



**Acta fabula**  
**Revue des parutions**  
**vol. 11, n° 7, Juillet 2010**  
**S'émanciper. Avec Jacques Rancière**  
**DOI : <https://doi.org/10.58282/acta.5820>**

---

# Jacques Rancière, le différend continué

**Laurence Giavarini**

Jacques Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués ! Entretiens*, Paris : Amsterdam, 2009, 699 p., EAN 9782354800567.

---



## **Pour citer cet article**

Laurence Giavarini, « Jacques Rancière, le différend continué », Acta fabula, vol. 11, n° 7, « S'émanciper. Avec Jacques Rancière », juillet 2010, URL : <https://www.fabula.org/revue/document5820.php>, article mis en ligne le 22 Juin 2010, consulté le 14 Mai 2025, DOI : 10.58282/acta.5820

---

## Jacques Rancière, le différend continué

**Laurence Giavarini**

---

*Aucun désespoir là-dedans. Une forte tension. Beaucoup de travail en perspective pour qui ne veut pas mourir idiot. Et tant pis pour les gens fatigués !*

Il tombait si bien, le titre rassemblant les entretiens de Jacques Rancière en septembre 2009, à la fin de la mobilisation universitaire, en un moment d'hésitation sur le fait de savoir si « tout était mort », ou si la lutte pouvait prendre d'autres formes. Quelques mois plus tard, cela serait-il moins vrai et serions-nous par hasard fatigués ? Non pas. Tentative de mise en résonance de cette lecture avec notre présent.

On peut lire cet important recueil d'entretiens de plusieurs manières : ils ont accompagné la parution des ouvrages de Jacques Rancière depuis 1976 (*La Leçon d'Althusser*, 1975, *La Parole ouvrière*, 1976) et se présentent dans un ordre chronologique, jusqu'à 2009 (date de parution d'un volume collectif intitulé *Démocratie, dans quel état*, à La Fabrique). La plupart de ces entretiens ont été publiés dans des revues, parmi lesquelles *Vacarme* (p. 118-128), *Mouvement* (p. 129-145), *SubStance* (p. 149-171), *Diacritics* (p. 172-190), *Art press* (p. 207-214), *Balthazar* (p. 223-239), *Le Philosophoire* (p. 240-254) *Drôle d'époque* (p. 379-394), *Les Cahiers du cinéma* (p. 15-32 ; p. 45-58 ; p. 95-109 ; p. 276-289) ; *Rue Descartes* (p. 313-324), *Simulacre* (p. 355-375), *Critique* (p. 442-460), *Lignes* (p. 500-516), *Intervalo* (p. 528-539) *Vox poetica* (p. 561-571), *Revue 31* (p. 605-615), *RiLi* (p. 619-636)..., quelques-uns proviennent de journaux comme *Le Monde* ou *L'Humanité* (p. 113 sq.) d'autres encore ont paru dans des volumes collectifs (*La Xenophobie en banlieue* en 2000, p. 191 sq., ou *The Politics of aesthetics*, 2004). Plusieurs entretiens sont traduits en français et revus pour l'occasion, l'un repris du catalogue *Traversées* (p. 255-267), le second d'un numéro d'*Angelaki* (p. 325-354), un troisième d'un volume hollandais consacré au philosophe, *Grensganger tussen disciplines. Over Jacques Rancières* (p. 474-489) ; un autre est emprunté à la revue espagnole *Archipelago* (p. 540-546), un autre encore repris et augmenté de la revue *Artforum* (p. 587-604), un dernier a été réalisé à New Delhi et est traduit en français pour la première fois (p. 653-662). Le titre du recueil est repris de celui qui a été donné au second de ces entretiens, pour le *Monde* (p. 35-41), en 1981, à l'époque où Rancière était l'un des animateurs du collectif « Les révoltes logiques » qui tentait de

déplacer les représentations du monde social en reprenant la « généalogie des idéologies et de la pensée ouvrière » (p. 45)<sup>1</sup>.

