

**LE DEPLACEMENT DE LA PHILOSOPHIE, LE NON-LIEU DE LA DEMOCRATIE
ET LA LANGUE DE L'EMANCIPATION
(ARENDRT//PLATON/KANT) - (ABENSOUR/ BADIOU / RANCIERE)**

Patrice Vermeren²⁴⁰
Département de philosophie, Université Paris 8
Centre Franco-Argentin des Hautes Etudes
de l'Université de Buenos Aires
Francia

RESUMEN

S'agissant d'espace public et de langage, un lien indissoluble semble les lier si l'on veut bien les considérer du point de vue de la démocratie. Hannah Arendt nous dit ainsi que les révolutions modernes sont une manière de renouer, après la dévalorisation de l'Antiquité par le Christianisme, avec les Grecs Anciens, pour lesquels l'égalité politique est égalité dans la participation, et capacité de vivre en commun sans divisions entre gouvernés et gouvernants. Mais ce qui est nouveau, c'est que le domaine public n'est plus réservé à une minorité à l'abri des nécessités de la vie, mais à une majorité, quoique soumise au besoin.

PALABRAS CLAVE

Democratie, langue de l'emancipation, Arendt, Abensour, Badiou, Ranciere

Recibido: Febrero de 2007

Aceptado: Junio de 2007

« Qu'est-ce que la liberté politique ? » commente à sa suite Martine Leibovici ²⁴¹: c'est le droit de regard sur le monde public et celui de s'y faire voir, d'y parler et d'y être entendu, pour tous, et singulièrement « la multitude des pauvres et des humiliés, cachés dans la nuit de la honte²⁴² ». Claude Lefort avait auparavant lui-même commenté ces textes en repérant que le

²⁴⁰ Patrice Vermeren es Doctor de Filosofía de la Universidad de Paris 8. Saint-Denis. Director del Centro Franco-Argentino de Altos Estudios de la Universidad de Buenos Aires. Fundador del Colegio Internacional de Filosofía, Paris-Francia. E-mail: vermeren@wanadoo.fr

²⁴¹ Leibovici, M., *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000.

²⁴² Arendt, H., *Essai sur la Révolution*, Gallimard, Paris, 1967.

fait qu'Hannah Arendt conçoive la politique à la faveur d'un retournement de l'image du totalitarisme lui faisait privilégier des moments où sont rendus manifestes ses enjeux les mieux cachés: le moment de la cité grecque dans l'Antiquité, et celui des Révolutions américaine et française (avec peut-être aussi les conseils ouvriers en Russie en 1917 et en Hongrie en 1956). « Dans le cas de la Grèce, le cas le plus pur, on voit, selon Arendt, s'aménager un « espace », surgir un espace, où, à distance de leurs affaires privées propres à l'enceinte de l'oïkos, - l'unité de production domestique dans laquelle règnent les contraintes de la division du travail et des rapports entre dominants et dominés – les hommes se reconnaissent comme égaux, discutent et décident en commun. Dans cet espace, ils peuvent rivaliser et chercher comme dit Hannah Arendt, par les « belles paroles » et les « exploits », à imprimer leur image dans la mémoire publique ²⁴³». Le rapport qui commande la vie politique démocratique est celui d'un échange de paroles dans un monde commun - et de ce fait humain -, qui n'est pas un mais ouvert à la pluralité. On sait que cette opposition unité/pluralité rentre dans une série d'oppositions : public/privé, politique/vie sociale, pouvoir/violence, vie contemplative/vie active, et que cette dernière est à l'origine du refus de Hannah Arendt de se nommer « philosophe » : car de Platon jusqu'à Marx, la liberté qui était au cœur de l'action politique dans la cité démocratique, a été confisquée par la philosophie, et le visible de l'espace politique été invalidé comme prosaïque au profit de l'invisible de la pensée séparée du monde. La philosophie de Platon à Marx, ne songe à restaurer l'activité politique qu'en voulant réaliser la philosophie, projeter dans l'histoire et l'empirie l'idée d'une logique et d'une vérité séparée de l'action, et qui procède d'un oubli de l'action et donc d'une déchéance de la politique.

Je voudrais partir de là pour questionner le champ agonistique de la philosophie politique en France, qui cristallise centralement ses enjeux, explicitement ou implicitement, dans cette référence à Hannah Arendt et à son refus du nom de philosophe.

²⁴³ Lefort, C., *Essais sur le politique*, XIX-XX siècle, Seuil, Paris, 1986, p. 66.

