

Puissances et problèmes d'une « politique de quiconque ». Entretien avec Jacques Rancière

Alors qu'aujourd'hui la référence au 15-M est constante dans le mouvement Nuit debout, cet entretien — publié jusque-là uniquement en espagnol en 2014 — a une nouvelle actualité. Il ne s'agit en aucune façon de lui faire « dire la vérité » de ce qu'a été le 15-M, ni de transmettre un modèle ou une recette. En réalité, chaque mouvement interprète les autres et cette interprétation est une traduction, une réappropriation. La « conversation entre les places » est toujours pleine de malentendus et ces malentendus sont créateurs. C'est ce qui est arrivé au 15-M avec les printemps arabes : nous ne savions pas exactement ce qui s'était passé, mais la place Tahrir fonctionnait comme un exemple et une référence inspiratrice. Cet entretien mené en janvier 2014 avec Rancière est un nouvel apport à cette conversation entre mouvements.

introduction, 12 mai 2016

À cinq ans de distance, comment comprendre le 15-M, mouvement connu en France sous le nom de *Los Indignados* ? Chacun le voit à sa façon. Pour certains, il a été un éclair dans la nuit, beau mais sans avenir. Pour d'autres, une simple antichambre qui a rendu possible l'apparition de « la vraie politique » : Podemos, etc. Pour nous enfin, il représente un nouveau départ. Non pas quelque chose sans avenir ou dont la vérité serait ailleurs, mais une *puissance qui ouvre le futur*.

En quel sens ? Le 15-M a élargi les possibles : par exemple, la possibilité de penser-faire une politique à la portée de chacun, pas uniquement une politique pour les partis politiques, la gauche ou les mouvements sociaux ; la possibilité de penser-faire une politique radicale — en tant qu'elle pose des questions fondamentales sur la vie en commun — et massive, qui ne soit ni identitaire ni auto-référencée ; la possibilité de penser-faire une politique non pas séparée mais entremêlée à la vie, qui transforme et dont on se nourrit.

Ces possibles-là sont des graines fragiles qui ont besoin de temps et d'attention pour germer, grandir et fructifier. Pourquoi fragiles ? Les nouveaux points de départ sont toujours incertains et impurs, incorrects et illégitimes pour les regards établis. À regarder une nouveauté comme le 15-M à partir d'un savoir préalable, on ne verrait que ses défauts et non ses puissances. Ainsi, pour la gauche traditionnelle, le 15-M était un mouvement sans mémoire (« adamite »), mal ou peu situé idéologiquement, sociologiquement, sans leaders, ni programmes ni organisations. Pour la gauche radicale en revanche, le 15-M était un mouvement immature, pacifiste, ingénu, réformiste ambigu et trop lié à la normalité de ce monde (par son usage des réseaux sociaux et bien d'autres choses). Entre ce qui doit être et la réalité, il y a toujours un manque, on n'est jamais à la hauteur. C'est une façon de voir triste et désespérante.

Pour prolonger la puissance de ces graines, il faut se hasarder à soutenir l'incertain et l'impur, se laisser imprégner par eux, suspendre les réponses déjà faites et partir d'un non-savoir. À partir de là, on peut créer des formes d'organisation qui favorisent la croissance des possibilités ouvertes, des formes de pensée qui les rendent compréhensibles, communicables, communes. C'est dans ce sens que nous avons souhaité rencontrer Jacques Rancière, un des rares philosophes (parmi les plus connus) qui s'est intéressé et a valorisé le 15-M — et les mouvements des places en général — sans le considérer à partir de ses « limitations », mais plutôt à partir de ses puissances. Nous lui avons posé une série de questions, également d'actualité à l'intérieur du mouvement : comment penser l'inclusivité, la figure de l'ennemi, la technologie, ce qu'est une victoire ou une réalisation en politique... Le résultat est ici : un moment de rencontre entre la pensée de Rancière et le 15-M.

