

La communauté et son dehors. Pour une critique des représentations du lien fondées sur l'individualisme ou le sociologisme

The Community and Beyond. Towards a Critique of Representations of Social Links from either an Individualistic or Sociological Perspective

La comunidad y su entorno. Hacia una crítica de las representaciones del vínculo fundadas en el individualismo o el sociologismo

Patrick Cingolani

Numéro 39, printemps 1998

Liens personnels, liens collectifs

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/005073ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/005073ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

1204-3206 (imprimé)

1703-9665 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cingolani, P. (1998). La communauté et son dehors. Pour une critique des représentations du lien fondées sur l'individualisme ou le sociologisme. *Lien social et Politiques*, (39), 47–57. <https://doi.org/10.7202/005073ar>

Résumé de l'article

L'article, à partir d'un retour sur quelques-uns des textes fondateurs de la sociologie, essaie, en s'appuyant notamment sur Tocqueville, de sortir de l'alternative entre individualisme et sociologisme, afin d'aborder la communauté dans un rapport d'écart (d'en-dehors) à elle-même. L'écart critique, né de l'activité publique des hommes ensemble, suspend, en effet, tant l'illusion de la suffisance individuelle que celle de la toute-puissance d'assignation de la société. Dans un second moment, l'article tente d'actualiser les débats du siècle dernier en faisant appel aux réflexions contemporaines sur la communauté. À partir d'une confrontation avec la représentation du lien dans la sociologie de Pierre Bourdieu, il esquisse quelques pistes théoriques qui mettent l'activité critique et la prise de parole au cœur de l'enjeu communautaire, en s'appuyant notamment sur le travail de Jacques Rancière.

II Affirmation identitaire et figures de l'engagement

47

La communauté et son dehors. Pour une critique des représentations du lien fondées sur l'individualisme ou le sociologisme

Patrick Cingolani

On a souvent réduit les divisions qui traversent la sociologie ou plus généralement la représentation du lien à l'opposition entre *individualisme* et *sociologisme*, reprenant ainsi, sans distance critique sur la pertinence de celui-ci, le vieux débat entre *libéralisme* et *socianisme*. La dispute se ramènerait ainsi à l'opposition nette et antithétique entre une conception fondée sur l'individualisme privatif tourné vers la maximalisation de ses opportunités et une théorie de la

modernité *réduite* à sa fondation bourgeoise et dénoncée au titre d'un mouvement accompli par « des agents sans volonté propre », pour reprendre ici une expression du *Manifeste* de Karl Marx¹.

On voudrait justement traiter la question du rapport au collectif et par conséquent au lien, en obviant aux perspectives qui résument les enjeux épistémologiques et politiques de la sociologie à l'alternative entre activités économique et stratégie des acteurs et inconscience des agents subordonnés aux rapports sociaux. Il s'agira d'abord de présenter comment les enjeux du rapport individus-groupe se posent

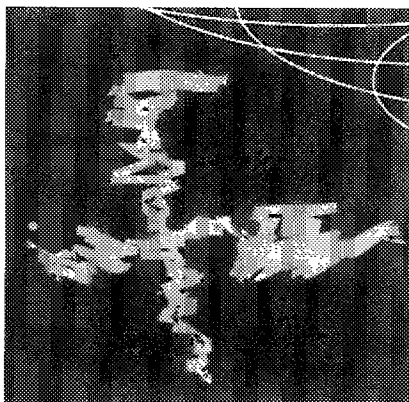
autrement que dans cette alternative à partir d'un débat qui met en scène deux figures théoriques inaugurant la réflexion sur les partages entre politique et social. Puis de suivre comment les pensées actuelles tacitement poursuivent le débat et invitent à reconsidérer nos savoirs du social et l'horizon dans lequel peut être abordée la communauté à venir.

Comte, Tocqueville : deux pensées confrontées à l'individualisme

La référence à Louis de Bonald et plus généralement au courant traditionaliste dans la sociologie fran-

La communauté et son dehors. Pour une critique des représentations du lien fondées sur l'individualisme ou le sociologisme

48



çaise est depuis longtemps reconnue². C'est au fond un diagnostic en termes de *crise* que les jeunes penseurs du début du XIXe siècle vont trouver chez les théoriciens nostalgiques de l'Ancien Régime³. Cependant le sentiment dramatique d'un mouvement de retour à l'état pré-sociétal, une sorte d'état de nature hobbesien où « les plus forts et les plus adroits sont les maîtres »⁴, s'appuie sur une question centrale dans le contexte intellectuel : non pas tant celle de l'égalité en général, que plus précisément celle de « l'égalité des intelligences ». Bonald en ce sens pose, comme toujours d'une manière radicale, l'enjeu du débat sur l'âge démocratique en portant la critique sur la possibilité d'un caractère délibéré de la vérité⁵. Selon celui-ci, l'institution,

l'action, le lien ne sauraient être le fruit d'une discussion au terme de laquelle les hommes finiraient par *s'entendre*. À partir de l'impossibilité d'une généralisation des Lumières à l'ensemble des hommes, il prétend réfuter la démocratie dans son fondement même. Incapables d'être *pleinement* raisonnables, incapables de se rendre *totale*ment à la raison, explique-t-il, et par conséquent impuissants à se mettre *d'accord*, les hommes ne peuvent être au principe de la communauté⁶.

Lorsque Saint-Simon et plus tard Auguste Comte vont commencer à produire leur critique de l'individualisme, c'est sur ce même thème qu'ils vont s'appuyer ; le second notamment trouvant, comme Bonald, dans le protestantisme l'origine du mouvement de dissolution du cadre mental et intellectuel de l'Occident.

Si déjà en effet, pour Saint-Simon, la compétence scientifique sert comme argument afin de discréditer la discussion démocratique, l'auteur du *Système industriel* souhaitant confier « la culture de la politique » à une « classe spéciale de savants » imposant « le silence au langage »⁷, c'est dans le *Cours de philosophie positive* que l'on trouve pleinement déployé le raisonnement qui synthétise la crainte sociologique à l'égard de l'individu et de la démocratie. Comte voit dans le « libre examen individuel » le dogme essentiel de la philosophie révolutionnaire et le fondement de sa politique. Celui-ci, en attribuant à chacun une « sorte de souveraineté morale », « aboutit nécessairement à la souveraineté politique de la multitude, créant ou détruisant à son gré toutes les institutions quelconques »⁸.