I

Il y aurait tout d'abord les articles anciens et surtout le livre récent de Miguel Abensour : Hannah Arendt contre la philosophie politique ? Miguel Abensour y cite l'entretien télévisé d'Hannah Arendt avec Günther Grass de 1964 , dans lequel elle répond ainsi à la question de savoir où se situe pour elle la différence entre la philosophie politique et son travail de professeur de théorie politique : « La différence tient à la chose même. L'expression « philosophie politique » que j'évite, est déjà extraordinairement chargée par la tradition. Lorsque j'aborde ces problèmes, que ce soit à l'université ou ailleurs, je prends toujours soin de mentionner la tension qui existe entre la philosophie et la politique, autrement dit entre l'homme en tant qu'il philosophe et l'homme en tant qu'il est un être agissant ; une telle tension n'existe pas dans la philosophie de la nature (...). Mais il (le philosophe) ne se tient pas de façon neutre en face de la politique : depuis Platon ce n'est plus possible (...). Et c'est ainsi que la plupart des philosophes éprouvent une sorte d'hostilité à l'égard de toute politique, à quelques très rares expressions près, dont Kant. Hostilité qui est extrêmement importante dans ce contexte, parce qu'il ne s'agit pas d'une question personnelle : c'est dans l'essence de la chose même, c'est-à-dire dans la question politique comme telle que réside l'hostilité (...). Je ne veux en aucune façon participer à cette hostilité, exactement (...). Je veux prendre en vue la politique avec des yeux pour ainsi dire purs de toute philosophie²⁴⁴ ». Ce qui signifie 1) d'abord que pour Hannah Arendt il n'y a pas d'homogénéité entre la philosophie et la politique, qui sont selon elle par essence radicalement distinctes. L'expression « philosophie politique » est donc trompeuse, en ce qu'elle masque une tension, voire un antagonisme entre ces deux formes de vie, la vie contemplative et la vie active. 2) que c'est de la responsabilité des philosophes en tant qu'ils se constituent depuis Platon comme corporation de distribuer hiérarchiquement la vie contemplative en haut et la vie active en bas, et cette hostilité et ce retrait des philosophes au

²⁴⁴ Arendt, H., « Seule demeure la langue maternelle, philosophie et politique », in *Esprit*, juin 1980, cité par Miguel Abensour : *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens et Tonka, 2006 page 19. Une première version de ce texte est parue dans Arendt, H., *L'humaine condition politique*, sous la direction d'Étienne Tassin, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 15.

regard des choses de la cité n'est pas un accident occasionnel, mais tient à l'essence de la chose même. 3) qu'en conséquence Hannah Arendt ne peut que refuser toute identification au personnage du philosophe politique, pour préserver la pureté de son regard porté sur les choses politiques mêmes, et revendiquer de n'être qu'une théoricienne de l politique sans les lunettes de la philosophie. Et dans cette lecture maximale, voir emphatique qu'il propose de ce texte et de quelques autres pour mieux les prendre au sérieux, Miguel Abensour pose la question de la complexité de la position arendtienne, de son évolution depuis la proximité d'une critique de la sociologie de la connaissance jusqu'à un anti-platonisme militant, et du sens de l'espace de pensée qu'ouvre l'écart qu'elle veut marquer avec la philosophie. Peut-on faire de Hanna Arendt une philosophe malgré elle, et s'autoriser d'elle pour revendiquer une autre philosophie politique que celle de la tradition ?

Miguel Abensour travaille en extension et en compréhension cette position d'hostilité à la philosophie politique chez Hannah Arendt. Et d'abord il rapporte comment sa lecture a évolué depuis trente ans. Alors que régnaient le fonctionnalisme et le marxisme, Hannah Arendt pouvait apparaître comme un pôle de résistance à la sociologisation ou à la scientification du politique, et donc incarner aux côtés de Leo Strauss la tradition, dans l'effacement de la différence réduite aux choix politiques de celle qui avait consacré un ouvrage à la révolution et de celui qui n'en parlait pas, tandis que la première prend le parti du citoyen quand Leo Strauss est résolument du côté du philosophe.

Trente ans plus tard, la conjoncture a changé, elle est devenue celle d'une restauration volontariste et obstinée de la philosophie politique, en tant que discipline académique, portée par des stratégies de reconnaissance institutionnelle, associations, revues, collections de livres, dictionnaires, colloques. La tradition n'est plus dans l'invention du nouveau mais dans la répétition du même, alors que font retour les choses politiques après la fin des totalitarismes

qui prétendaient eux-mêmes en finir avec le politique. Le retour du politique ne requiert pas une restauration de la philosophie politique identique à elle-même depuis le geste platonicien, mais un autre geste, qui permette de redécouvrir la chose politique, une philosophie qui ne soit pas – selon une distinction de Feuerbach que Miguel Abensour se plaît souvent à citer – nourrie d'elle-même comme discipline académique, mais soit l'expression d'un besoin de l'humanité. D'un côté, les restaurateurs de la philosophie politique veulent récupérer Hannah Arendt pour en faire une grande figure de la philosophie politique. Contre cette récupération, Hannah Arendt est lue par Abensour comme une figure de résistance : résistance à la sociologisation perdurante de la politique, et résistance à la restauration de la philosophie politique en tant qu'elle vise à l'occultation des choses politiques. Une problématique qui fait du renversement du platonisme chez Arendt l'une des clefs de compréhension de sa critique de l'idée de la philosophie politique et son mot d'ordre : rejet du mythe de la caverne, où le philosophe redescend pour communiquer la vérité à ceux qui y sont restés et y gagne de rendre applicables – sous condition de leur transformation et de la substitution de l'Idée de Bien à celle du Beau - les Idées qu'il avait trouvées à l'extérieur de la caverne, et légitime ainsi sa position de philosophe roi . D'où il ressort finalement la substitution du faire à l'agir, de l'œuvre à l'action. La politique en sort réduite à néant, puisqu'il ne s'agit plus de laisser advenir le lien politique dans l'inventivité de la praxis d'hommes libres, mais de supprimer le chaos en imposant un ordre venu de la transcendance du ciel des idées qui viendrait autoriser la bonne administration de la cité. La philosophie politique ne vaut pas une heure de peine si elle consiste à soumettre la liberté et son exercice à l'autorité d'un groupe d'experts en Idées. Mais le mot d'ordre « renverser le platonisme » chez Arendt et selon Abensour n'est que la moitié d'une invitation.