Alors qu'aujourd'hui la référence au 15-M est constante dans le mouvement Nuit debout, cet entretien — publié jusque-là uniquement en espagnol en 2014 — a une nouvelle actualité. Il ne s'agit en aucune façon de lui faire « dire la vérité » de ce qu'a été le 15-M, ni de transmettre un modèle ou une recette. En réalité, chaque mouvement interprète les autres et cette interprétation est une traduction, une réappropriation. La « conversation entre les places » est toujours pleine de malentendus et ces malentendus sont créateurs. C'est ce qui est arrivé au 15-M avec les printemps arabes : nous ne savions pas exactement ce qui s'était passé, mais la place Tahrir fonctionnait comme un exemple et une référence inspiratrice. Cet entretien avec Rancière est un nouvel apport à cette conversation entre mouvements.

Amador Fernández-Savater (*traduit de l'espagnol par Zoé Carle*)

Sur le caractère inclusif et la « politique de quiconque ».

Le 15-M a appelé « l'inclusivité » quelque chose qui pourrait entrer en résonance avec ce que vous avez appelé une « politique de quiconque ». Dans ses façons de faire et de dire, le mouvement a toujours essayé de faire en sorte que cette politique puisse interpeller et s'ouvrir à n'importe qui, sans s'adresser aux blocs ou groupes (sociologiques ou idéologiques) concrets, mais plutôt aux « personnes » et aux « 99 % » symbolique ou littéraire. Les drapeaux et les acronymes (et en général, tous les signes d'identité susceptibles de provoquer la division) ont été dès le premier instant rejetés de la *Puerta del Sol*. Mais certains croient que cette façon ouverte de dire « nous » s'est imposée en supprimant voire en masquant les différences et les conflits internes. Par exemple, les différences dans l'accès au « nous » (des conditions inégales pour participer dans le mouvement) qui existent entre les citoyens et les migrants sans papiers. Le

« quiconque » dont vous parlez, est-il abstrait ? Dans les manifestations de la politique de « quiconque » sur lesquelles vous avez travaillé, comment pense-t-on et comment élabore-t-on politiquement cette relation entre le « quiconque », et les identités/différences particulières ?

Jacques Rancière : Il faut bien voir que le « quiconque » a lui-même deux figures. Il y a le sujet *créé par la politique*, le sujet produit par une manifestation et une énonciation collectives, le sujet collectif que la politique affirme quand elle dit « nous ». Cela renvoie pour moi au fait qu'une subjectivation se définit par les actes qu'elle produit, par la modification que ces actes produisent dans le tissu normal des identités, des places et des occupations. Le « nous » se distingue du sujet politique conçu à la manière classique de la classe et de l'avant-garde, parce qu'il n'est pas un ensemble de propriétés ; il n'est pas une intériorité partagée qui se traduit par des actions extérieures. Ce sont bien plutôt ses actions qui le créent.

Et il y a, deuxièmement, les individus quelconques auxquels elle propose de s'inclure dans cette affirmation collective sans se soucier de savoir leur appartenance sociale. Ceux qui participent à sa création peuvent le faire en tant qu'individus, en tant que membres d'un groupe d'affinités personnelles ou en tant que militants de tel ou tel groupe. L'essentiel est que le nous puisse être ouvert à quiconque, au second sens du mot : n'importe qui parmi toutes celles et tous ceux qui souhaitent s'y inclure. De fait, l'effacement des identités particulières marque généralement le début des mouvements et le retour des conflits entre groupes indique souvent son déclin. Par ailleurs, il est clair que tout le monde n'est pas au départ égal quant à la possibilité de manifester et à la disponibilité pour occuper la rue. Le problème est que les individus ne se sentent pas exclus par la forme des actions.

Dans tous les cas, il faut éviter de traiter le rapport des 99 % aux 1 % en termes statistiques. Et sans doute même peut-on discuter de la pertinence de la formule. Ce n'est pas 99 contre 1. C'est une figure de peuple contre d'autres : la figure d'un peuple à construire sur la base de la présupposition égalitaire, contre le peuple qu'administrent nos gouvernants mais aussi contre les « majorités silencieuses » dont ils se réclament ou le peuple identitaire que l'on réunit pour des manifestations comme la Manif pour tous des anti-mariage gay en France.