Le soupçon sur le rapport de l'individu à la vérité autant qu'à la promesse institutrice du lien est un soupçon qui présume de l'inconsis-

tance d'une telle fondation. L'individu héritier du protestantisme est tout comme lui puissance hérétique, divisionnaire. Il est l'élément d'un mouvement collectif qui ignore, voire dénie, le passé collectif et ne cesse par là même d'ébranler les fondations historiques de la communauté. Ce mouvement ne peut que conduire à « l'anarchie occidentale » que diagnostique finalement le philosophe. Face à cette dernière, il oppose l'épaisseur de l'évolution collective de l'humanité : le savant qui en produit la science et les classes qui en synthétisent les orientations. La contribution épistémologique de Comte est pour l'essentiel dans sa mise en doute de l'auto-suffisance du sujet individuel et l'inscription de celui-ci dans un milieu collectif. Toute sa philosophie est attentive aux attachements aux lieux et milieux comme source de stabilité psychologique et plus généralement mentale⁹. Mais cette critique de l'illusion d'une séparation existentielle entre individu et groupe ne ménage aucune médiation et manifeste une présomption exorbitante de la part du « sociologue ». C'est au titre d'une compétence sur l'histoire, d'une science des lois de celle-ci, et d'une relation spontanée à ses porteurs que Comte liquide dans un même mouvement l'embarras suscité par l'individualisme et la démocratie. L'assaut porte, en fait, contre la figure classique de la politique qui depuis Aristote définit l'animal politique homme dans un rapport étroit avec l'usage de la parole, la délibération sur le juste et l'injuste. Il prétend atteindre l'argument qui dans quelques pages de *La Politique* soutient contre Platon la supériorité de l'activité collective des citoyens éclairés sur la seule compétence du souverain, fût-il savant, et légitime le fait que le sujet individuel en sait plus sur lui-même et sur ce qu'il veut que ne le peut ce même

souverain¹⁰. Comte, avec une assurance égale à celle de Saint-Simon, détourne ainsi les enjeux et la question du pouvoir, en simple rapport de savoir. C'est le savoir qui assigne aux individus une place et une fonction dans le grand être collectif.

Claude Lefort a montré combien Tocqueville sortait de cette alternative, pour dénoncer à son tour l'individualisme¹¹. Lui aussi, tout comme Comte, met en question la suffisance de l'individu et sa présomption à se fonder lui-même. Lui aussi voit avec inquiétude une société qui serait seulement fondée sur l'individu.

C'est là, on le sait, un des ressorts dramatiques du second tome de *De la démocratie en Amérique*. Au terme d'un itinéraire consacré à filer les catégories d'égalité et de semblable, et à cerner l'individualisme de la société nouvelle, Tocqueville voit se dessiner un type de domination pour lequel les « anciens mots de despotisme et de tyrannie ne conviennent point ». Derrière l'individu et sa quête du bonheur, se profile une tendance à l'isolement, à « l'oubli de l'ordre public » dont il présume des conséquences funestes¹². L'effet propre des individus en masses, leur puissance collective d'inertie, finit par dominer l'individu seul. Elle le soumet à une contrainte telle, sous la tyrannie du conformisme et l'absolutisme du semblable, que sa chétive volonté et sa pauvre intelligence finissent par ployer. « Toutes les fois que les conditions sont égales, explique Tocqueville, l'opinion pèse d'un poids immense sur l'esprit de chaque individu ; elle l'enveloppe, le dirige et l'opprime ». Il y a chez Tocqueville comme une spirale de l'individualisme qui finalement enferme les hommes modernes dans une communauté despotique et, en ce sens, l'illusion de la séparation individualiste est elle-même communau-

taire. C'est donc au réinvestissement du domaine public qu'invite Tocqueville en dépit des manifestations de son pessimisme aristocratique¹³. Par la référence aux passions publiques, il restaure l'écart à l'ordre des mœurs que suscitent la politique et l'activité critique des hommes entre eux. Ainsi, là où Comte et Saint-Simon cherchent à réencastrer les individus dans le monde des mœurs et de l'*éthos* collectif, là où ils cherchent à les réassigner au « social », Tocqueville incline à déchirer ce social pour l'ouvrir sinon à la division du moins à l'écart polémique et au changement. Claude Lefort commente l'opposition des auteurs sur ce point précis. « Au lieu d'échanger contre la notion de souveraineté de l'individu celle de la souveraineté de la société, il décèle la fiction que recouvre cette dernière, celle d'un individu collectif, celle d'un grand être, dont il serait possible de donner la définition, de cerner les contours, de percevoir le fond, de fixer le but¹⁴ ». Il insiste sur l'intuition tocquevillienne « d'une convergence de fait entre l'individualisme des uns et le collectivisme utopique du Grand Être des autres ».

Certes, Tocqueville est hostile aux insurrections populaires et plus généralement au mouvement ouvrier. Il ne semble voir dans les aspirations socialistes qu'un avatar du spectre despotique qui hante la sociabilité démocratique. Il ignore le potentiel critique, et par conséquent démocratique, de la thématique de l'émancipation, sur laquelle il nous faudra revenir. Sa cécité le conduit à une conception étroite et limitée de la politique et, dans ses *Souvenirs*, il compare 1848 à un « combat de classe, une sorte de guerre servile »¹⁵ sans penser que ce combat puisse être un opérateur de l'activité politique moderne. Mais, à l'inverse, l'assentiment d'un Comte à 1848, excluant

de l'œuvre de régénération sociale « toutes les classes spirituelles ou temporelles qui jusqu'ici ont participé au gouvernement de l'humanité » et saluant les prolétaires comme les « seuls auxiliaires décisifs des nouveaux philosophes »¹⁶, n'est jamais que la subordination à ses concepts de ces mêmes prolétaires. C'est le rôle historique du prolétariat, non ce que pense ou imagine tel ou tel prolétaire empirique, qui importe au philosophe.

Il s'agit donc de traiter de la représentation de l'être-ensemble à l'œuvre chez l'un et chez l'autre. D'un côté (Comte), on a la prééminence du tout communautaire donné comme Être-collectif qui doit incorporer un individu au savoir débile et au vouloir corrompu ; de l'autre (Tocqueville), l'on a, non pas le déni de la communauté et de sa prééminence de fait, mais l'exigence d'en dénouer les effets de clôture dans le mouvement critique d'individus engagés dans la discussion publique et l'effet *d'au-dehors* que provoque ce débat polémique. À la théorie de l'*opinion* du premier, fondamentalement « doxique », normative, tirant sa prégnance du passé, s'oppose chez l'autre une théorie de l'*opinion publique*, comme produit d'un usage collectif de l'examen défaisant les préjugés et les idées reçus de la tradition, dénouant la fondation anonyme de la communauté¹⁷.

Cette opposition au sein d'une constellation intellectuelle qui appartient au corpus théorique de la sociologie pourrait être démontrée parmi d'autres auteurs, voire au sein des hésitations d'une même pensée. On a cherché récemment à montrer comment la politique et la démocratie animaient la pensée de Marx, à divers moments de l'œuvre et ce dans les failles du grand discours sur la production et le travail comme fondement du lien. Miguel

La communauté et son dehors. Pour une critique des représentations du lien fondées sur l'individualisme ou le sociologisme

50

Abensour, dans *La démocratie contre l'État*, parle à ce propos d'un « moment machiavélien » de la pensée de Marx¹⁸ et, dans son étude de la *Critique du droit politique hégélien*, expose la manière dont sont envisagées l'exception démocratique et la politique comme une sortie hors de soi de la société civile : « un acte de la société civile bourgeoise qui fait un éclat, une extase de celle-ci »¹⁹. On traitera seulement, ici, de quelques figures théoriques contemporaines plus particulièrement significatives de ce conflit ou de ce hiatus. Assurément dans l'entre-deux, le différend a perdu de son acuité ; pourtant il reste central, croît-on, pour qui veut aborder dans toute son ampleur la problématique du lien et de la communauté aujourd'hui.

