L'avenir de l'égalité (remarques sur *La Méésentente*)

David Schreiber

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/166>

DOI : 10.4000/labyrinthe.166

ISSN : 1950-6031

Éditeur

Hermann

Édition imprimée

Date de publication : 15 avril 2004

Pagination : 13-19

Référence électronique

David Schreiber, « L'avenir de l'égalité (remarques sur *La Méésentente*) », *Labyrinthe* [En ligne], 17 | 2004 (1), mis en ligne le 13 juin 2008, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/166> ; DOI : 10.4000/labyrinthe.166

L'AVENIR DE L'ÉGALITÉ (REMARQUES SUR *LA MÉSENTENTE*)

David SCHREIBER

Il y a de la politique parce que – lorsque – l'ordre naturel des rois pasteurs, des seigneurs de guerre ou des possédants est interrompu par une liberté qui vient actualiser l'égalité dernière sur laquelle repose tout ordre social (*Més.*, 37).

Le modèle de la politique – ou de la démocratie, les deux termes sont ici équivalents – s'appuie chez Rancière sur deux principes philosophiques à valeur universelle et se donne à voir historiquement lorsque ces deux principes se nouent : d'abord, « il y a de la politique » parce qu'il y a toujours déjà une communauté. Les hommes y partagent des places, des fonctions et des identités et assurent ainsi la reproduction d'un ordre « naturel ». Ces pratiques et les discours qui les accompagnent forment ce que Rancière nomme des « polices ». Ensuite, « il y a de la politique » parce qu'il y a toujours déjà de l'égalité et de la liberté. Du point de vue philosophique, cette égalité est fondée sur l'universalité du *logos*, qui ne signifie pas l'universelle capacité de comprendre la raison des autres mais celle d'avoir la sienne propre et de pouvoir la dire (*Més.*, 39). Historiquement, « l'âge démocratique » ou « l'âge des révolutions démocratiques » a inscrit cette égalité dans la constitution du peuple souverain dont la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen proclamée par la Révolution française est l'exemple le plus achevé. Enfin, « il y a de la politique » lorsque, au nom de l'égalité fondamentale, une scène visible rend manifeste le tort que les partages portent à cette égalité. Le propre de cette manifestation, souligne Rancière, est qu'elle fait surgir un type de sujet collectif qui n'a sa place dans aucun des partages et peut s'identifier au Tout de la communauté. Le moment de la politique est ainsi un moment anarchique au sens où toute forme de l'*arkhè* est provisoirement mise en suspens. « Par-dessus les lois de la domination et les règlements collectifs » existent ainsi, « de temps en temps », des formes de subjectiva-

tion spécifiques qui défont les partages (AB, 17). « Il n'y a plus de politique » lorsque cette subjectivation disparaît et laisse à nouveau la place à un ordre inégalitaire.

La démocratie n'est donc nullement la forme stable de l'État parlementaire dont on pourrait atteindre une fois pour toutes la réalisation pure et parfaite. La politique ne se confond pas avec la revendication, la prise de décision concernant l'ordre de la communauté ou l'une de ses parties et visant à une meilleure répartition, ni même avec le règlement du tort ; elle n'est pas affaire de « plus » ou de « moins » d'égalité ; elle n'est *rien d'autre* que le moment où l'égalité se manifeste à travers l'apparaître d'une subjectivation qui interrompt l'ordre des partages. Les deux principes fondamentaux marquent ainsi deux impossibilités : « L'égalité se change en son contraire dès qu'elle veut s'inscrire à une place de l'organisation sociale et étatique » (*Més.*, 58) ; et « qui part à l'inverse de la défiance, qui part de l'inégalité et se propose de la réduire, hiérarchise les inégalités et reproduit indéfiniment de l'inégalité » (AB, 95).