Sur la figure de l'ennemi.

Le 15-M a considérablement réduit, en théorie et en pratique, la figure de l'ennemi (le 1 % de l'oligarchie financière, de la politique et des médias). Par exemple, dans la pratique des *Stop Desahucios* (qui vise à arrêter des expulsions provoquées par la crise et par défaut sur le prêt hypothécaire), l'appel ferme mais humain à « l'autre » (le pompier, le serrurier, la police aussi) a fissuré bien des uniformes et ébranlé l'exercice des fonctions assignées à chacun.

Comment pourrait-on penser aujourd'hui la figure de l'ennemi, au-delà de la logique de la lutte des classes ? Qui est l'ennemi ? Faudrait-il l'affronter, le détruire — ou bien, suffit-il de l'éviter ? En bref, comment comprendre votre phrase : « [la politique produit] des scénarios de dialogue où l'ennemi est reconnu comme faisant partie de la même communauté » ?

Il y a plusieurs problèmes. Tout d'abord il y a la différence entre la politique et la guerre. La politique est une manière d'inclure l'ennemi. Ce n'est pas une affaire de générosité. C'est la forme même de l'action politique qui institue une sphère d'universalité, et la constitution de cette sphère sert de test quant à la capacité même des parties en lutte.

J'avais tout particulièrement commenté ces situations qui appartiennent à la naissance de la grève au XIXe siècle où les ouvriers instituaient avec les patrons une scène de discussion publique qui, pour les patrons, n'existait pas puisque, pour eux, la négociation des conditions du travail était une affaire privée de rapports entre des personnes. Les patrons n'avaient aucune raison d'accepter cette scène, mais leur refus même signifiait un renversement des rôles : le collectif ouvrier affirmait sa puissance de sujet intellectuel face à ceux qui n'y voyaient qu'une meute brutale et inversement les patrons voyaient leur puissance ramenée aux armes de la police.

Il est vrai que cette figure d'interlocution était liée à une logique de la politique comme lutte des classes.

Aujourd'hui il y a une politique de lutte des classes qui est menée par la classe capitaliste sous le nom d'économie et de nécessité économique, mais il n'y a plus grand chose en face qui corresponde à ce qu'a été la politique ouvrière de lutte des classes. C'est cette situation que traduit à sa manière le schéma statistique des 99 % contre 1 %.

Concrètement cela veut dire qu'il n'y a pas actuellement de figure forte d'inclusion de l'ennemi. On a, d'un côté, une figure de sécession qui privilégie l'affirmation d'autonomie sur les stratégies de conflit, et, de l'autre côté, la figure des actions violentes symboliques (du type harcèlement de la police et destruction de distributeurs automatiques en fin de manif) qui privilégie à l'inverse la désignation de l'ennemi sur l'affirmation collective. Mais il y a aussi ces actions que vous évoquez au cours desquelles se fissure le front des représentants de l'autorité.

Il me semble que ces situations contiennent la réponse essentielle : c'est l'action elle-même qui permet de connaître l'ennemi et de savoir comment se comporter avec lui. On ne peut pas « éviter » l'ennemi. La question est de savoir comment on se différencie de lui : en privilégiant une vision stratégique des coups qu'on lui porte

ou en privilégiant la différence des formes de pensée, de vie et d'action qu'on lui oppose. Je pense qu'on acquiert plus de force par la seconde voie.

Sur la subjectivité et la subjectivation.

Vous avez mis l'accent sur l'importance de la subjectivation. La politique ne parle pas d'un sujet latent (comme par exemple dans la théorie de Toni Negri sur les « multitudes »), mais elle crée ce sujet. Elle crée un « espace de sujet » où n'importe qui peut compter.