Une sociologie critique pour une société sans critiques

Dans les débats théoriques qui ont succédé à la critique de l'althusserisme, et le discours de la « coupure épistémologique » à l'intérieur de l'œuvre de Marx²⁰, le livre de Pierre Bourdieu, *La Distinction*, marque un tournant en réassurant dans des termes nouveaux le croisement de la science et du marxisme. Le discours de la science, en rencontrant de surcroît celui de la psychanalyse, vient même donner un double tour à

l'effet de verrouillage du discours. Pierre Bourdieu ne se proposait-il pas alors, comme aujourd'hui, « de forcer le retour du refoulé en niant la dénégation sous toutes ses formes »²¹ ? Au-delà même des enjeux de sociologie de la culture, le livre interroge par sa représentation du peuple et sur le rapport du peuple à la représentation.

Dans la *Distinction*, en effet, ce dernier est construit comme le *moteur immobile* de la distribution des classes et de la logique du classement²². Sans mouvement, définies dans leur concept même dans la distance aux symbolismes et aux symbolisations, les classes populaires sont, en raison de la répulsion suscitée par leur « goût barbare », au principe de la dynamique des classes. Dans quelques propositions synthétiques, Pierre Bourdieu caractérise les classes populaires par « le goût du nécessaire » et par la défiance à l'égard de l'apparence. Deux mondes divisent la société, celui de *l'être*, propre aux classes populaires, et celui du *paraître*. Il y a, attaché à ces existences qui ont fait « de nécessité vertu », le monde de la *substance*, qui s'oppose à la *forme* ; le monde du *réel* « par opposition à tout ce qui est, comme on dit, purement symbolique »²³. Les conséquences pour la politique de cette machine sociologique, mise en place principalement dans le chapitre intitulé « L'habitus et l'espace des styles de vie », ne se font sentir qu'ultérieurement et très incidemment ; mais elles n'en sont pas moins rigoureuses. Pierre Bourdieu, en effet, conclut, dans le chapitre « Culture et politique », à un soupçon des classes populaires à l'égard de la parole et des porte-parole. « Tout concourt, explique-t-il, à renforcer la méfiance profonde que les dominés éprouvent à l'égard du langage politique, globalement situé, comme tout ce qui est symbolique, du côté des dominants

[...]. Cette suspicion pour la scène et la mise en scène politique, tout ce « théâtre » dont on ne connaît pas bien les règles et devant lequel le goût ordinaire se sent désarmé, est souvent au principe de l'apolitisme et de la défiance généralisée à l'égard de toute espèce de parole et de porte-parole »²⁴.

On retrouve ce point de vue singulier sur le peuple et sur la politique dans le dernier livre de Pierre Bourdieu, les *Méditations pascaliennes*, même si l'auteur sait y aménager sa pensée en incorporant à son œuvre les critiques qui ont accompagné ses publications²⁵.

Certes, à la différence de *La Distinction*, la politique est intégrée dans le discours du sociologue. Là où *La Distinction* reprenait, pour expliquer la structure des classes, la proposition normative de Platon dans *La République*, *ta héautou*, « vouant » ainsi les dominés à « ce qui leur revient »²⁶, les *Méditations pascaliennes* dénouent « la coïncidence quasi parfaite des tendances objectives et des attentes »²⁷ et insistent sur « les marges de liberté » laissant la place à « une action politique » qui vise « à rouvrir l'espace des possibles »²⁸. Certes, la thématique de la *parole* du *porte-parole* y est encore traitée différemment²⁹.

Mais si déjà l'on peut s'étonner de la manière dont cette politique possible est surtout rapportée à des effets structurels présents — n'y aurait-il jamais eu par le passé de tels phénomènes, et l'autonomie du symbolique et du politique n'appartient-elle pas aussi au passé des sociétés et des mouvements qui ont assuré l'invention démocratique ? — l'espace de la politique, en dernier ressort, apparaît manifestement sous une forme raréfiée dans les *Méditations pascaliennes*³⁰. Il est frappant, en effet, que si les résistances et les luttes des dominés sont bien présentes dans le livre, celles-ci ne sont pas rapportées à l'his-

toire, à des mouvements, des groupes, comme autant de manifestations de la politique et de l'activité critique des hommes entre eux.

On a, de fait, dans l'élaboration théorique de Pierre Bourdieu, une représentation de la communauté qui s'assure sur le couple individu-société et la distribution de cette dernière en classes ne fait que reconduire la polarité dans chacune d'elles. L'individu est ainsi principalement envisagé dans un rapport d'assujettissement à son groupe, lui-même structurellement dépendant de l'organisation du tout.

En regard de ce rapport, il est naturel que ce soit l'accord *pré-réflexif* que le dominé prête au monde dominant et plus généralement à l'ordre social qui soit l'objet de l'attention du sociologue. Dans ce couple, qui tend à se clore sur lui-même, comment ne pas une nouvelle fois penser l'omnipotence de l'une des figures et la débilité de l'autre, la subordination d'un terme à l'autre. L'analyse du sociologue n'est jamais aussi précise et si forte que dans la proximité empathique avec l'expérience individuelle de la domination donnée, sous le régime de *l'habitus*, comme mode de conditionnement d'un groupe, d'une classe, et la sociologie de Pierre Bourdieu est au meilleur d'elle-même lorsqu'elle approche la stigmatisation des parias des banlieues ouvrières des villes européennes³¹.

Mais, dans une continuité de fait avec *La Distinction*, tout se passe comme si, entre l'individu, l'ordre social et ses mécanismes de reproduction, il n'y avait jamais eu d'expérience collective de la politique : toutes ces scènes où diverses figures du peuple en lutte se sont exprimées, toutes ces scènes qui ont donné visibilité à la dénonciation collective des *injustices* et, en cela, fait résonner les mots du litige et prêté ses termes au conflit.

Devant l'expérience de la relégation, devant le discours qui occulte le *tort* et le *mépris* derrière les «évidences» des contraintes économiques et les énoncés légitimant la déqualification ou l'exclusion, il y a déjà pour préalable à la lutte les traces des événements politiques qui ont scandé l'affirmation de soi des dominés et leurs combats pour la dignité. C'est pourquoi l'immigré des banlieues ouvrières des villes européennes mais aussi l'Africain ou le Vietnamien sans papier des vieilles métropoles peuvent, en dépit des effets d'assignation objectifs, trouver les ressorts qui donnent sens à leur expérience de l'oppression.