Il est donc possible de suivre le fil thématique des sujets, le cinéma, le spectacle, l'histoire, la philosophie, l'esthétique... Ou de lire d'abord les entretiens correspondant aux ouvrages que l'on a lus... À moins que l'on ne prenne les index et tente de reconstituer le fil de la « démocratie », celui de la « mésentente », ou pourquoi pas de la « littérature »...

On peut aussi commencer le livre par le premier entretien et poursuivre classiquement au gré de la chronologie des parutions de Jacques Rancière jusqu'au dernier entretien, « Construire les lieux du politique » (2009), donné à la revue *Le Sabot* par le Mouvement des Chômeurs et Précaires en Lutte de Rennes (p. 663-674)... Classiquement, mais peu sagement. Car c'est une pensée se développant par retours et reprises qui se découvre alors, obligeant le lecteur à interrompre le fil, lui proposant de le retrouver à travers ses lieux propres (cinéma, politique, littérature, esthétique, politique...) et leurs configurations comme « angles d'approche » de questions résistantes (p. 343), d'insistantes notions : littérarité, démocratie, consensus, politique, police, égalité. À l'évidence, l'entretien est pour Jacques Rancière un cadre de travail, le soin apporté à ce recueil n'en est que le dernier témoignage. Souvent, pour un même terme, deux définitions sont proposées, l'une moins intéressante que l'autre, l'une télescopée contre l'autre, puis distanciée de celle-ci (p. 316 par exemple : police et politique comme deux « partages du sensible », et juste après, p. 317, biopouvoir vs biopolitique ; p. 465 : les formes d'intelligence collectivisée vs les formes d'intelligence collective). Peu à peu, l'on voit arriver à Jacques Rancière les questions que son travail pose à ses lecteurs et que lui posent les journalistes ou critiques. On saisit le moment où ses livres ont commencé à compter pour beaucoup de lecteurs. Un palier est sans doute *Le Partage du sensible*, en 2000, le livre des découpages historiques et des « régimes » (esthétique, artistique, éthique) de l'art, peut-être parce qu'il explicitait le lien entre esthétique et politique qui court à travers l'ensemble de ces travaux en faisant explicitement de la question de la « subjectivation politique » le résultat de nouvelles expériences du sensible dans les arts.

Les entretiens eux-mêmes sont tout occupés de faire l'histoire de certains dégagements : comment l'histoire des mentalités a servi de « repoussoir » et de « modèle » à Rancière pour comprendre les impasses ou les détournements des pratiques marxistes dans les années 1968-1970 (p. 36-37) ; comment sa critique de la notion de « minorité » est passée par « un moment d'indistinction avec le républicanisme » (p. 125) ; comment du rapport entre esthétique et politique, basse

---

<sup>1</sup> Les textes de Rancière produit pour la revue éditée par ce collectif ont été réunis en 2003 dans le volume *les scènes du peuple*, Paris, Horlieu.

continue de son travail, un jour la « littérature », « *l'autre* du savoir social » (p. 64), s'est dégagée plus nettement, comme l'on tourne autour d'un massif complexe et que des formes particulières apparaissent auxquelles on peut se consacrer de manière spécifique (p. 345). Un entretien de 2007 inédit en français (p. 474-489) permet à Rancière de préciser comment il a remis en cause « les catégories qui structurent les diagnostics et les débats sur notre présent » : celle de « démocratie », celles de « modernité » et de « post-modernité » notamment, celle de « littérature » comme discipline.