Comment pourrait-on penser la relation entre notre vie quotidienne et ce processus de subjectivation ? La subjectivité est la rupture et la création (et non pas une expression d'un sujet préconstitué), mais nous avons également créé à partir de l'expérience quotidienne (au travail, dans la ville, dans les réseaux virtuels). Cornelius Castoriadis a utilisé le terme « élaboration » pour penser la même question dans le mouvement ouvrier : d'après Castoriadis, la subjectivation ouvrière n'induit pas, n'exprime pas mais « élabore créativement » l'expérience quotidienne à la chaîne.

Y a-t-il du sens pour vous à penser la relation entre l'expérience quotidienne et la subjectivité ? Est-il utile d'étudier les situations de la vie pour penser la politique (subjectivation) ?

Il est clair que la subjectivation politique naît comme une émergence radicale en opposant un monde à un autre (plutôt qu'un groupe à un autre). La formation même de ce monde a une double origine : d'un côté, elle est fille du processus de séparation que produit l'action elle-même en créant un autre usage de l'espace et du temps, d'autres liens entre les individus, d'autres possibles dans la pensée. Mais elle est aussi le résultat d'une multiplicité de transformations dans les pratiques et les formes de vie et de pensée. Il y a deux grands types de transformations « subjectivantes » de ce genre : il y a la création de liens, à travers les expériences concrètes de solidarité dans le travail, dans la lutte, mais aussi dans les formes de services que les individus peuvent se rendre les uns aux autres dans la vie ou les formes d'échange qu'ils peuvent expérimenter. Et il y a les manières dont ils échappent aux rigidités de leur identité : par l'appropriation d'une culture autre, chez les autodidactes que j'ai étudiés, par l'expérience des voyages et de la multiplicité des cultures aujourd'hui.

Une subjectivation politique, c'est la rencontre de ces deux composantes : d'un côté, le lien qui s'oppose à la séparation individuelle, de l'autre, le devenir-autre qui rompt avec l'assignation identitaire. Penser les transformations et les interactions de ces deux composantes permet de sortir des oppositions rigides entre l'individuel et le collectif ou entre le quotidien et la politique. Il n'y a jamais l'opposition de deux termes mais toujours un certain tressage de l'individuel et du collectif, du temps quotidien et du temps du monde.

Toujours sur la subjectivité et la subjectivation.

La politique en tant que subjectivité vise en quelque sorte à « cesser d'être ce qu'il faut être » pour inventer un nouveau corps, capable d'autres choses. Par exemple, vous avez étudié comment la subjectivité prolétarienne a inventé des êtres nouveaux capables de parler ou d'écrire, cessant d'être simplement des « mules ».

Autour du 15-M, nous avons vu des médecins, des enseignants ou des journalistes qui, plutôt que de cesser d'être ce qu'ils sont, ont été actifs politiquement à partir de leur poste. Plutôt que de laisser leur fonction, ils l'ont politisée, en défendant un droit universel à la santé ou à l'éducation. Pourrions-nous comprendre ces formes de politisation comme des subjectivations ?

« Politiser une fonction », c'est une expression ambiguë. La défense du droit universel à la santé ou à l'éducation n'est pas une revendication spécifique de la profession médicale ou enseignante mais une revendication égalitaire générale.

Bien sûr, l'exercice de la médecine, de l'enseignement, du journalisme, de la magistrature etc. confronte à des enjeux spécifiques d'oppression et de liberté, d'égalité et d'inégalité qui engagent des énergies militantes. Mais un médecin qui milite pour le droit à l'avortement ou contre l'enfermement psychiatrique ou qui participe à un dispensaire gratuit ne le fait pas seulement comme médecin mais en liant sa pratique de la médecine à une idée de l'égalité des sexes, de la liberté des individus ou de la solidarité sociale.

Il y a toujours eu parmi les militants du mouvement social et révolutionnaire des médecins, avocats, professeurs, etc., entrés dans l'action militante sur la base de leur expérience professionnelle. Il ne faut donc pas faire de ces engagements militants une nouveauté qui signifierait la relève du mouvement ouvrier par de nouvelles catégories sociales ou une relève du militantisme de l'universel par un militantisme des spécificités.