La position alternative face à la sociologie de Pierre Bourdieu n'est pas dans un quelconque volontarisme populiste ou dans un «narodnikisme»³² qui se paierait de mots sur la résistance des dominés. Elle est dans le tracé d'un espace de parole et de polémique entre l'expérience individuelle et la réalité sociale, là où la sociologie de Pierre Bourdieu ne laisse d'autre interlocuteur que le *sociologue*. Elle est dans le *hiatus* ouvert par l'âge démocratique et ses mouvements, à commencer par le mouvement ouvrier, et par les divers modes d'inscription de la revendication égalitaire, le droit, en ce qu'il ouvre notamment au droit à avoir des droits.

L'ambiguïté de la perspective de Pierre Bourdieu, l'ancrage de sa sociologie dans une tradition qui en dernier ressort pense l'individu dans les termes d'une assignation au social, se démontre avec une grande netteté dans le retour durkheimien des *Méditations pascaliennes*.

Deux passages importants du livre, concourent, étonnamment, à réhabiliter l'identification durkheimienne entre *Dieu* et la *société*³³.

Le premier concerne une réflexion anthropologique sur «la

contingence de l'existence humaine». Pierre Bourdieu y met en place deux arguments : la «séduction qu'exercent universellement les hochets symboliques»³⁴, décorations, médailles, palmes ou rubans, comme condition d'occultation ou de conjuration du néant et de la confrontation à la mort ; «la misère proprement métaphysique des hommes et des femmes sans raison d'être sociale, abandonnés à l'existence sans nécessité, laissée à son absurdité»³⁵.

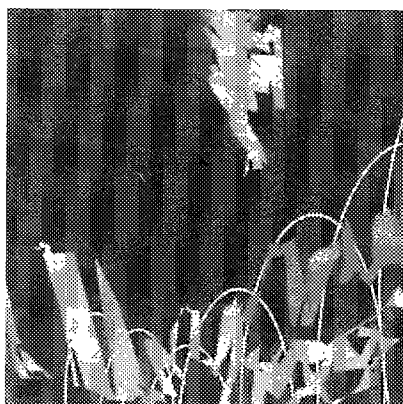
Il ne s'agit pas une nouvelle fois de nier, dans une sorte de volontarisme, cette expérience de déréliction sociale. Il s'agit seulement de relativiser les conséquences théoriques de cette expérience, dont les termes ne seront donnés qu'à la fin des *Méditations pascaliennes*, dans un second passage capital du livre où Pierre Bourdieu reprend la thèse durkheimienne et soutient que la sociologie s'achève «dans une sorte de théologie de la dernière instance». Le sociologue, en effet, en conclusion déclare : «les actes de nomination, depuis les plus triviaux de l'ordre bureaucratique ordinaire, comme l'octroi d'une carte d'identité ou d'un certificat [...] jusqu'aux plus solennels, qui consacrent les noblesses, conduisent au terme d'une sorte de régression à l'infini, jusqu'à cette sorte de réalisation de Dieu sur la terre qu'est l'État»³⁶.

Mais, précisément, ce que ne cesse de mettre en mouvement la multiplicité des expériences historiques de la revendication égalitaire, c'est l'écart à l'égard de l'ordre des rôles comme à l'égard des discriminations et des dérélictions. Qu'on revienne par exemple à la «relecture» par Claude Lefort des événements de 68, et à ce qu'il en dit : «le bouleversement des conventions qui assignaient à chacun une place et un rôle déterminés

La communauté et son dehors. Pour une critique des représentations du lien fondées sur l'individualisme ou le sociologisme

52

dans la société, le déferlement d'une parole autrefois sous surveillance [...] signalent plus encore qu'un soulèvement, une sorte de décloisonnement de la société»³⁷. Claude Lefort ne donne pas un blanc seing à la révolte, mais l'exemple démontre ici, loin d'une logique en termes de reconversion de capital, l'effet d'ouverture de la politique, son effet de transgression. Dans le cas de 68, on peut dire, dans une formule raccourcie, que cette opération de décloisonnement a fait passer le dedans de la communauté au dehors, à travers le mouvement collectif de fuite des assignations sociales et des rôles professionnels (les identités et les hiérarchies de la vie professionnelles ont-elles jamais été autant chahutées ?), ou qu'en retour elle a assuré l'envahissement du dedans par le dehors, comme lorsque l'université française sclérosée s'est trouvée, sous l'action de l'insubordination étudiante, envahie par les questions nées à l'extérieur : revendications féministes, luttes des immigrés ou cultures des « outsiders »³⁸. Certes, cette activité de subversion de la topologie de la clôture communautaire n'est jamais achevée, seulement elle a toujours déjà commencé dans chacune des scènes politiques qui ont scandé l'âge démocratique, et ses effets simultanés de lien et de déliaison ont eu lieu bien avant que le sociologue n'arrive.



Émancipation, communauté et singularités

Loin de l'académisme, la question de la politique et de sa puissance d'au-dehors, ou « d'extase » pour parler comme le jeune Marx, renvoie à des réflexions contemporaines sur la communauté dans la conjoncture de l'effondrement du totalitarisme à l'Est. Elle s'inscrit dans une problématique qui veut repenser la coexistence et l'orientation dans laquelle celle-ci doit être cherchée sans consentir au devenir gestionnaire de la politique et sans, bien sûr, céder à ses figures archaïques : religieuses, ethniques ou raciales qui comme telles substituent, à l'espace public et à la délibération en commun, l'indiscutable ou l'insondable d'une origine assurée dans le corps ou dans l'histoire³⁹.

L'enjeu porte sur une opération essentielle de la politique moderne, que l'on ne pourra qu'évoquer ici, la constitution d'un *nous* et les conditions dans lesquelles celui-ci s'inscrit dans un horizon qui dépasse ou qui défait l'ordre institué des classes et des classements. Car si l'individu, le consommateur, dit « je » dans un rapport pré-réflexif qui souvent le laisse abandonné aux techniques du conditionnement publicitaire ou le fait

consentir aux modes, aux préjugés et aux pressions de la puissance anonyme de la société de masse, l'activité publique passe par un « nous » réfléchi, délibéré qui tout à la fois institue un être-ensemble et se rapporte polémiquement au tort qui frappe celui-ci.