Peu de réponses aux questions posées sont des acquiescements, même suivis d'infléchissements. Jacques Rancière n'est pas commode. Il résiste aux résumés, aux synthèses, il redéfinit sans cesse l'objet, la notion que l'on fait revenir vers lui, résiste aux déplacements, mais se montre toujours prêt à faire l'historique des siens, à reprendre la trame de ses écarts : ainsi, à propos du sens donné à la notion de « démocratie » comme « mode spécifique de l'existence en commun » à l'intérieur d'une réhabilitation de l'apparence, contre l'opposition marxiste entre « démocratie réelle » et « démocratie formelle », aussi contre la sociologie de Bourdieu (p. 178) ; cette entreprise s'est heurtée à la réalité de la « comédie du pouvoir » offerte par Mitterrand, heurtée à deux définitions antagonistes de la politique, faisant du retour à la politique un retour à l'étatique (p. 179). Ailleurs il est question du moment où Rancière s'est intéressé au cinéma comme objet de pensée propre (p. 277 *sq.*) ; ailleurs encore, de son propre parcours, de son rapport à Althusser (p. 325-354) ; ou de la continuité qui court des archives ouvrières, du « passé de l'histoire ouvrière », au « présent de l'art » contemporain, au cinéma, dans une volonté de « défaire les pensées globalisantes qui s'appuyaient sur la présupposition d'une nécessité historique » (p. 587 *sq.*). Plutôt qu'une philosophie fondée sur le concept, c'est une pratique définitionnelle de la philosophie que Rancière met en œuvre, que ce soit pour remarquer que le cinéma français n'a jamais vraiment su se faire « genèse d'une société », que la « règle du jeu » y est toujours un « déjà donné » (à la différence notamment du cinéma américain), et que son objet est donc plutôt le jugement sur « la légitimité de l'écart ou de la révolte » (p. 55) ; que ce soit lorsqu'il développe ce que recouvre le terme de « cinéma » (un divertissement populaire, un dispositif technique, un art, une ambiguïté de l'art, un livre de philosophie de Gilles Deleuze) — pour affirmer à la fin que « la philosophie est pour [lui] un travail sur l'homonymie » (p. 444), qui interroge donc le sens de cette homonymie du « cinéma ».

Disons-le, Jacques Rancière ne s'accorde pas aisément. Il n'approuve pas ce que l'on fait des écrits d'Hannah Arendt, il ne sait que faire de l'équilibre « entre plusieurs rationalités » qui caractérise Lacan (p. 350), pointe le risque qu'il y a à « faire que toute pensée et tout sentiment soit production » chez Toni Negri et Michaël

Hardt — « diluer la production en une réalité spirituelle » (p. 465) —, il souligne le basculement opéré par Jean-François Lyotard de « l'impossible réconciliation de l'art et du monde existant » héritée d'Adorno dans « l'univers religieux de la dette irrémédiable » (p. 472-473) ; il ne « parle pas pour des philosophes », ni « pour les membres d'un corps ou d'une discipline particuliers » (p. 588), ne s'intéresse pas aux « philosophies de » (quelque chose) (p. 444), mais souligne ses « profondes différences dans les perceptions et pratiques de la philosophie » (p. 477).

Il ne « définirait certainement pas [son] travail comme une philosophie du cinéma », mais travaille avec Deleuze et « l'exposé systématique de sa métaphysique » que sont *L'Image-mouvement* puis *L'Image-temps*, avec ce qui le touche dans tel ou tel film, historicise les pratiques artistiques et les objets et formes de pensée (p. 475), ne propose « aucune formule pour l'avenir » mais quelque chose « comme une archéologie plus ouverte à l'événement que celle de Foucault mais sans messianisme à la Benjamin » (p. 476), et marque ses « solidarités face à la contre-offensive réactionnaire qui a pris le pouvoir idéologique dans les années 1980 ».

C'est que les choses se font « contre ». Bien sûr, puisque la dissension est à la fois modalité d'une pensée, et objet de celle-ci. Ainsi le discours de l'émancipation ouvrière s'est-il dégagé du désir « de ne plus être ouvrier » (p. 38) ; ainsi l'universel de la politique se dégage-t-il de l'universel de l'État, pour s'inscrire dans « l'universel de la construction des cas » et « les sujets universalisent leur action dans la manière dont ils construisent des cas » (p. 126) ; ainsi la fable cinématographique est-elle « contrariée » dans une logique du « contre-affect », le cinéma devant « se retirer de sa puissance technique » (p. 283). La « méésentente » est, il est vrai, le mode véritable de « l'interlocution politique » selon Rancière, dès lors qu'il « n'y a pas accord sur le statut même des partenaires et des objets à identifier » (p. 176). C'est peut-être le discours sur le cinéma qui nous fournit le mieux la compréhension de ce que produit la lecture de ses écrits : il n'y a aucun effet d'évidence à ce qu'il nous explique de la fable contrariée, dérégulée — ce sentiment, on peut l'éprouver par exemple en lisant ce que Stanley Cavell écrit sur le cinéma. Les fortes analyses de Jacques Rancière ne produisent pas la certitude que *c'est ainsi* ; plutôt la question de comprendre *qu'est-ce que cela veut dire*, qu'est-ce que cela implique qu'il en soit, éventuellement, *ainsi*. Et de susciter la résistance, bien évidemment, puisqu'elles mettent en cause les décisions préalables à tous les discours concernant « qui est apte à parler de quoi » (p. 477). Mais aussi la curiosité et l'élan pour une pensée qui tente de faire voir autrement ce à quoi elle s'applique, faisant de la lecture elle-même un exercice intellectuel de « résistance ».