Sur le commun et les communautés.

Vous avez écrit que l'idée du socialisme contient l'idée d'une gestion associative et démocratique des biens communs (éducation, santé, transports, eau, etc.).

Quelles formes de communautés seraient alors nécessaires ? Peut-on se contenter de ces « communautés hasardeuses et aléatoires » (face aux communautés d'origine et d'appartenance) qui selon vous apparaissent dans les « moments politiques » ?

Penser aux formes quotidiennes de la gestion démocratique et associative du commun, nous oblige-t-il à penser aussi en termes d'un tissu solide, avec des relations durables, des communautés et des engagements forts, des institutions stables ? Est-ce compatible avec des subjectivations mobiles, intermittentes, non identitaires ?

En bref, peut-on stabiliser un « pouvoir de quiconque » (ou du 99 %) ?

Il ne m'appartient malheureusement pas de trouver la solution à des problèmes sur lesquels tant de mouvements collectifs d'hier et d'aujourd'hui ont buté.

Il y a un premier niveau de la question sur lequel on peut répondre : l'expérience a montré que les formes de gestion commune des problèmes qui touchent la communauté ne peuvent pas sans dommage être remises à un futur subordonné aux stratégies de prise et d'occupation du pouvoir. Il ne faut pas séparer la lutte pour le commun et l'organisation du commun.

Après cela, il y a plusieurs problèmes. Il y a la question de savoir quelles formes de contre-société égalitaire peuvent être établies au sein même de la société égalitaire. Et il y a celle des formes d'organisation que cela suppose.

On sait qu'il a existé dans le passé, dans les mouvements anarchistes et communistes, et notamment avec le mouvement anarchiste espagnol, des formes fortes de contre-société : des coopératives de production, des formes de vie collective, des institutions éducatives et culturelles. Il est clair que cela faisait partie d'une force collective qui se traduisait aussi par des moyens puissants de lutte et une vision assurée de l'avenir. Les mouvements démocratiques récents ont remis à l'ordre du jour ces institutions alternatives, mais tout se passe comme si c'était à elles de constituer, à partir de zéro, le terrain du commun, alors que c'était lui qui les fondait jadis. C'est un problème qu'on ne résoudra pas en appelant à la spontanéité de l'organisation ni en voulant substituer un militantisme des communautés au militantisme de la classe.

Les engagements stables d'hier dépendaient de la solidité des horizons d'espérance plus que des disciplines d'organisation. Les communautés d'appartenance sont traversées par l'opposition entre identification et subjectivation. Et la constitution d'un commun vécu excède forcément le regroupement de forces qui visent des objectifs militants spécifiques.

Sur la politique et la technologie.

Le « climat » politique du 15-M a été communiqué, étendu et amplifié par l'Internet et les réseaux sociaux (les plus vulgaires et massifs parmi eux comme Twitter et Facebook). Depuis environ dix ans, nous constatons qu'il y a à la fois une socialisation des outils de communication (comme les blogs) qui ne sont plus entre les mains des militants de la communication (comme par exemple Indymedia) et l'émergence de nouveaux processus de politisation dans lesquels le rôle principal est joué par des gens ordinaires ou par n'importe qui (depuis le mouvement Non à la guerre en Irak) ou la réponse sociale après l'attentat du 11 mars 2004 à Madrid, jusqu'au 15-M). À travers les réseaux, les choses politiques semblent devenues plus faciles d'accès et plus mobiles. Comment peut-on penser l'usage politique des technologies ? Selon le point de vue de la neutralité où la technologie est un outils neutre qui sert à faire le meilleur comme le pire ? ou selon le point de vue déterministe pour qui les réseaux sont à eux seuls responsables de changements sociaux (révolutionnaires ou catastrophiques) ?