Plus précisément, retrouvant les raisons du débat avec la sociologie de Pierre Bourdieu, il s'agit de confronter ce *nous* et son horizon avec le mouvement ouvrier comme mode d'agrégation singulier qui historiquement a su conjoindre autour de la dénonciation d'un *tort* à la fois le rassemblement et la critique de la domination. On peut dire que le travail nécessaire de *dénaturalisation* de la classe ouvrière dans lequel l'ouvrage de E. P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, publié en 1966, a joué un rôle précurseur, a permis d'aborder ce mouvement dans le cadre de la constitution d'un *espace public plébéien* et de sa contribution à la revendication égalitaire. Toutefois, si en cela même, à travers ses luttes, celui-ci a été tout au long du XIXe et du XXe siècle la manifestation de formes plus ou moins sauvages de la revendication démocratique, il est apparu simultanément, à travers les avatars du communisme, comme un type de rassemblement compromis dans les mécanismes d'assujettissement qui ici et là ont engendré le totalitarisme. Si en effet le mouvement ouvrier, dans sa dynamique conflictuelle, n'a cessé d'introduire les exclus dans l'espace de la parole et du droit — délitant les fixités et les discriminations identitaires de classes, de sexe ou de race, ouvrant de plus en plus la société démocratique à ses autres —, il s'est par ailleurs figé dans des modes de naturalisation de l'identité qui ont conduit à des procédures de ségrégation et d'expurgation dont le fonctionnement des partis et organisations

communistes en Europe et à l'Est a été directement l'expression. Le nous ouvrier s'est alors clos sur lui-même, en se donnant, à l'inverse de ses espérances, dans la figure d'un état, d'un corps, séparé⁴⁰. Cette étonnante amphibologie de l'histoire ouvrière invite ainsi à penser ce mouvement dans une division d'avec lui-même et à comprendre les points de renversement de la dynamique de l'émancipation en son contraire. Question que l'on pourrait formuler ainsi : comment se confronter encore avec la question de la communauté, avec l'horizon communautaire ouvert par la revendication ouvrière, sans pour autant céder à ses effets de fixation identitaire⁴¹ ? On insistera, pour finir, plus particulièrement sur deux pensées contemporaines qui, parmi quelques autres, abordent cette question et tentent de dessiner le lien à venir⁴².

C'est à partir de ses travaux d'historien sur les énoncés constitutifs du discours ouvrier entre 1830 et 1848 que Jacques Rancière apporte un éclairage sur l'enjeu même de la communauté. Précisément, dans ceux-ci, il suit les événements de parole, les discours dans lesquels s'est dite l'expérience ouvrière, avant que n'émerge la figure du fier travailleur et du soldat de la grande armée militante. Tout un côté de ses travaux s'attache à montrer les apories d'un lien communautaire qui voulait s'assurer sur le travail, l'impasse à laquelle conduit la pensée qui fonde le lien des hommes émancipés sur l'ordre productif. « Il n'y a peut-être pas de citoyen dans la république du travail, explique la *Nuit des prolétaires*, seulement des étrangers : capital errant, ouvriers passés du côté des maîtres, travailleurs absents de leur œuvre productive⁴³. » Le travail, même sous ses traits affranchis, reconduit tantôt la distribution hiérarchique des capacités, tantôt le partage

entre activité manuelle et intellectuelle ; ce n'est pas qu'il ne puisse être aménagé, réagencé, mais l'espoir mis en celui-ci pour fonder le lien nouveau, celui promis par Saint-Simon et ses successeurs, celui cherché par le Durkheim de la *Division du travail social*, apparaît comme vain. La société des producteurs, l'image d'un peuple ouvrier réuni dans l'incantation du chant du travail ne s'assure que dans le déni de l'expérience même de l'émancipation comme prise de parole ou n'intéresse que les ingénieurs et les théoriciens du progrès. L'idée saint-simonienne selon laquelle « la production des choses utiles est le seul but raisonnable et positif que les sociétés politiques puissent se proposer » fait taire trop de monde dans l'organisation réglée du labeur et de la consommation⁴⁴. C'est pourquoi tout un pan de nos pensées sociales et socialistes semble s'être échoué contre l'aporie du travail et c'est semble-t-il aussi dans le forçage de celle-ci que gît l'égarement totalitaire. Au-delà des morales et des religions socialistes, celles des utopies, c'est, en effet, à partir du discours de la science du développement des forces productives et de ses procédures de confiscation de la vérité et de technicisation de la politique que se met en place la machine d'expurgation⁴⁵.

C'est donc dans les marges de l'émergence de ce grand discours que Jacques Rancière cherche d'autres figures de la sociabilité et de la solidarité ouvrières ; ses figures désœuvrées. Parmi celles-ci, la voie tracée par Louis Gabriel Gauny sera plus particulièrement étudiée⁴⁶. Dans le livre qui présente les archives de cet ouvrier parqueteur aux comportements singuliers, Rancière étudie les divers types de régimes au sens large ou, autrement dit, les divers *soucis de soi* qui sont au fondement des pratiques de

l'émancipation ouvrière, et les rapports entre l'émancipation et le vécu d'une acculturation qui fait entrer dans le monde des mots. Mais l'on retiendra un argument plus général développé dans un article de peu de temps postérieur à la *Nuit des prolétaires*. Celui-ci, faisant écho aux apories précédemment constatées, porte une nouvelle fois sur l'embarras auquel se confronte la logique de la libération : « comment retourner l'interdit de citoyenneté qui frappe le travailleur comme travailleur ? »⁴⁷. Or, remarque Rancière à partir d'expériences concrètes, « pour se faire citoyen il faut se faire vraiment atome pur, libéré de toutes les positivités de la "communauté" ouvrière », et d'ajouter qu'il s'agit alors pour le prolétaire de « fonder dans la désappropriation la possibilité du lien, de le suspendre aux aléas de la circulation »⁴⁸. « Un émissaire communiste chez les Lapons », telle est la singulière lettre, envoyée à la Ligue des communistes en 1847, que commente l'article pour montrer le mouvement qui se perd dans l'indéfini d'une chaîne jamais bouclée⁴⁹ ; une lettre qu'il faudrait rapprocher encore du premier « principe » du texte fondateur de la société de correspondance londonienne créée en 1792 par quelques artisans, futurs martyrs de la cause démocratique : « que le nombre de nos adhérents soit illimité »⁵⁰.

On trouverait l'écho de ces recherches au croisement entre la philosophie et l'histoire dans quelques-uns des thèmes que formule Jean-Luc Nancy, suivant un tout autre itinéraire philosophique. Ainsi, dans *La Comparation*, est-ce directement à notre époque comme époque d'une « question communiste » à laquelle il se confronte⁵¹. On ne peut, explique-t-il, procéder à la liquidation de celle-ci, car le communisme justement a été commun. Avec le communisme,

La communauté et son dehors. Pour une critique des représentations du lien fondées sur l'individualisme ou le sociologisme

54

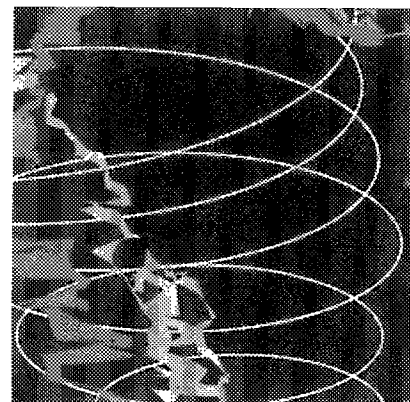
«quelque chose s'est passé pour toute la communauté, quelque chose qui impliquait et qui mettait à nu une exigence de celle-ci, une détresse, une défaillance, une revendication et une responsabilité dont rien ne nous a exonérés⁵²». Par quel effet d'amnésie peut-on liquider, sans en prendre toute la mesure, ce qui a été l'horizon et l'expérience de millions d'hommes et de femmes, dont on ne saurait seulement dire qu'ils ont été pris d'hallucination ?