À qui se sera plongé dans ce parcours singulier, plusieurs passages auront donné les éléments du recul nécessaire à entrer dans ce foisonnement de

transformations : il ne s'agit pas d'aller d'une « discipline » à une autre, mais de se dégager des frontières entre « les spécialités et les compétences », il s'agit, même, de faire bouger ces frontières (p. 589) — sans pour autant identifier cette pratique de la philosophie à un « destin » historique de la philosophie (p. 62). Si l'écart de Rancière par rapport à la division des disciplines a bien pourtant à voir avec une position propre de la philosophie par rapport aux autres disciplines (sensible dans une forte page ancienne sur les échecs des sciences humaines et sociales, p. 63) — le fait de recourir plutôt à des « modes de thématization » et à des « opérations sur les objets de la science » (p. 85) pourrait être rapporté au mode d'être disciplinaire de la philosophie —, il n'a en revanche rien à voir avec la promotion actuelle de l'interdisciplinarité ou de la pluridisciplinarité, ou même celle d'un programme visant à rééquilibrer les partages disciplinaires (p. 483). Cet écart a un fondement politique essentiel, qui d'une part met en question les attributions pré-établies de la compétence à parler de, qui d'autre part pense les objets des savoirs disciplinaires comme faisant partie du mode d'existence politique des formes de l'expérience : ainsi la littérature n'est-elle pas pour Rancière « un art chargé de transmettre une certaine légitimité culturelle », mais « un régime historique de l'art d'écrire » (p. 482) ; ainsi le cinéma n'est-il pas intéressant en tant qu'objet théorique, mais comme « forme standardisée de l'œuvre d'art totale » (p. 486). On imagine peu de pensée moins religieuse, moins fétichiste du geste de rupture, ou de l'acte.

Rancière fait de l'air, il dérange, au sens où plus rien n'est ensuite à sa place — sinon les bases historiques récurrentes et le processus d'historicisation même sur lesquels s'appuie le travail de sa pensée. Une idée forte du politique et de la politique demeure, ni réductible à l'idée péjorative qui appelle « politique » l'idéologie, ni identifiable à un mièvre consensus, ou à une nostalgie des grands soirs de la révolution. Pour ceux qui continuent de réfléchir à l'élargissement de leurs capacités en dehors de la seule prolongation des événements — de la mobilisation universitaire pour ne pas la mentionner —, il y a ainsi des pages pour penser la précarité (p. 490 *sq*), la « convergence des luttes » (p. 671), la transformation des « énergies en une capacité collective » (p. 672 *sq*). Il y a surtout ce passage qui rappelle à la fois l'importance qu'il y a à se saisir de la parole sur la communauté, à se faire l'analyste de ce qui nous arrive, pour ne pas se contenter d'occuper la place des victimes, et le fait qu'avoir une vision claire de l'avenir n'est en rien nécessaire à une puissance d'affirmation politique (p. 499). Ce que les manifestants en colère de 2009, comme ceux d'aujourd'hui, affirment chaque fois qu'ils crient : « on n'est pas fatigués ».

## PLAN

---

## AUTEUR

---

Laurence Giavarini

[Voir ses autres contributions](#)

Courriel : [laurence-giavarini@orange.fr](mailto:laurence-giavarini@orange.fr)