Nous avons assez d'éléments pour marquer les limites de l'une et l'autre thèse. Un instrument technique qui sert de moyen de communication ne peut jamais être simplement un moyen neutre pour n'importe quelle fin.

La question des « moyens » a toujours été surdéterminée par le rapport entre ceux qui vivent dans l'univers des fins et ceux qui sont confinés dans l'univers des moyens — ceux qu'on appelait pour cela des hommes « mécaniques ». Autrement dit la nouveauté technique entre au sein d'un certain partage du sensible où l'efficacité technique est elle-même modulée par une certaine distribution des capacités et des rôles. Mais, à l'inverse, elle ne suffit pas à définir par elle-même un partage nouveau du sensible.

La thèse catastrophiste réapparaît pour chaque médium nouveau : cinéma, radio, télévision, internet, réseaux sociaux. Derrière les emprunts qu'elle peut faire aux profondeurs philosophiques heideggeriennes ou à la rigueur scientifique et politique du marxisme, elle revient toujours au vieux mythe de la caverne qui voit les ignorants manipulés par les montreurs de marionnettes.

Or, malgré tous ceux qui assimilent Internet et les réseaux sociaux à la surveillance totalitaire, ceux-ci ont servi à construire en Chine des formes d'information et de circulation des idées contrant le monopole de l'État policier. Et dans nos pays que l'on dit voués au seul individualisme consommateur, ils ont permis au contraire que des gens séparés par les nouvelles formes du travail, communiquent, se rassemblent, reconnaissent ce qui les unit et prennent confiance les uns dans les autres. Ils ont donné une figure matérielle au pouvoir des anonymes.

Mais cet effet n'est pas inhérent à l'existence du médium. Nous vérifions tous les jours que le même médium est aussi un moyen d'expression et de diffusion pour tous les fantasmes identitaires, racistes, sexistes ou autres.

Sur la subjectivité néolibérale.

Si le pouvoir consiste dans la production de subjectivité, quelle est alors la subjectivité produite aujourd'hui ? Y a-t-il quelque chose comme une « subjectivité néolibérale » ? Qu'est-ce que c'est ? Peut-on penser un pouvoir qui serait, non seulement à l'extérieur mais aussi à l'intérieur de nous-mêmes, ou qui nous traverse, tout en évitant les effets de « naturalisation », de « victimisation » ou des « sentiments de culpabilité » qui reproduisent la domination (et qui sont en quelque sorte le terreau des nouvelles droites et de leur « haine de la démocratie ») ?

Il faut résister à toutes les descriptions du monde contemporain qui le présentent comme un monde homogénéisé par la loi du marché produisant une petite-bourgeoisie mondialisée. Ce qu'on appelle néo-libéralisme est, à l'inverse, un processus de différenciation extrême.

Qu'est-ce que la subjectivité « néo-libérale » des ouvriers et ouvrières du Bangladesh qui produisent — pour un salaire récemment monté à 65 dollars par mois — les pulls en vente dans nos supermarchés ? Ou bien la subjectivité néo-libérale des ouvriers migrants chinois, soumis à un régime de passeports internes qui rappelle les livrets ouvriers du XIXe siècle en Europe ?

Dans nos pays mêmes, le néo-libéralisme produit rarement les formes de conscience « libérale » que l'on suppose homogènes avec le culte de la libre entreprise et la libre circulation des capitaux et des marchandises. La violence des manifestations contre le mariage homosexuel en France, la fureur évangélique des *anti-abortion* aux États-Unis ou les récentes lois contre l'avortement en Espagne prouvent assez la vanité des thèses dominantes sur l'accord entre libéralisme économique et liberté sexuelle.

Il y a, en fait, des formes multiples de connexion et de disconnexion entre différentes sortes de libertés. Par exemple les campagnes pour la consommation éclairée et responsable menées par des associations de consommateurs et des écologistes qui se pensent comme opposées au système dominant renforcent souvent le modèle dominant de « liberté » proposé par le système : celui de la liberté comme instance de choix, guidée par la connaissance.