Faire front contre la tradition platonico-aristotélicienne n'est pas la remplacer par une théorie plus ou moins positiviste de la politique. Il s'agirait plutôt chez Arendt de dépasser le psychologisme, le sociologisme et le philosophisme par « une sorte de phénoménologie » soucieuse de revenir aux choses politiques mêmes. Abensour consacre tout un chapitre à commenter l'exception kantienne, soit le fait que Kant est l'un des rares philosophes à ne pas

avoir éprouvé d'hostilité à l'égard de toute politique selon Arendt : 1) Kant fait le choix de l'égalité quand la tradition de la philosophie politique se nourrit du partage sages/insensés, réhabilitant le sens commun désormais dissocié du vulgaire. Le philosophe ne peut donc plus adopter ce ton supérieur qui qualifie le penseur au-dessus du commun, pour lequel la philosophie comme ornementation de l'entendement représentait le dévoilement d'un mystère informulable dans une langue commune, et incommunicable par le langage ; 2) Kant insiste sur la pluralité humaine en tant que penseur du monde, c'est à dire d'un espace entre les hommes au pluriel, et donc de la politique. Mais il faut aussi être attentif à la séparation acteurs/spectateurs du monde, seuls ces derniers ont accès au sens de l'histoire, et Arendt crédite Kant de la distinction entre penser et juger, la faculté de juger devenant la faculté politique par excellence, qui ouvrirait la voie d'une autre philosophie politique – ce qui a été longuement commenté par Jean-François Lyotard, Françoise Proust, Amparo Vega, Etienne Tassin²⁴⁵, et qui est peut-être le lieu du différent radical de Badiou avec tout héritage arendtien de la philosophie politique ; 3) Le *sensus communis* est une manière de rompre avec le mythe de la Caverne et de Platon « père de la philosophie politique de notre temps », une caverne où les hommes sont enchaînés, privés de liberté et de langage, donc apolitiques, tandis que chez Kant il s'agit d'un public de spectateurs qui existent au pluriel, dont la publicité régit toutes les actions, et du coup la politique n'est plus comme chez Platon l'imposition d'un ordre normatif venu de l'ailleurs du ciel des Idées et importé par la caste des experts en Idées à une multitude déréglée ; mais la politique est devenue, dans le transfert de l'hypothèse du *sensus communis* de l'esthétique au politique, la manifestation d'un principe a priori qui la fonde et la rend possible, comme le déploiement de l'être en commun au sein d'une communauté historique donnée²⁴⁶. Si dans le domaine esthétique l'on peut se projeter à la place de l'autre pour discuter de ses goûts, voir les partager, dans le domaine politique, si une question est négociable, alors

²⁴⁵ Lyotard, J. F., *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris, 1986; Proust, F., *Kant. Le ton de l'histoire*, Payot, Critique de la politique, Paris, 1991; Vega, A., *L'analogie entre critique et politique selon Jean-François Lyotard*, thèse, Université Paris 8, 2000; Etienne Tassin : « Sens commun et communauté : la lecture arendtienne de Kant », *Les cahiers de philosophie*, Lille automne 1987.

²⁴⁶ Abensour, M., *op.cit.*, pp. 221-223.

penser depuis la place de l'autre est possible et permet la formulation d'un jugement impartial qui peut aboutir à une manière d'accord entre les parties qui tiennent la violence à distance.

On sait qu'Hannah Arendt ne développera pas au-delà cet héritage kantien, mais Abensour peut la créditer à partir de là d'ouvrir la porte à la philosophie politique critique qu'il appelle de ses vœux, même si elle reste sur le seuil: « une philosophie politique non plus asservie au mythe de la caverne, et à sa problématique de la non-communication, mais arrimée au principe a priori du sensus communis, à l'idée, à travers le jugement de goût, d'une communicabilité universelle qui fonde l'expérience des hommes et rend possible l'institution de la liberté dans l'historico-politique ». C'est Arendt qui rend possible la question d'une intelligibilité de choses politiques qui ne se transformerait pas en gouvernement des multitudes par les philosophes.

