dans l'économie capitaliste et d'avoir pour tâche la révolution.
- 3) Que la bigarrure démocratique de ne pas rester à sa place est un affaiblissement.

Le paradoxe est que la classe prolétaire est toujours immédiatement sa propre décomposition, étant classe des sans-classe. La tâche de faire la révolution ne saurait s'accorder à l'assignation à une place.

Donc cette conception de ce que doit être l'ouvrier communiste ne coïncide avec aucun ouvrier véritable. En particulier les ouvriers font toutes sortes de choses et détestent être réduits à la force de travail. *La nuit des prolétaires* en donne toute la mesure.

Enfin, Marx fait comme si les modalités d'adresse militantes du communisme pouvaient être envisagées comme au commencement de l'histoire. Comme si son œuvre marquait le commencement de cette histoire à faire. Mais une telle histoire a toujours déjà commencé.

Que ça ait toujours déjà commencé implique dès lors que ça ne sera jamais fini : la classe prolétaire fait l'objet d'une identification interminable.

Pour Rancière toute politique démocratique ou d'émancipation se doit de rompre avec cette dimension de la pensée de Marx, d'autant plus qu'elle ne peut qu'aboutir à l'impasse de ses propres paradoxes. Or, rompre avec cette exigence de monofonctionnalité, c'est ce qui est à l'oeuvre dans toute désidentification.

Mais cette non-coïncidence entre prolétaire supposé par la théorie et prolétaire réel, loin de vouer nécessairement à l'impasse la politique d'émancipation, peut être relevée positivement comme la nouvelle identité des contraires, celle dont la dynamique propre procèdera du caractère manifeste de l'absence de commensurabilité dans la correspondance instituée qui fait un sujet.

Chez Jacques Rancière, la formalisation de l'écart irréductible constituant le foyer de la subjectivité spécifiquement politique ne se trouve jamais si bien précisé que dans les développements relatifs au régime esthétique. Un même écart est relevé par Rancière et par Althusser, dont il faut remarquer qu'il s'atteste d'être vécu, et d'être en tant que tel ce qui avère qu'un sujet existe, avant même que la question de sa condition de possibilité ne soit posée. Chez Althusser, il est ainsi décrit, pour ce qui nous intéresse le plus immédiatement ici, comme "*la coexistence d'un temps vide, long et lent à vivre, et d'un temps plein, bref comme un éclair.*"<sup>36</sup> Ces deux temporalités apparaissent dans la pièce telle que la décrit Althusser comme mutuellement exclusifs l'un de l'autre. Excepté qu'une mise en coïncidence, qui ne peut être dite un rapport, mais l'absence de rapport, agit sur cette absence de rapports pour la

---

<sup>36</sup> ALTHUSSER (Louis), *Pour Marx, op.cit.*, p.134.

relever en son contraire : le rapport qui par excellence identifie un sujet, celui qui fait de ces temporalités incommensurables les termes contradictoires d'un processus de production; termes dont le rapport est élaboré à partir du fait d'une existence. Le fait d'une existence est ce qui suscite un sujet, dont l'identité n'est jamais que celle, fuyante, qui supporte le processus de désidentification récurrente des contraires entre eux : *“entre ces deux temps, ou ces deux espaces, nul rapport explicite. Les personnages du temps sont comme étrangers aux personnages de l'éclair : ils leur laissent régulièrement la place ( ) pour y revenir à l'acte suivant ( ). C'est en approfondissant le sens latent de cette dissociation qu'on parvient au coeur de la pièce. Car le spectateur vit réellement cet approfondissement ( ). Or voici la question décisive : ( ) Quelle est donc cette absence de rapports pour suggérer un rapport latent, qui la fonde et la justifie? Comment ces deux formes de temporalité peuvent-elles coexister, apparemment étrangères l'une à l'autre, et pourtant unies dans un rapport vécu? La réponse tient en ce paradoxe : c'est justement l'absence de rapports qui constitue le rapport véritable. C'est en parvenant à figurer et à faire vivre cette absence de rapports que la pièce atteint son sens original. Bref, je ne crois pas que nous ayons à faire ici à un mélodrame plaqué sur une chronique de la vie populaire à Milan en 1890. Nous avons à faire à une conscience mélodramatique critiquée par une existence : l'existence du sous-prolétariat milanais en 1890. Sans cette existence, on ne saurait pas de quelle conscience mélodramatique il s'agit; sans cette critique de la conscience mélodramatique, on ne saisirait pas le drame latent de l'existence du sous-prolétariat milanais : son impuissance.”*<sup>37</sup>