Cette situation critique de la politique, aucune des « philosophies politiques » classiques n'a su, aux yeux de Rancière, l'accepter. Ni la « para-politique » d'Aristote, ni ses avatars modernes, ni la « méta-politique » (ou « ultra-politique ») de Marx n'ont réussi à articuler le couple de l'égalité et de l'inégalité de façon satisfaisante – encore moins l'« archi-politique » platonicienne qui fait purement et simplement l'impasse sur l'égalité démocratique. La para-politique a certes pris acte de la nécessité du principe d'égalité mais elle se contente de l'énoncer tout en institutionnalisant la lutte entre les parties¹. Les « politiques » qui en résultent – au mauvais sens du terme – sont fondamentalement de deux types : soit la recherche impossible d'un « centre » et d'une classe moyenne, l'illusion d'une marche historique progressive vers une communauté sans conflit, soit la réitération des partages à travers l'alternance ou, plus classiquement, à travers la confiscation masquée des pouvoirs. La méta-politique, quant à elle, est dans la dénonciation permanente de la non-réalité de l'égalité. « Elle affirme le tort absolu, l'excès du tort qui ruine toute conduite politique

1. « Le problème de la para-politique sera alors de concilier les deux natures et leurs logiques antagoniques : celle qui veut que le meilleur en toutes choses soit le commandement du meilleur et celle qui veut que le meilleur en matière d'égalité soit l'égalité » (*Més.*, 107).

de l'argumentation égalitaire » (*Més.*, 119). C'est pourquoi entendre par prolétaire « la classe de la société qui est la dissolution de toutes les classes », comme l'énonce le jeune Marx, peut donner lieu à deux interprétations différentes selon que l'on voudra inscrire cette *dissolution* comme le *telos* de la communauté au prix d'un renversement de l'inégalité – qui ne peut conduire qu'au pire des régimes policiers – ou selon que l'on y verra l'une de ces formes de subjectivations politiques qui inscrit d'emblée une communauté d'égaux « au-dessus » du partage ouvriers-bourgeois.

L'HISTOIRE DE LA DÉMOCRATIE

Rancière fait-il pour autant de l'histoire une sorte d'éternel retour de l'inégalité, une simple succession de « moments politiques » que suivrait la chute perpétuelle dans l'ordre policier ? Telle conception serait assez peu compatible avec l'idée sans cesse défendue qu'il y a une histoire à « faire² », même si elle ne prend pas la forme d'un processus irréversible et homogène orientée vers une fin. Assurément, nous dit-il, la subjectivation démocratique a une « effectivité sur l'ordre policier » et, de ce dernier, on ne saurait d'ailleurs faire « la nuit où tout se vaut » :

Notre situation est en tous points préférable à celle des esclaves des Scythes. Il y a de la moins bonne et de la meilleure police – la meilleure, au demeurant, n'étant pas celle qui suit l'ordre supposé naturel des sociétés ou la science des législateurs mais celle que les effractions de la logique égalitaire sont venues le plus souvent écarter de sa logique « naturelle » (*Més.*, 54).

La démocratie possède la puissance de faire dévier la police de sa simple reproduction, en l'empêchant, par exemple, de revenir à l'une de ses formes historiquement rétrogrades³. C'est en ce sens que la subjectivation démocratique a seule une « historicité » : par son pouvoir

2. Voir « Les hommes comme animaux littéraires », entretien avec Christian Delacroix et Nelly Wolf-Cohn, *Mouvements*, n° 3, 1999, p. 133.

3. Voir « La déviation démocratique », dans *Les Transitions démocratiques*, sous la direction de Laënnec Heurbon, Paris, Syros, 1996.

d'effraction, elle dérègle un ordre immuable. Savons-nous pour autant quel est l'impact *réel* du mouvement historique de la démocratie sur l'inégalité et sur les partages ? Savons-nous quels sont les critères qui permettent de mesurer l'effectivité de « l'an-archie égalitaire » et quel est le temps de l'agir qui correspond à cette effectivité ? La question de l'historicité des partages – car ils changent, nous dit Rancière –, par leur propre mouvement endogène ou par l'impact de la subjectivation égalitaire, ne semble pas ouvrir chez lui sur une quelconque forme d'histoire pensable. Encore faut-il peut-être cerner précisément la nature des inégalités en question.