Il y a chez Miguel Abensour un principe de lecture qui consiste toujours à prendre les textes au pied de leur lettre pour les faire travailler sur eux-mêmes au présent, pour surenchérir en établissant entre leurs auteurs et nous un « milieu » (Merleau-Ponty) où ce qui leur appartient et nous devient indiscernable²⁴⁷, pour faire œuvre (une interrogation réciproque) plutôt que faire somme. C'est ce que Horacio Gonzalez a nommé le processus de libération des textes²⁴⁸. Si la politique chez Arendt est nécessairement un espace où les personnes, libérées de la contrainte et des nécessités matérielles, agissent en commun, et la démocratie, du lieu où s'échangent les paroles, la réalisation de la politique²⁴⁹, si elle est questionnement, indétermination, remise en chantier permanente, comme chez Claude Lefort, contre toute réduction libérale de la démocratie ou toute objectivation du politique dans l'Etat, Miguel

²⁴⁷ Abensour, M., « Penser l'utopie autrement », *Emmanuel Lévinas*, Cahiers de l'Herne, Paris, 1991 p. 573.

²⁴⁸ Gonzalez, H., « Le processus de libération des textes », *Critique de la politique, Autour de Miguel Abensour*, sous la direction d'Anne Kupiec et d'Étienne Tassin, Unesco, Paris, 2005, p. 29.

²⁴⁹ Hurtado-Beca, C. : « Démocratie sauvage ou démocratie intermittente », *Critique de la politique, Autour de Miguel Abensour*, Unesco, Paris, 2005, p. 238.

Abensour va y voir une démocratie « insurgeante »²⁵⁰, lieu de création renouvelée de la communauté politique des « tous uns » - donc un non-lieu, ou un lieu hors-lieu. Si la philosophie politique est soupçonnée chez Hannah Arendt d'occulter la phénoménalité du bios politikos, il revendique comme en écho, non plus tant à la Boétie qu'à Pascal : la vraie philosophie politique se moque de la philosophie politique .

Pour Miguel Abensour, la démocratie ne peut être donnée une fois pour toutes comme constitution ou institution. Elle est action et volonté. La liberté n'est pas dans la nostalgie de son éphémère inscription dans un corps politique qui n'est qu'un produit de l'histoire, mais dans l'investissement d'une volonté politique dans la critique de la chosification de toute institution. En conséquence de quoi cette première figure de la modernité ne nous engage plus, comme chez Léo Strauss, dans un retour à la philosophie politique des Anciens, mais nous ouvre à une philosophie politique critique ou critico-utopique, c'est-à-dire une philosophie politique susceptible de contribuer à l'émancipation aujourd'hui. Ce qui présuppose qu'on distingue entre un banal retour à ce qui est perçu comme discipline académique, exposée à se transformer en histoire de la philosophie politique, donc nous dit Abensour à une occultation des enjeux politiques du temps présent au bénéfice d'une gestion de l'ordre établi, et un retour des « choses politiques ». Et donc se tenant à distance à la foi de la théorie critique et catastrophiste de l'école de Franckfort (Adorno , Horkheimer, Marcuse), donnant comme indissociables la politique et la domination, et l'irénisme de la philosophie politique qui efface les traces de la domination pour concevoir l'espace politique comme un pur jeu d'échanges entre participants égaux, ce qu'annonce ce qu'on peut nommer le moment machiavélien de Miguel Abensour serait une philosophie politique qui puisse penser ensemble le principe politique et la critique de la domination, en tenant compte à la suite de La Boétie du fait que toute manifestation du principe politique, démocratie ou république, peut dégénérer en Etat

²⁵⁰ Abensour, M., « De la démocratie insurgeante », préface à la seconde édition de *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, Le Félin, Paris, 2004 ; « Lettre d'un « révoltiste » à Marcel Gauchet converti à la « politique normale », *Réfractio*n n° 12, printemps 2004, pp. 159-164.

autoritaire. De là que la scène politique serait le théâtre d'une lutte sans merci entre le fait de la domination et l'institution politique, car la dégénérescence est toujours le possible de cette institution. De là aussi que l'association de l'utopie et du principe politique serait le meilleur rempart pour s'opposer à la dégénérescence des formes politiques²⁵¹.

Il y a donc déplacement de la philosophie, puisque celle-ci ne saurait être au fondement de la politique, sauf à demeurer légitimation d'un ordre politique placé sous la figure de la domination ; et ce déplacement de la philosophie politique chez Miguel Abensour, en tant qu'elle revendique de devenir une philosophie politique critico-utopique, va de pair avec une conception de la citoyenneté dans laquelle celle-ci ne serait pas installée dans un corps constitutionnel ou institutionnel une fois pour toutes, dans un lieu assigné, mais se tiendrait dans un non-lieu ou un hors lieu dans un déplacement perpétuel puisque pour Abensour la démocratie est action ou volonté, c'est-à-dire sous condition de l'action qui est cette prise de parole qui subjective le citoyen et réouvre l'espace public de la démocratie, c'est à dire sous condition de la langue de l'émancipation. Dit autrement : la philosophie politique sera donc critique ou ne sera pas.