#### Une subjectivation libre de tout ressentiment

Nous pouvons maintenant récapituler les enjeux d'une investigation positive et non pas simplement critique du schème de l'identité des contraires. L'hypothèse en est en effet qu'il est possible d'en user hors-critique, en considérant l'identité des contraires comme ce qui seul permet de rompre avec la perpétuation de la critique. L'identité des contraires permet en effet de soustraire l'émancipation de son vis-à-vis supposé : il ne s'agira plus de l'extraire de l'aliénation comme de sa gangue naturelle au moyen d'une prise de conscience savamment inculquée. La subjectivation propre à la désidentification conduit ainsi à repenser le mode d'effectivité de la déclaration : effectivité soustraite jusque dans son évaluation à ce que semblent baliser les critères de l'adresse et de la reconnaissance. Dans l'achèvement de la critique que propose Rancière, en dépit de son style réfutationnel, le caractère inefficace du savoir compris comme critique doit être associé au caractère caduc de la représentation des mutations en termes de transition. Les transitions n'ouvrent à rien de nouveau, il n'y a pas de transformation progressive qui en passe par la transition. C'est la nécessité de rompre avec cette temporalité qui requiert aussi d'en finir avec la problématique de l'adresse, laquelle, présupposant toujours une extériorité de la déclaration à sa destination comme à ses destinataires, n'envisage pas véritablement la transformation comme immanente à la situation à propos de laquelle se dégagent des prescriptions possibles, c'est-à-dire comme toujours déjà commencée. C'est dans cette logique d'une extériorité de la déclaration à la situation que se pose la question du rapport et du mode d'enchaînement de l'immédiateté de l'adresse au devenir des conséquences. Mais la proposition d'élucidation de la subjectivation émancipatrice en terme d'identité des contraires permet d'écarter définitivement cette question comme inappropriée à ce dont il s'agit. Que signifie en effet de rompre avec le régime classique de la représentation? Si l'on admet que c'est poser la commensurabilité des incommensurables à l'oeuvre dans l'identité des contraires comme une production spécifique,

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.134-135.

non comme expression d'un rapport supposé naturel mais bien comme la production d'un monde spécifique, alors l'intelligibilité propre à un monde est ce qui en permet le déploiement matériel autant que subjectif. Il n'est que de se souvenir que l'identité des contraires était donnée comme motrice dans le cadre du capitalisme. Ce n'est donc pas la critique de l'identité des contraires à l'oeuvre, la mise en évidence de sa cause absente qui permettent d'en sortir ou d'ouvrir à la transition émancipatrice. C'est une autre occurrence de l'identité des contraires qui permet d'entrer autrement dans le régime de la représentation, sans que les ruines des anciennes catégories de la représentation aient à être mobilisées comme des fondations mouvantes de cette nouvelle édification. Puisque la conscience d'être exploité ne suffit pas à se soustraire à l'exploitation, c'est que la représentation ne doit pas tant faire l'objet d'une critique des illusions qu'elle soutient, que devenir le lieu d'une puissance spéculative faisant un monde en énonçant les prescriptions fondamentales. La puissance spéculative est en effet à l'oeuvre quand il s'agit de nommer les termes de ce monde visé en tant que réel. L'existence de ce qui est nommé n'est pas l'objet d'une constatation empirique, ainsi que le faisait remarquer Althusser à propos de l'existence du peuple milanais, nommé et désigné dans son existence du fait de la contradiction avérée avec ce qui était censé l'incarner en termes de fausse dialectique de la conscience, ou conscience mélodramatique.

Ce qui est en jeu pour la politique dans la rupture avec le régime classique de la représentation, c'est la corrélation supposée essentielle entre la subjectivation et les effets de l'idéologie. Dans cette conception classique, le sujet est supposé soumis à l'idéologie comme à un système de représentations l'enchaînant par toute une série d'illusions à un certain monde. Mais Marx nous fait voir que l'idéologie n'est pas juste une représentation qu'il suffirait de destituer, mais l'expression même d'un type de production dont le sujet n'est que la trace. Le sujet intériorise comme motifs de ses mobiles jusqu'à croire ses mobiles constituants, quelque chose qui n'est que le rapport de production et de compensation dans lequel il se trouve enchâssé à proportion de ce qu'il y contribue par sa propre existence. La question est alors de savoir s'il est possible de renverser cette inversion spécifique à l'opération de dissimulation à l'oeuvre dans le capitalisme. Et il apparaît que cela ne peut se faire par une critique de l'idéologie. Anticiper ce que peut et doit être le sujet de ce nouveau rapport de production suppose dès lors d'arriver à le concevoir comme ne dépendant pas de l'occultation ni même de la révélation de la cause absente. Mais comme participant déjà d'une autre existence.

C'est donc une émancipation sans rapport avec la sortie de l'assujettissement qu'il faut viser, une émancipation dans laquelle ce dont on pâtit n'occupe pas la place première puisqu'aussi bien ce pâtir n'existe qu'à l'aune de ce qui n'est pas lui, qu'il n'apparaît pleinement qu'à la lumière de ce qui lui demeure soustrait et prend la figure d'une subjectivation libre de tout ressentiment.