« L'âge démocratique » a vu s'entremêler inextricablement deux axes de conflits fondamentaux, dont le statut n'est pourtant pas complètement équivalent. Le premier est celui de l'inégale répartition des pouvoirs de gouverner et de l'inégale représentation des membres de la communauté au sein de ces pouvoirs. Le second, celui de l'inégale répartition de la richesse, résultat du système capitaliste de production et d'échange dont Marx et d'autres après lui ont cherché à décrire les traits caractéristiques. De ce double point de vue toutes les luttes « démocratiques » ne furent pas du même type et leur temporalité n'est sûrement pas synchrone. Le temps de la lutte pour le suffrage universel, pour la participation politique et l'égalité des droits de décider pour le Tout de la communauté, n'est pas celui de la lutte contre la toute-puissance du capital ; la nature même du couple égalité/inégalité n'y a pas le même sens et la puissance de l'effraction égalitaire ne s'y vérifie sans doute pas de la même façon. Les grandes formes de la subjectivation politique qui ont eu cours jusqu'aux années du siècle dernier s'appuyaient sur les partages produits par le système de production capitaliste. « Femme », une fois réglée la question de la participation aux pouvoirs, n'a eu réellement de sens que dans sa capacité à doubler « prolétaire », ou à en prendre le relais lorsque les réalités historiques auxquelles ce terme était lié en avait fait un identifiant piégé. Or, ces formes de la subjectivation politique n'avaient de sens que dans la mesure où elles étaient signifiantes *du point de vue* du partage de la richesse. Plutôt que d'être *aux bords* d'une réincorporation identitaire, mieux vaut peut-être penser qu'elles étaient *aussi* déclinables en identités réellement pertinentes au sein du système de production. Leur force, leur puissance de rassemblement, pouvait s'appuyer sur l'ensemble des pratiques et des positions partagées face aux

groupes dominants. L'écart tendu entre « démocratie formelle » et « démocratie réelle », que les années quatre-vingt ont réussi à effacer de notre horizon politique, manifestait l'impossibilité effective de mettre fin à l'inégalité des richesses en limitant la lutte à la « participation » aux pouvoirs. Il est d'ailleurs entendu aujourd'hui que le processus d'accumulation du capital s'est largement accommodé des effets concrets de l'effraction égalitaire sur le partage du pouvoir de décision et qu'il a même su en tirer le maximum d'avantages. Or, que nous dit Rancière de la puissance effective de l'an-archie égalitaire sur le système de production ? À dire vrai, pas grand-chose. Si l'on met à part les conditions de possibilité de la parole politique (contrôle des libertés, formes des assemblées), il ne mentionne de fait aucun *résultat* de la subjectivation politique. *La Nuit des prolétaires*, rééditée en 1997, proposait de s'inspirer de l'exemple des ouvriers saint-simoniens dans la France du XIX^e siècle, et il y avait là un écho à la conclusion désenchanté de *La Mésestante* sur l'actuelle disparition de la politique et l'absurdité de son identification au consensus post-démocratique. Mais face au « nihilisme de la sagesse officielle », le livre n'offre, il faut l'avouer, guère de perspective : échec des ateliers nationaux, échec de la communauté icarienne, échec des tentatives pour organiser la production et le travail sur d'autres perspectives que celle de l'enrichissement et du profit. Sans que l'on sache si la faute en revient à la force de coercition du système général de la production, à celle des discours légitimes (y compris ceux sur la nécessaire organisation de la classe ouvrière) ou à la nature « inégalitaire » de tout ordre social, il apparaît que toute forme de sortie du système n'a aucun avenir. À plus grande échelle, les « systèmes totalitaires » archi-policiers fondés sur la dictature du prolétariat en sont l'ultime preuve historique (« Souvenez-vous, l'URSS »).