II

Revendiquer une philosophie politique qui soit autre chose que ce que Hannah Arendt et Miguel Abensour nomment la tradition est pour Alain Badiou un leurre. Badiou appelle philosophie politique tout autre chose qu'un lien entre philosophie et politique. Pour lui, la philosophie politique est ce qui considère que l'intelligibilité du politique, son caractère pensable et sa soumission à des normes éthiques relèvent de la philosophie : « c'est le programme qui, tenant la politique – ou mieux encore le politique pour une donnée objective voire invariante de

²⁵¹ Abensour, M., « Philosophie politique critique et émancipation ? », *Laura Brondino, Jorge Dotti et Patrice Vermeren (comp.) : Philosophie politique et pensée démocratique*, L'Harmattan, Paris, 2005, version en espagnol dans Miguel Abensour, Alain Badiou, Patrice Vermeren, Patrick Vauday, Geneviève Fraisse, Claude Lefort : *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Colihue, Buenos Aires, 2005.

l'expérience universelle, se propose d'en délivrer la pensée dans le registre de la philosophie²⁵² ». Pourquoi la philosophie politique a-t-elle prise une telle place dans notre contemporanéité ? Selon Badiou, cela tient au déclin des politiques révolutionnaires, et à la conviction dominante qu'il n'y a qu'une seule forme politique rationnelle, la démocratie représentative sous toutes ses formes. Hier, avec Sartre, on était encore dans l'idée que le marxisme est le paradigme indépassable de notre temps ; aujourd'hui c'est le paradigme de la démocratie qui est indépassable. Hier on était encore dans l'héritage de la thèse de Marx sur Feuerbach, selon laquelle il ne s'agit plus d'interpréter le monde mais de le transformer ; aujourd'hui la politique n'est plus le réel de la philosophie, c'est au contraire la philosophie qui définit, dans les catégories éthiques, le réel de la politique. Donc pour Badiou nous sommes devant une alternative claire entre deux voies. Ou bien l'on assume ce renversement et on donne la démocratie représentative comme le seul paradigme possible pour notre temps. La philosophie politique est alors l'idéologie du démocratism contemporain à travers laquelle se fait le deuil de toute politique d'émancipation et de toute révolution²⁵³. Ou bien avec Badiou on établit que l'intelligibilité de la politique est à trouver dans l'intériorité de la politique elle-même, dans ce qu'elle dit et dans ce qu'elle prononce. Autrement dit, la politique se pense elle-même en même temps qu'elle est une pensée. Si y a un lien entre philosophie et politique, ce lien est sous condition qu'il y ait de la politique. Il n'y a pas de forme générale du lien entre philosophie et politique, il n'y a que des singularités et la singularité première est toujours la singularité de la politique.

Le point nodal de la démonstration de Badiou est ici encore la référence à Hannah Arendt, mais une Hannah Arendt qui serait ici, à distance de la figure décrite par Miguel Abensour, celle que

²⁵² Badiou, A., *Abrégé de métapolitique*, Paris, Le Seuil 1998, p. 19, ainsi que *Pour en finir avec la « philosophie politique »*, conférence inédite faite à la Maison de l'Amérique Latine le 11 février 2002. Voir aussi « La resignificación actual de la politic: la lucha por la emancipación », entrevista con Stéphane Douailler y Patrice Vermeren, *Ciudadanos*, Buenos Aires, n°4, invierno de 2001.

²⁵³ Badiou, A., « La crítica de la democracia es hoy la cuestión fundamental... », entrevista con Manuel Nuñez y Nicolás Garrera Ritvo, *Cuadernos Filosóficos Rosario*, Homo Sapiens, n° 1, 2004, p. 25.

récupère la philosophie politique académique, de Myriam Revault d'Allonnes à Ferry et Renaut. : quoiqu'il en soit des mérites d'Hannah Arendt (et Badiou la crédite singulièrement de son analyse de l'impérialisme), elle est tenue pour responsable de tous les dispositifs nommés « philosophie politique » et qui pullulent et s'ornent d'une éthique des droits. Une lecture de Hannah Arendt qui passe aussi par son usage de Kant. Badiou pointe dans la lecture par Arendt de Kant toute l'indétermination du mot « politique » quant à n'être ni le nom d'une pensée (ce n'est pas une procédure de vérité) ni celui d'une action (ce n'est pas la construction et l'animation d'un collectif singulier et nouveau, visant la gestion ou la transformation de ce qui est). Il repère le privilège accordé par Kant au spectateur, (Kant lui-même comme spectateur de la Révolution française), en conséquence de quoi le sujet politique est au spectacle du monde et la politique n'est que l'exercice public d'un jugement.. Donc la politique n'est pas ici le principe, ou la maxime, ou la prescription d'une action collective, visant à transformer la situation plurielle (ou espace public) elle-même). Et alors la politique est renvoyée toute entière du côté opinion publique, et dire qu'elle est dans le lieu de l'opinion public, c'est dire qu'elle n'est pas du côté de la vérité. Hannah Arendt, Kant : il ne manquait que Platon, Badiou lui aussi le convoque, mais si l'anti-platonisme est en cause, c'est parce que Badiou revendique le platonisme, parce que Platon affirme, contre les sophistes, que la politique n'est pas éternellement, vouée à l'opinion et disjointe de la vérité. Le sophiste est selon Platon celui qui « est incapable de voir à quel point diffèrent selon l'être la nature du bien et celle du nécessaire », ce qui légitime l'idée que la politique est gestion du nécessaire et qu'il n'y a pas de politique d'émancipation²⁵⁴.