Dans la *Communauté désœuvrée*, Nancy s'interroge sur ce qui a été pensé, voulu, désiré sous le mot de « communauté » et, principalement à partir d'une méditation sur Georges Bataille et Maurice Blanchot, il en repère les écueils. Dans une argumentation que l'on pourrait rapprocher des prémonitions de Tocqueville, il pointe la solidarité entre individualisme et communisme dans une problématique générale de *l'immanence*. Sous « le pour soi absolument détaché pris comme origine et comme certitude » dont parle Nancy, il faut voir les raisons de la dérive despotique de l'individualisme chez Tocqueville, dans l'adéquation et le fantasme de la transparence de soi à soi de la communauté. Et si, pour le dire en bref, il y a, explique-t-il, chez Marx, par-delà la régulation collective de la nécessité, un règne de la liberté dans lequel le travail excédent ne serait plus exploité,

tout cela fut royalement ignoré du communisme « réel » et de ses leaders⁵³. Une métaphysique de l'absolu, « de l'être comme parfaitement détaché, distinct, clos, *sans rapport* »⁵⁴, est, dit-il, au fondement de l'individualisme et du communisme pris en ce sens et lui aussi en relève les conséquences quant à une communauté *sans extase*. Là encore, est mis en question l'idéal communautaire comme *œuvre*, celui qui se fonde sur l'homme défini comme producteur, producteur à travers le travail de sa propre essence⁵⁵. La communauté est cherchée du côté du *désœuvrement*, autrement dit, comme chez Rancière, du côté de l'inachèvement et de l'illimitation. Communauté sans communion, sans œuvre l'accomplissant, et qui saurait encore moins s'accomplir elle-même en tant qu'œuvre, elle aurait alors pour fin de n'en pas finir avec le sens⁵⁶.

On retrouve encore chez Nancy une recherche parallèle avec ce que Jacques Rancière dessine à partir des énoncés ouvriers, lorsque dans la *Communauté désœuvrée*, il envisage dans les figures de la propagation, de la communication, de la contagion l'expression d'un lien soutenu dans l'inappartenance : « dans l'absence de communauté, est-il expliqué, l'œuvre de la communauté [...] ne s'accomplit pas, mais la passion de la communauté se propage, désœuvrée, exigeant, appelant de passer toute limite, tout accomplissement qui renferme la forme d'un individu »⁵⁷.

Figure d'écart ou peut-être encore figure d'éclipse à l'égard de la communauté qui *œuvre* et qui, dès lors, apparaît réunie autour de son propre, dans un rapport d'adéquation, mais aussi a-t-on vu, figure en rupture avec l'identification spontanée de la communauté à elle-même, comme main invisible, ou comme retour archaïque à l'insondable ou au corps, la communauté à



venir, tant pour Nancy que pour Rancière, a à voir avec la parole et l'égalité au croisement de la littérature et de la politique. À partir de son travail sur l'autodidaxie des militants ouvriers de la première moitié du XIXe siècle, Rancière envisage l'enjeu radical de l'émancipation à partir du trouble provoqué par *l'écriture*. Le rapport aux mots en tant qu'ils ont la puissance de déchirer le corps social et d'entailler la banalité de la domination est associé aux caractères modernes de la littérature. L'excès de parole militant, qui récuse les énoncés de l'oppression, « l'évidence » des assignations à l'ordre des rôles, mais qui aussi invente la chaîne de sa sociabilité, est pensé dans la relation au bougé suscité par l'entrée dans le circuit de l'écriture. L'émancipation est une activité sur les mots : confrontation aux mots de l'humiliation et de l'indignité ; invention des mots nouveaux de la solidarité dans la constitution d'un sujet de parole qui par définition n'avait pas lieu d'être et, en tant que tel, inédit. Dans *La Mésestence*, Rancière associe *l'animal politique* moderne à *l'animal littéraire*, « pris qu'il est dans le circuit d'une littérature qui défait les rapports entre l'ordre des mots et l'ordre des corps qui déterminaient la place de chacun »⁵⁸. Dans *La Communauté désœuvrée*,

Jean-Luc Nancy insiste sur la dimension d'inachèvement littéraire comme ce qui ouvre la communauté sur les singularités. «La littérature n'achève pas... Elle n'achève pas à l'endroit où l'œuvre passe d'un auteur à un lecteur, et de ce lecteur à un autre lecteur ou à un autre auteur. [...] Elle n'achève pas là où son récit passe à d'autres récits. [...] Elle est littérature si elle est une parole qui ne met rien d'autre en jeu que l'être en commun»⁵⁹.

Le lien démocratique dans l'écart de la parole

Dans un texte qui réhabilite au XIXe siècle la notion d'émancipation, «L'Essai de palingénésie sociale» paru dans la *Revue de Paris*, en 1829, Pierre Simon Ballanche met en scène un événement célèbre de l'histoire de Rome. Il représente les plébéiens réunis sur l'Aventin exigeant des patriciens quelque chose qui, préalablement à leur sécession et constitution en groupe, eût été impensable : un traité. C'est là une scène qui annonce les modes de constitution des sujets de parole qui apparaîtront tout au long du siècle : paroles relevées contre le refus d'entendre des classes dominantes et possédantes.

Nous sommes partis de la réaction de cette parole pour traiter des enjeux théoriques fondateurs de ce XIXe siècle, dont notre siècle est encore dans une large mesure tributaire. En regard du silence imposé par un Comte au «parlage» au nom de la science et du travail, on a cherché dans *De la démocratie en Amérique* une pensée de l'espace public et de l'espace critique comme écart de la communauté à elle-même.

Ainsi, en dépit des cécités de Tocqueville devant les figures plébéiennes de cet espace public, on a trouvé dans sa pensée la mise en question de la suffisance indivi-

duelle et de la suffisance fondatrice de la société à partir de l'activité polémique des individus et des groupes entre eux.

La sociologie et le rapport de la sociologie à notre temps sont, pourrait-on dire, traversés par ce débat sur le lien, notamment en raison de la relève marxiste du positivisme auquel on n'oppose souvent que le discours libéral d'acteurs stratégiques mus par l'intérêt.

Dans une actualisation des différends du XIXe siècle sur la communauté, on a opposé, aux nouveaux discours savants sur l'inconscience des agents et le mutisme des dominés, deux itinéraires intellectuels qui cherchent à réinscrire la communauté autour d'une pensée de parole. Ce travail a ainsi voulu insister, dans ce numéro qui porte sur le lien, sur la distance de l'être parlant à l'ordre spontané du social. Il a tenté d'aborder notre communauté, comme communauté de parole pour autant que sous parole nous entendons «déjà la séparation et la conjonction des sujets»⁶⁰; c'est-à-dire non seulement la dimension proprement adversative de ce que nous avons à faire entendre, mais encore la dimension de distance qui est au principe de toute proximité.