À QUOI SERT L'ÉGALITÉ ?

Il y a alors deux manières de comprendre l'égalité dont nous parle Rancière. La première consiste à n'y voir qu'une façon de continuer à penser l'histoire et la lutte des classes sans jamais toutefois chercher à inscrire l'égalité dans l'avenir d'un projet et d'une utopie. Le moyen est philosophiquement commode lorsqu'on ne sait plus donner forme

à l'avenir, mais il n'est pas sûr qu'une telle position puisse donner un sens à l'agir politique⁴. Il faudrait savoir se satisfaire de cette égalité passagère et subjective, cesser toute pensée ou toute mesure d'égalisation. Mais l'égalité risque bien de devenir une coquille vide. Il sera sans doute difficile de ne pas faire peser le soupçon qu'elle n'est, en dernière instance, qu'une volonté de sauver *in extremis* l'idée même de communauté. La seconde fait du moment de la politique un montage « argumentatif » ultra-perfectionné, la possibilité d'une situation de parole qui n'est pas le dialogue entre partenaires mais la véritable expression du « litige ». Le « syllogisme de l'égalité » devient alors, comme mode d'intervention, la forme *la plus conflictuelle*, tout en restant *la plus raisonnable*, qui met en présence les parties et leurs raisons. La politique s'inscrit simplement comme un moyen parmi d'autres pour s'acheminer vers le maximum d'égalité à partir du minimum déjà inscrit « dans le champ de l'expérience commune » (*Més.*, 126). Mais notons que l'on ne fait pas l'économie d'une pesée du « plus » et du « moins ». Si la méta-politique ruine « l'argumentation démocratique », c'est bien parce qu'elle doute que la remise en question des partages soit suffisante lorsqu'elle se contente de cette forme d'action. Faire de la grève une « structure discursive » (*Més.*, 80), c'est assurément la confondre avec la manifestation. Faire la grève, c'est d'abord faire peser une menace sur le devenir d'un certain processus économique.

Sans doute était-il rétrospectivement nécessaire de défendre le *dissensus* démocratique face aux discours sur la « fin » ou le « retour » de la politique dans les années quatre-vingt. Sans doute devons-nous nous habituer à penser l'histoire sans penser sa fin. Mais définir la politique hors du conflit des intérêts qui donnent formes aux parties nous paraît aujourd'hui bien risqué et déchiffrer l'inégalité passe, selon nous, avant toute « vérification » de l'égalité. Davantage que l'attente angoissée d'une subjectivation égalitaire, il vaut mieux chercher à redonner visibilité aux partages sociaux ainsi qu'à la logique qui les fonde et les masque. Le problème des échelles auxquelles nous devons nous placer pour envisager l'inégalité nécessite sans doute de repen-

4. Sur la question du rapport au temps et à la croyance en l'Histoire dans la philosophie contemporaine, voir Bertrand Binoche, « Histoire, croyance, légitimation », *Études théologiques et religieuses*, n° 4, 2000, p. 517-529.

ser les formes *des* communautés dans lesquelles inscrire nos actions politiques⁵. Cela passe aussi par l'effort de déchiffrement de ce qui a su se dissimuler *derrière* le discours sur « la fin de la politique » depuis vingt ans⁶. Dire que ce discours fut l'ultime aboutissement de la logique « méta-politique », que le soupçon sur l'égalité a conduit tout droit à la rupture de tension du couple « démocratie formelle »/ « démocratie réelle » pour laisser place au mensonge ou à la naïveté d'une démocratie achevée, ce que Rancière laisse entendre à la fin de *La Méésentente*, c'est peut-être sous-estimer la double puissance de séduction et d'oppression du processus inégalitaire à l'œuvre et se tromper de « responsable ». Le responsable n'est pas un discours et il n'a pas figure humaine.

5. Voir Immanuel Wallerstein, *L'Après libéralisme, Essai sur un système-monde à réinventer*, Paris, Éditions de l'Aube, 1999.

6. Voir Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.