D'un autre côté, une certaine intériorisation du modèle néo-libéral a eu l'effet, somme toute positif, de remettre en cause la trop facile foi des consciences progressistes de mon temps qui considéraient la puissance collective comme quelque chose de déjà donné et aussi identifiaient un peu trop aisément le socialisme et la gestion par l'État des moyens de production. Elle a créé des formes de conscience et d'action militantes pour qui la puissance collective n'est pas quelque chose de donné mais quelque chose à construire dans l'action elle-même.

Qu'est-ce qu'un succès ou une victoire ?

Le 15-M a produit des effets infinis sur la sensibilité et la perception du monde, modifiant les limites du visible et de l'invisible, du possible et de l'impossible, du tolérable et de l'intolérable (les expulsions par exemple suscitent désormais une indignation généralisée alors qu'elles étaient auparavant soit invisibles, soit considérées comme normales ou naturelles). Cependant, en l'absence de résultats juridique, économique ou politique, le discours autour du 15-M est devenu très négatif et pessimiste. Cette façon de raconter l'histoire produit un terrible découragement. Comment pouvons-nous alors apprécier (et faire apprécier en les communiquant) ces autres « conquêtes » ou « réalisations » de la politique, comme la transformation de l'expérience de vie subjective, sensible et perceptive ?

C'est une contradiction inhérente aux formes actuelles de mouvements démocratiques. Même quand ils partent de problèmes très concrets et localisés, comme les arbres de Ghezi Park à Istanbul, ce sont des mouvements fondamentalement différents des mouvements revendicatifs, lesquels peuvent compter leurs victoires en termes de modifications inscrites dans la loi.

On peut être content ou déçu de ce que la puissance publique vous accorde quand on lui demande quelque chose de particulier. Quand on ne lui demande rien, quand on construit son action sur la distance même avec ces demandes, il est clair que, si le vieux monde ne s'effondre pas de lui-même, on est guetté par la dépression et amené soit à dire que rien ne peut changer soit à retourner aux vieux modèles des organisations révolutionnaires ou progressistes.

La question qui est posée là, c'est de savoir ce qu'on entend par un mouvement autonome. C'est effectivement important d'insister sur la transformation subjective et sur la nécessité de la préserver en préservant l'autonomie du mouvement des organisations politico-syndicales et du système des demandes adressées à l'État qui sert de cadre à leur action.

Mais cette transformation ne peut se maintenir toute seule comme propriété d'un collectif. Elle doit se vérifier continuellement ; elle le fait par les actions qu'elle mène, comme la lutte contre les expulsions dont vous parlez, par les formes de création du commun auxquelles elle donne une forme concrète, mais aussi par sa capacité à mener des campagnes publiques pour la transformation des lois et des institutions.

Il est possible d'agir comme force autonome qui gagne des victoires inscrites dans la loi et les institutions tout en se tenant à l'écart du jeu qui vise à obtenir des places dans l'appareil d'État. En tout cas, il est possible de le tenter, d'allier l'autonomie du mouvement avec l'action qui définit des objectifs à atteindre dans le rapport des forces, tel qu'il s'inscrit aussi dans la loi et les institutions.

Mais le problème de fond est de savoir comment la conquête de moments d'égalité dans le monde de l'inégalité s'articule avec la perspective d'un nouveau monde d'égalité. Au-delà des platitudes sur la spontanéité et l'organisation, il y a ce problème que j'avais perçu dans les mouvements d'émancipation du passé : l'émancipation est une manière de vivre en égaux dans le monde de l'inégalité. Et cette manière de vivre peut très bien être auto-suffisante. Peut-être celles et ceux qui ont vécu ces moments d'égalité ne souhaitent-ils rien de plus.

Post-scriptum

Cet entretien, originellement mené par Amador Fernández-Savater en français, a été publié en Espagne le 24 janvier 2014 dans *El Diario* sous le titre « [Potencias y problemas de una política del 99% : entrevista con Jacques Rancière](#) ».