Le kantisme de Arendt revisité par la philosophie politique vient légitimer la pluralité des opinions articulée à l'Etat par la forme de la démocratie représentative parlementaire et la pluralité des partis politiques. Il est clair que Badiou récuse la thèse de Hannah Arendt en tant que celle-ci place au coeur de son dispositif l'opinion philosophique : « l'essence de la politique n'est pas la pluralité des opinions, mais la prescription d'une possibilité de rupture avec ce qu'il

²⁵⁴ Badiou, A., *Conditions*, Le Seuil, Paris, 1992, p. 220.

y a », écrit-il. Arendt peut être créditée d'être une philosophie qui légitime une politique de la pluralité, de la résistance au mal et du courage du jugement. Mais elle demeure prisonnière d'un horizon qui est celui de la démocratie parlementaire, elle accepte les règles du jeu de la gestion de affaires de l'Etat démocratique, ce qui contredit aux yeux de Badiou toute politique d'émancipation et la reconnaissance que la politique est elle-même, dans son être, une pensée.

Badiou prend position contre la philosophie politique et contre Hannah Arendt, ou à tout le moins ce qu'en font les philosophes de la restauration de la philosophie politique, parce qu'au lieu de définir la politique comme procédure de vérité et prescription d'une transformation de l'espace public, elle la définit comme exercice public du jugement dont le thème de la vérité est exclu. Pour Badiou, la philosophie n'a pas comme rapport à la politique d'être la représentation ou la saisie des fins dernières de la politique. Elle n'a pas à évaluer, à faire comparaître devant un tribunal critique, à légitimer les fins dernières de la politique. S'ouvre alors une alternative : ou bien la démocratie est aux yeux de la philosophie une forme d'Etat comme chez Aristote ou Montesquieu comme la tyrannie, l'aristocratie etc...La question est alors celle du bon gouvernement, du bon Etat, ou du refus de la souveraineté démocratique comme chez Lénine. Ou bien la démocratie n'est pas une catégorie philosophique et la politique est une pensée, et donc il est impossible que la démocratie soit (sub)ordonnée à l'Etat.

III

Miguel Abensour en appelait à une philosophie politique critique qui vienne prolonger le geste de Hannah Arendt de rejet d'une tradition d'une philosophie politique séparée de l'action qui viendrait de l'extérieur lui donner sens. Alain Badiou prend nettement et centralement position contre la philosophie politique, quelle qu'en soit la présupposition, parce que toute philosophie politique a pour prétention de dire la norme éthique pour guider l'action du lieu du spectateur

(celui qui regarde, observe sans agir, selon le dictionnaire Littré). Jacques Rancière quant à lui pose une autre question : la philosophie politique existe-t-elle ? Question d'arbre de la philosophie, dit Rancière : ce n'est pas parce qu'il y a (ou il y a eu) de la politique dans la philosophie que la philosophie politique serait une branche de l'arbre : elle ne l'est pas chez Descartes, et chez Platon Socrate n'est en rien un philosophe qui prendrait pour objet la politique d'Athènes, mais un athénien et le seul qui « fait les choses de la politique (Gorgias, 521 d) », qui fait de la politique en vérité, inscrivant une séparation radicale entre la politique des politiques et la politique des philosophes. « Il n'y a pas d'évidence », écrit Rancière, « à ce que la philosophie politique soit une division naturelle de la philosophie qui accompagne la politique de sa réflexion, fût-elle critique »²⁵⁵. Rancière propose lui aussi de redéfinir la politique. La politique n'est pas l'ensemble des processus par lesquels s'opèrent l'agrégation et le consentement des collectivités, ni l'organisation des pouvoirs, ni la distribution des places et des fonctions et les systèmes de légitimation de cette distribution. Cela, c'est pour Rancière la police²⁵⁶. Au contraire, la politique est ce qui déplace un corps du lieu qui lui était assigné ou change la destination d'un lieu. Il y a politique lorsque se rencontrent la logique policière et la logique égalitaire, qui présuppose quant à elle l'égalité des êtres parlants²⁵⁷. L'idée régulatrice de Jacques Rancière passe par la prise en compte de ceux qui ne sont pas comptés dans l'inventaire de ceux qui sont partie prenante du peuple, du démos de la démocratie, et réclament d'y être comptés avec et à égalité avec les autres, et il y a politique lorsqu'il y a interruption de l'ordre donné comme naturel du partage du sensible entre les dominants et les dominés, et revendication de l'égalité. Il n'y a pas de fondement propre de la politique, et c'est pourquoi la philosophie politique n'existe pas, car la politique n'existe que par la preuve de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui. De là que la philosophie se trouve déplacée si elle veut penser la relation de la politique avec la philosophie, et être donnée comme un non-lieu qui adviendrait sous condition de la langue de l'émancipation. Et c'est ici qu'intervient une troisième référence à Platon, qui, dans sa haine de la démocratie, voit plus juste sur les

²⁵⁵ Rancière, J., *La mésentente*, Galilée, Paris, 1995, p. 10.