Patrick Cingolani
Université Denis Diderot, Paris

Notes

¹ K. Marx, *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 45. Pour une relecture de ce *Manifeste*, on se reportera à deux auteurs qui seront au centre du présent propos : Claude Lefort, «Relecture du Manifeste», dans *Essais sur le politique XIXe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 1986, et Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983.

² Voir, parmi tant d'autres, L. Brunschvicg, *Les Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Presses universitaires de France, 1953 ; R. A. Nisbet, *La Tradition sociologique*, Paris, Presses uni-

versitaires de France, 1984 ; L. Dumont, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.

³ Sur ces points, voir P. Cingolani, dans G. Namer et P. Cingolani, *Morale et société*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1995.

⁴ Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (première publication Constance en Souabe, Montcel, 1896) ; je cite d'après l'édition en trois tomes, chez A. Le Clère et Cie, Paris, 1843, tome I, p. 307.

⁵ La confrontation de la pensée politique moderne avec le scepticisme, et par conséquent avec l'impossibilité d'un accord des hommes entre eux, a été fortement formulée par Hobbes. Voir les pages très éclairantes que consacre à ce thème P. Manent dans *Naissance de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977.

⁶ *Théorie du pouvoir politique et religieux*, op. cit., tome II, p. 430. Sur une explication des fondements théocratiques de cette thèse mais aussi sur ses conséquences positivistes, on se reportera à nos travaux sur Bonald, et plus particulièrement à la première partie de *Morale et société*, op. cit.

⁷ Préface au *Système industriel*, 1821, dans *Œuvres de C. H. de Saint-Simon*, Paris, Anthropos, 1966, tome I, vol. 2, p. 17.

⁸ Dans *Cours de philosophie positive*, 6 volumes, 1830-1842 ; cité d'après l'édition Hermann en deux tomes, Paris, 1975, tome II, p. 423-424.

⁹ Voir F. Dagobert, «D'une certaine unité de la pensée d'Auguste Comte : science et religion inséparables ?», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, no 4, octobre-décembre 1985.

¹⁰ Voir *Politique*, livre III, chapitre 11, «Le gouvernement démocratique : ses mérites, ses conditions, ses limites».

¹¹ Claude Lefort, «Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu», dans *Essais sur le politique XIXe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 1986.

¹² *De la démocratie en Amérique*, Garnier-Flammarion, 1981, tome II, p. 317.

¹³ Claude Lefort, dans «Tocqueville, démocratie et art d'écrire», dans *Écrire à l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, 1992, insiste sur le caractère hésitant, paradoxal mais finalement dialectique du style de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*.

¹⁴ «Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu», loc. cit., p. 209.

¹⁵ Dans *Souvenirs*, Paris, Gallimard, 1978, p. 213.

¹⁶ A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris, Mathias, 1848. Je cite d'après le tome I du *Système de politique*

La communauté et son dehors. Pour une critique des représentations du lien fondées sur l'individualisme ou le sociologisme

- positive, 4 volumes, Paris, Mathias, 1851-1854, p. 128.
- ¹⁷ Sur les différentes acceptions du mot *opinion*, voir bien évidemment Jürgen Habermas dans *L'Espace public*. Paris, Payot, 1978.
- ¹⁸ M. Abensour, *La Démocratie contre l'État*, PUF, 1997. Le thème du « moment machiavélien » fait allusion à l'ouvrage célèbre de J. G. A. Pocock, qui insiste sur les sources machiavéliennes, républicaines et liées à l'humanisme civique de la révolution américaine, et plus généralement des origines de la démocratie moderne.
- ¹⁹ Cité par M. Abensour, *op. cit.*, p. 63.
- ²⁰ Voir Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965. Pour se remettre en mémoire le contexte intellectuel qui va marquer les années 1970, notamment autour de cette question, on se reportera au livre de J. Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Gallimard, 1974, qui reste très éclairant sur les enjeux de la critique. Le livre voit en effet dans l'althusserisme « une conception techniciste de l'organisation politique » et, à partir de la référence savante, une occultation de « la question du pouvoir » (p. 106).
- ²¹ Dans les *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997 (voir p. 227).
- ²² Ces premières et brèves remarques reprennent quelques-uns des termes d'une lecture critique de *La Distinction*, parue sous le titre « Eppur si muove ! » dans *L'Empire du sociologue* (ouvrage collectif), La Découverte, 1984.
- ²³ On résume là tout un passage (p. 222-223) de *La Distinction*, Paris, Minuit, 1979.
- ²⁴ *La Distinction*, *op. cit.*, p. 541. Pour une critique de cette représentation du peuple qui dénie au fond les formes de mélanges et d'hybridations des sociétés modernes, voir l'article déjà cité « Eppur si muove ! ».
- ²⁵ Bien évidemment, j'insisterai ici sur les aspects du livre qui ont à voir avec mon propos. Le point de vue développé dans les chapitres I et II des *Méditations pas-*
- caliennes*, et traitant de la « critique de la raison scolastique », constitue à lui seul un enjeu spécifique de débat.
- ²⁶ *La Distinction*, *op. cit.*, p. 549.
- ²⁷ *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 277.
- ²⁸ *Ibid.*
- ²⁹ *Ibid.*, p. 224.
- ³⁰ Pierre Bourdieu déclare ainsi : « c'en est fini à jamais de ces univers où la coïncidence quasi parfaite des tendances objectives et des attentes faisait de l'expérience du monde un enchaînement continu d'anticipations confirmées » (*ibid.*, p. 277).
- ³¹ *Ibid.*, p. 284.
- ³² Le type d'expression est de Pierre Bourdieu mais d'autres à sa suite l'emploient. Il y a dans l'usage de ce type de vocabulaire emprunté à la politique du début du siècle un effet insidieux de disqualification pseudo-savante des attitudes et des travaux d'autres chercheurs.
- ³³ Ce rappel cursif d'une thématique socio-cratique chez Durkheim, ne préjuge en rien de ce qu'une analyse plus approfondie pourrait montrer d'une tentative durkheimienne de faire sortir la société hors d'elle-même... Voir sur ce point P. Cingolani, dans *Morale et société*, *op. cit.*
- ³⁴ *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 283.
- ³⁵ *Ibid.*
- ³⁶ *Ibid.*, p. 289.
- ³⁷ Dans E. Morin, C. Lefort et C. Castoriadis, *Mai 68 : la brèche*, Paris, Éditions Complexe, 1988, p. 205.
- ³⁸ Pour une relecture de 68 sous cet angle, voir l'article de R. Scherer, « Fonction utopique de l'université », dans *Utopies nomades*, Séguier, 1996.
- ³⁹ Sur ce retour tribal de la modernité, le livre de B. Barber, *Djihad versus McWorld*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, donne, me semble-t-il, une bonne vue d'ensemble. Mais surtout, plus fortement, il aborde le marché et les tribus comme deux figures complémentaires d'un monde d'où le débat public et le nous des associations politiques s'est retiré.
- ⁴⁰ Voir, dans C. Lefort, *L'Invention démocratique*, Fayard, 1981, les articles « La logique totalitaire » et « L'image du corps et le totalitarisme » : « Le paradoxe, est-il expliqué, est le suivant ; la division est déniée — je dis bien déniée puisque les nouvelles couches dominantes se distinguent activement, puisqu'un appareil d'État se détache de la société — et à la mesure de cette dénégation, se voit fantasmiquement affirmée une division entre le peuple-un et l'autre » (p. 166).
- ⁴¹ On pourrait ajouter aussi par le mot *communiste*. C'est là précisément l'interrogation de J.-C. Bailly et J.-L. Nancy dans *La Comparution*, Bourgois, 1991, p. 11.
- ⁴² Ces quelques lignes conclusives n'ont d'autres prétentions que de tracer quelques pistes dans les recherches de Jacques Rancière et de Jean-Luc Nancy. On trouvera un travail plus approfondi sur le dernier livre de Jacques Rancière, *La Mésestente*, dans notre article « Modernité, démocratie, hérésie », dans *Critique*, no 601-602, juin-juillet 1997. Les remarques sur J.-L. Nancy cherchent modestement ici à esquisser ce que son travail peut apporter plus directement à la réflexion des sociologues.
- ⁴³ *Nuit des prolétaires*, Paris, Fayard, 1981, p. 351.
- ⁴⁴ La citation est tirée de *L'Industrie*, 1817, dans le tome I, vol. 2, p. 186, des *Œuvres de Claude Henri de Saint-Simon*, *op. cit.*
- ⁴⁵ Rancière, dans la *Nuit des prolétaires*, dialogue avec les expressions morales et religieuses des communismes et des socialismes durant le XIXe siècle en France afin, dans un premier mouvement, d'en montrer les contradictions. Il s'arrête ainsi sur le seuil de l'apparition du marxisme et de la science du développement des forces productives dans le mouvement ouvrier mais il n'en indique pas moins les conséquences complexes pour les rapports entre théories de la communauté, travail et travailleurs. Bien évidemment, dans l'histoire de l'analyse de ces procédures de confiscation, le travail de Claude Lefort reste une œuvre de précurseur. Voir une nouvelle fois *L'Invention démocratique*, *op. cit.*
- ⁴⁶ Louis Gabriel Gauny, *le philosophe plébéien. Textes réunis par Jacques Rancière*, La Découverte-Maspero, 1983.
- ⁴⁷ « La représentation de l'ouvrier ou la classe impossible », dans *Le Retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983.
- ⁴⁸ *Loc. cit.*, p. 104.
- ⁴⁹ Pour cette lettre voir le recueil : *La Ligue des communistes. Documents constitutifs rassemblés par Bert Andréas*, Aubier, 1972, p. 159.
- ⁵⁰ *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Gallimard, 1988, p. 21.
- ⁵¹ *La Comparution*, *op. cit.*, p. 62.
- ⁵² *Ibid.*
- ⁵³ *La Communauté désœuvrée*, Bourgois, 1986, p. 24 sq.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 18.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 13.
- ⁵⁶ J'emprunte là à une définition tirée de Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, Galilée, 1993, p. 159.
- ⁵⁷ *La Communauté désœuvrée*, *op. cit.*, p. 151.
- ⁵⁸ Dans *La Mésestente*, Galilée, 1995, p. 61.
- ⁵⁹ *La Communauté désœuvrée*, *op. cit.*, p. 162.