C'est pourquoi dans le régime esthétique, la figure emblématique de la subjectivation émancipée n'est autre qu'Oedipe, mais un Oedipe singulier :

*Tout d'abord, "Si Oedipe est un héros exemplaire, c'est parce que sa figure fictionnelle emblématise les propriétés que la révolution esthétique donne à celle-ci. Oedipe est celui qui sait et qui ne sait pas, qui agit absolument et pâtit absolument. Or c'est précisément par cette identité des contraires que la révolution esthétique définit le propre de l'art. A première vue, elle semble seulement opposer aux normes du régime représentatif une puissance absolue du faire. L'oeuvre relève de sa propre loi de production et elle est à elle-même sa preuve. Mais en même temps cette production inconditionnée s'identifie à une absolue passivité. Le génie kantien résume cette dualité. Il est le pouvoir actif de la nature qui oppose sa propre puissance à tout modèle, à toute norme, ou plutôt qui se fait norme elle-même. Mais en même*



*temps il est celui qui ne sait pas ce qu'il fait, qui est incapable d'en rendre compte.* »<sup>38</sup> Dans cette définition, les occurrences d'identités des contraires se trouvent naturalisées. L'immanence de la ressource de production à l'œuvre dans l'identité des contraires semble ainsi faire un peu vite l'économie de l'événementialité dont on pourrait considérer qu'elle caractérise toute invention et donc toute production véritable en politique. Mais il faut ici resituer le recours à ce paradigme kantien dans la logique de continuité avec un certain marxisme : en effet, la particularité de la séquence dans laquelle se situe l'ensemble de cette problématique sur la production place le subjectif comme à la croisée des chemins. Car pour que la production n'en vienne pas à reconduire la structure capitaliste dans laquelle elle se trouve enfoncée, il faut que l'on en vienne à envisager de produire une transformation qui ne soit pas susceptible d'être vendue. Or que peut-on envisager comme transformation qui ne soit pas une production marchande ? Ni plus ni moins qu'une transformation subjective. Mais le subjectif est alors à comprendre comme effet et non pas cause d'une production. Et s'il semble mis au premier plan, comme lieu d'une telle production, ce n'est donc pas au titre de volonté pure ou vue de l'esprit. Quand du subjectif vient à se manifester c'est donc qu'il atteste d'une événementialité réelle, qu'il en est l'expression, et le mode d'expansion ou de renforcement spécifique. La subjectivation devient ainsi l'alpha et l'oméga de l'invention politique et semble faire l'économie d'une pensée de l'organisation collective, mais c'est moins pour en ignorer la question que pour donner les moyens de penser qu'il n'y a pas à se rapporter à la surrrection d'un événement comme à la fondation légitimant la possibilité de la politique.

Ce qui se trouve en jeu dans cette explicitation de la politique comme pensée à partir de la subjectivation, c'est aussi d'en finir avec la thèse du nécessaire aveuglement qu'il y aurait dans toute conduite. Il s'agit d'en finir avec une certaine forme de démystification. Donc aussi avec une certaine forme de critique et en particulier avec celle soutenant l'idée que l'émancipation résiderait dans l'exercice du jugement critique, celui-ci conduisant à celle-là par la voie royale de la prise de conscience. Aussi la mise au ban des maîtres tant honnis n'aura-t-elle pas conduit Jacques Rancière à taire toute pensée, et si son style réfutationnel le distingue de toute figure de maître penseur, il ne va pas jusqu'à se confondre avec cette autre figure de maître qui seule a sa place, à ses yeux, en philosophie comme ailleurs, de n'en vouloir aucune, celle du maître ignorant.

C'est donc qu'il est une autre façon de concevoir le rapport d'immanence à la pensée requis par telle ou telle situation, sans que le sujet ait à pâtir de son propre aveuglement pour avoir trop désiré d'y voir clair d'emblée.

S'il est si singulier enfin, cet Oedipe, d'être ainsi à la croisée des chemins dans cette séquence de la politique qui peut être la nôtre, c'est qu'il n'est pas celui qui découvre le principe insoupçonné de son aliénation inaugurale pour en payer le prix avec d'autant plus de force. Mais celui pour qui vivre n'a plus rien d'empirique, pour qui vivre, c'est continuer ce qui pour d'autres s'est à la fois interprété et payé comme une rupture et une interruption, sans la chance d'aucun lendemain, celui pour qui ces lendemains sont désormais portés au présent par un aveuglement volontaire, abandonnant le cheminement herméneutique critique à ses impasses :

*“un Oedipe, mais un Oedipe très particulier : non pas déchiffreur aveugle de l'énigme qui porte sa perte, mais déchiffreur de l'énigme que les autres sont morts de n'avoir pas su déchiffrer.”*<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> RANCIÈRE (Jacques), *L'inconscient esthétique*, *op.cit.*, p.27, et variante du même développement dans *les destin des images*, *op. cit.*, p.134-135.

<sup>39</sup> RANCIÈRE (Jacques), « Les noms de l'histoire », conférence du Perroquet numéro 20, éditions Le Perroquet, juin 1989, p.16.