²⁵⁶ Pasquier, R., « Police, politique, monde : quelques questions », revue *Labyrinthe*, n° 17, hiver 2004.

²⁵⁷ Rancière, J., *La mésentente*, op. cit., p. 99.

fondements de la politique que les laudateurs modernes et pondérés qui nous disent qu'il faut avouer modérément la démocratie. Platon selon Rancière est celui qui a vu que le fait que certains soient non-comptés dans le démos est au fondement la démocratie. Commentant longuement un passage de La République de Platon (II, 369c-370c), Rancière y repère l'origine de l'opposition de la république et de la démocratie²⁵⁸. Yves Duroux rend compte ainsi de l'usage rancièrien de Platon : « Tous les philosophes français contemporains se sont fabriqué un Platon. Deleuze a privilégié la sélection des rivaux et l'indiscernabilité des simulacres. Derrida a traqué la lettre errante ; Foucault y a découvert une première occurrence du « souci se soi » et du courage du dire vrai ; Lyotard même, discrètement, a réactivé les Sophistes dont d'autres allaient magnifier l'effet. Badiou enfin l'a réinstallé sur son trône, moyennant la défection de l'Un. Le Platon de Rancière est singulier. Je serai bref, trop bref. Je dirai juste que le premier texte sur Platon, celui de 1983, est presque un exemple pur de ce que j'appelle une querelle. Ce n'est pas le Platon des hellénistes (la distinction des esprits doux et des esprits rudes qui fait l'honneur de la corporation est vite congédiée). Ce n'est pas non plus le Platon des interprètes de Platon. C'est, comme il le dit et comme je le crois, l'institution même de la philosophie, et donc l'« élément » de la querelle. C'est pourquoi chez Rancière Platon est proprement interminable. Je ne ferai qu'une remarque : à côté du texte de Rancière sur Platon, comme à côté du texte de Platon, il y a un troisième texte, mais qui ne dit rien. C'est celui du Démos athénien. Or Rancière le fait parler et pour ce faire il lui prête la voix des ouvriers parisiens. Ainsi l'étonnante mise en scène du Phèdre sur le chant des Cigales : pendant que les artisans dorment repus, les philosophes dialoguent sans trêve. « Il est honteux pour un maître d'être réveillé par son serviteur. Or le grand livre de Rancière s'appelle La nuit des prolétaires. La querelle, c'est de réveiller le maître qui dort ».

²⁵⁸ Rancière, J., *Le philosophe et ses pauvres*, Fayard, Paris, 1983.

Référence est aussi faite à Hannah Arendt, et l'une des questions pourrait être de savoir quelle proximité il y aurait entre la singularisation chez Arendt (l'action politique révélant la singularité de l'action politique, plutôt que d'exprimer l'identité du membre de la communauté, elle lie les acteurs selon un rapport inédit qui défie les appartenances préconstituées, elle déploie un espace d'apparition selon un critère de visibilité qui s'ouvre à la possibilité d'un monde commun soumis non à une culture partagée mais à un air concerté, dirait Etienne Tassin), et d'autre part la subjectivation chez Jacques Rancière²⁵⁹. Mais pour ce dernier, bien loin de l'« interêtre » de Arendt, et de toute pensée de la politique en terme de communauté, et de la politique à partir d'une disposition originelle au commun ou d'une propriété, la politique vient en second lieu, invente une forme de communauté qui institue des relations inédites entre les significations, entre les significations et les corps, entre les corps et leurs modes d'identification, places et destinations, et non pas d'abord entre des sujets²⁶⁰. La relation de Rancière avec Arendt passe d'abord par l'usage qu'en font les tenants du retour à une politique pure et la fin de l'illusion du social, dans la conjonction des lectures d'Aristote par Léo Strauss et Hannah Arendt, identifiant l'ordre politique propre à celui du « eu zen » (vivre en vue d'un bien) contre le « zen », ordre de la simple vie), où il faut reconnaître le cercle vicieux fondamental qui caractérise la philosophie politique, présupposant un mode de vie propre à l'existence politique²⁶¹. Une interprétation qu'il répète deux ans plus tard en disant qu'il n'est revenu sur la définition aristotélicienne de l'animal politique que pour mieux s'attaquer à la fondation anthropologique de la politique dans un mode de vie, et l'idée de bios politicos reflleurissant à l'ombre des lecteurs les plus contemporains de Léo Strauss et d'Hannah Arendt²⁶².

²⁵⁹ Tassin, E., *Un monde commun*, Le Seuil, Paris, 2003, p. 265 sq.

²⁶⁰ Rancière, J., « La communauté comme dissentiment », entretien publié dans *Rue Descartes*, Puf n°42, novembre, 2003, p. 88.

²⁶¹ Rancière, J., *Aux bords du politique*, Folio Gallimard troisième édition, Paris, 1998, p. 22.

²⁶² Rancière, J., « Biopolitique ou politique ? », entretien, *Multitudes*, Paris, Exils n°1, mars, 2000.