⁶⁰ Claude Lefort, « Le nom de l'Un », dans *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978, p. 271.

Bibliographie

- ABENSOUR, Miguel, 1997, *La Démocratie contre l'État*, Presses universitaires de France.
- ALTHUSSER, Louis, 1965, *Pour Marx*, Paris, Maspero.
- ARISTOTE, 1982, *Politique*, Paris, Vrin.
- BAILLY, Jean-Christophe, et Jean-Luc NANCY, 1991, *La Comparution*, Paris, Bourgois.
- BARBER, Benjamin, 1996, *Djihad versus McWorld*, Paris, Desclée de Brouwer.
- BONALD, Louis de, 1843, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, Paris, A. Le Clère et Cie.
- BOURDIEU, Pierre, 1979, *La Distinction*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, Pierre, 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- BRUNSCHVIG, Léon, 1953, *Les Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Presses universitaires de France.
- CINGOLANI, Patrick, 1984, « Eppur si muove ! » dans *L'Empire du sociologue*, La Découverte.
- CINGOLANI, Patrick, 1997, « Modernité, démocratie, hérésie », *Critique*, no 601-602, juin-juillet.
- COMTE, Auguste, 1975, *Cours de philosophie positive*, Paris, Hermann.
- COMTE, Auguste, 1851-1854, *Système de politique positive*, Paris, Mathias.
- DAGOGNET, François, 1985, « D'une certaine unité de la pensée d'Auguste Comte : science et religion inséparables ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, no 4, octobre-décembre.
- DUMONT, Louis, 1983, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil.
- GAUNY, Louis-Gabriel, 1983, *Le Philosophe plébéien. Textes réunis par Jacques Rancière*, La Découverte-Maspero.
- HABERMAS, Jürgen, 1978, *L'Espace public*, Paris, Payot.
- LA BOÉTIE, Étienne, 1978, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot.
- La Ligue des communistes*. Documents constitutifs rassemblés par Bert ANDRÉAS, Aubier, 1972.
- LEFORT, Claude, 1981, *L'Invention démocratique*, Fayard.
- LEFORT, Claude, 1986, *Essais sur le politique XIXe-XXe siècle*, Paris, Seuil.
- LEFORT, Claude, 1992, *Écrire à l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy.
- MANENT, Pierre, 1977, *Naissance de la politique moderne*, Paris, Payot.
- MARX, Karl, 1975, *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Éditions sociales.
- MORIN, Edgar, Claude LEFORT et Cornélius CASTORIADIS, 1988, *Mai 68 : la brèche*, Paris, Éditions Complexe.
- NAMER, Gérard, et Patrick CINGOLANI, 1995, *Morale et société*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- NANCY, Jean-Luc, 1986, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Bourgois.
- NANCY, Jean-Luc, 1993, *Le Sens du monde*, Paris, Galilée.
- NISBET, Robert A., 1984, *La Tradition sociologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- RANCIÈRE, Jacques, 1974, *La Leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard.
- RANCIÈRE, Jacques, 1981, *La Nuit des prolétaires*, Paris, Fayard.
- RANCIÈRE, Jacques, 1983, *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard.
- RANCIÈRE, Jacques, 1983, « La représentation de l'ouvrier ou la classe impossible », dans *Le Retrait du politique*, Paris, Galilée.
- RANCIÈRE, Jacques, 1995, *La Mésentente*, Paris, Galilée.
- SAINT-SIMON, Claude Henri, 1966, *Œuvre de C. H. De Saint-Simon*, Paris, Anthropos.
- SCHERER, René, 1996, *Utopies nomades*, Séguier.
- THOMPSON, Edouard P., 1988, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Gallimard.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, 1978, *Souvenirs*, Paris, Gallimard.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, 1981, *De la démocratie en Amérique*, Garnier-Flammarion.