Quant à Kant, Rancière répond à Yves Duroux²⁶³ que pour n'avoir pas fait une philosophie critique, il n'a pas pour autant cessé de mesurer les implications de la critique dans ses deux significations : la critique comme intervention, et la philosophie critique comme substituant la question des conditions de possibilité à celle des fondements. Rancière situe Kant comme premier moment des trois figures de l'idée critique qu'il repérait d'abord dans l'évolution du jeune Marx : 1) un moment kantien : dans l'article de Marx « Débats sur la loi relative au vol de bois mort » (*Rheinische Zeitung*, octobre-novembre 1842), Marx met en valeur que la Diète prussienne oublie que la loi s'intéresse à un objet universel et s'adresse à un homme universel pour ne se rapporter qu'aux intérêts privés des riches propriétaires, et la critique ici dénonce la confusion des plans entre l'universel et le particulier ; 2) un moment feuerbachien : l'homme universel se rend compte qu'il n'est qu'une particularité, une essence de l'homme placée par lui-même en dehors de sa réalité concrète dans le ciel des idées et qu'il lui faut récupérer ; 3) un moment marxiste : l'identification entre critique et science, la distinction du mouvement réel de la production et de l'histoire avec le mouvement apparent où les hommes croient être sujets d'un échange de marchandises et libres. Ces trois moments seraient comme les clefs de compréhension possible des enjeux des interrogations de Rancière lui-même : 1) le moment kantien serait chez lui le déplacement de la simple dénonciation de la confusion entre l'universel et le particulier vers une pensée de l'intervention politique où se nouent l'universel et le particulier, l'humanité et l'inhumanité, l'égalité et l'inégalité, ce qu'il nomme le syllogisme égalitaire ; 2) le moment feuerbachien prendrait pour cible le paradigme de l'incarnation et de la présence, en littérature comme en politique ; 3) le moment marxiste serait celui de la mise en cause radicale de l'idée de la science comme ce qui manquerait aux ouvriers pour s'émanciper de leur domination. De sorte que le déplacement de la philosophie engendrerait ici une définition de la démocratie, sinon comme non-lieu, du moins comme tout autre chose qu'un régime politique parmi d'autres, plutôt comme l'institution même de la politique, de son sujet et de sa forme de relation. Contre Lefort et l'idée qu'une désincorporation du double

²⁶³ Rancière, J., « La méthode de l'égalité », dans *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Horlieu, Lyon, 2006. Voir aussi Jacques Rancière : « Le concept de critique et la critique de l'économie politique des *Manuscrits de 1844* au *Capital* », *Lire le Capital*, avec L.Althusser, E.Balibar, R.Estabet, P.Macherey, Maspero, Paris, 1965.

corps, humain et divin, du roi, présiderait au commencement de la démocratie, le peuple venant occuper le lieu laissé vide par le meurtre du roi²⁶⁴, Rancière soutient que c'est d'abord le peuple qui a un double corps, et que cette dualité est toute entière dans le supplément vide par lequel la politique existe, « en supplément à tout compte social et en exception à toutes les logiques de domination », dans une logique de l'être-ensemble humain qui « suspend l'harmonie du consensus par le simple fait d'actualiser la contingence de l'égalité - ni arithmétique ni géométrique - des êtres parlants quelconques²⁶⁵ ».

Au point nodal du champ agonistique dont procèdent les questionnements au présent de la philosophie politique – que ce soit pour lui substituer une philosophie critico-utopiste (Abensour), pour en finir avec toute philosophie politique (Badiou) ou en nier l'existence parce que ce serait l'idée-même de philosophie politique, ou de politique des philosophes, inséparable d'une opposition de principe à l'antécédence d'une politique du demos, qui serait à rejeter sans concession, et non pas seulement telle ou telle manifestation historique de la philosophie politique (Rancière, selon Abensour) - , opère la figure conceptuelle paradoxale de Hannah Arendt, que chacun dessine au regard de son rapport singulier à Platon et à Kant.

BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

ABENSOUR, M., « De la démocratie insurgente », préface à la seconde édition de *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Le Félin, Paris, 2004.

- « Philosophie politique critique et émancipation ? », *Laura Brondino, Jorge Dotti et Patrice Vermeren (comp.) : Philosophie politique et pensée démocratique*, L'Harmattan, Paris, 2005

ARENDR, H., *L'humaine condition politique*, sous la direction d'Etienne Tassin, L'Harmattan, Paris, 2001

²⁶⁴ Molina, E., *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, L'Harmattan, collection La philosophie en commun, Paris, 2005.

²⁶⁵ Rancière, J., « Onze thèses sur la politique », *Filozofski Vestthik, Acta Philosophica*, Ljubljana, n°XVII, 2/1997.

BADIOU, A., *Conditions*, Le Seuil, Paris, 1992.

- *Abrégé de métapolitique*, Paris, Le Seuil 1998.

LEIBOVICI, M., *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000.

LYOTARD, J. F., *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris, 1986.

RANCIERE, J., *Le philosophe et ses pauvres*, Fayard, Paris, 1983.

- *La mésentente*, Galilée, Paris, 1995

- *Aux bords du politique*, Folio Gallimard troisième édition, Paris, 1998