

Université Toulouse - Jean Jaurès

La capacité du sujet politique chez Rancière
Une revue critique

Mémoire

Présenté

Comme exigence partielle
du Master Erasmus Mundus - EUROPHILO

Par
Tsz-Ching PAO

REMERCIEMENTS

Je tiens sincèrement à remercier

Mon directeur Guillaume Sibertin-Blanc pour la grande compréhension dont il a fait preuve pendant la rédaction ; également, pour ses conseils, ses suggestions et son enseignement ;

Mon directeur Tobias Klass pour sa rigueur qui me met sur la bonne voie. Par l'ampleur de connaissance, il m'a aidé autant pendant l'élaboration et la rédaction ;

À Élise pour sa relecture, l'aide linguistique et son support en général ;

À mon grand-père pour sa compréhension et tout ce sans quoi j'aurais pas été jusque d'ici.

Aux amis pour le soutien énorme, particulièrement, Ching-fa, Pui-yi et Yuk-ling.

TABLE DES MAITÈRES

Résume	v
Introduction	1
Exposition courte de la problématique :	
La contradiction fondamentale dans la figuration du sujet politique.....	1
Le terrain de la recherche rancièren :	
Liens entre la philosophie, la politique et l'esthétique	1
L'embaras de la philosophie politique.....	3
L'approche rancièrenne : dessiner esthétiquement les figures des communautés...	6
Est-ce qu'il y a des êtres parlants qui ne peuvent pas parler ?	
Une critique de Rancière à partir de l'analyse de Subalternes de Spivak.....	7
Repréciser la problématique : la compétence du sujet politique et la responsabilité d'autrui, en particulier, celle de l'intellectuel	8
Plan de la recherche.....	9
Chapitre I : L'anthropologie politique, le logos en tant que compétence essentielle de l'animal politique.....	12
L'importance d'une anthropologie politique.....	13
Critique rancièrenne d'Aristote :	
La communauté politique en tant qu'incarnation du logos	16
Le logos et le juste de la cité.....	17
Le régime du tort et l'oubli de la question de qui.....	20
La rigidification de l'ordre du corps social et le déni de l'hétérogénéité du peuple.....	23
La Démocratie en tant que régime se fonde sur son tort.....	26
Les problèmes de la proposition d'Aristote.....	30
Chapitre II La compétence du sujet politique en tant que capacité à mettre en scène un litige, une revue critique.....	33

Première partie : l'inscription symbolique de la communauté.....	34
Le postulat de l'existence d'une communauté sauvage et l'hypothèse d'un monde raisonnable.....	34
Écrire le nom dans le ciel et sur la chair.....	35
L'écart entre nominations et classifications.....	37
 Deuxième partie : la pratique du déplacement et de la subversion.....	40
La subjectivation en tant qu'appropriation symbolique.....	40
Deux formes de la mimesis et de l'appropriation en pratique	42
La mimesis en tant que la représentation poétique	42
La mimesis en tant que lettres errantes	44
La subjectivation en tant que désidentification.....	47
Le sans-part se présente en tant qu'être parlant, mettant en place la scène polémique.....	51
 Chapitre III : Le cas d'un minimum d'égalité non réalisé et la responsabilité de l'intellectuel au subalterne.....	53
Première partie : ébauche de la critique spivakienne.....	55
Le problème de la conception du sujet.....	57
Le problème de la représentation.....	60
Deuxième partie : la critique sur Rancière.....	62
Mettre Spivak et Rancière en vis-à-vis.....	62
La violence épistémique extrême, un exemple : l'histoire de Bhubaneswari	64
« Do we need others to emancipate ourselves ? ».....	65
Les problèmes du mode d'émancipation individualiste.....	66
 Conclusion.....	69
 Bibliographie.....	74

Résumé

Bien que la démocratie affirme le droit universel à la politique, en réalité, il faut toujours une certaine compétence spécifique pour que l'acteur politique puisse bien jouer sa fonction. Ainsi, il existe un paradoxe fondamental du sujet politique qui est à la fois universel et discriminatif. Le projet rancien est consacré à l'exposé de cette contradiction pour la rendre « productive ». En explicitant cette contradiction, Rancière considère le sans-part comme le sujet de la politique parce qu'il est le seul qui pourrait justement corriger le tord originel de la démocratie : l'exclusion du *demos* en raison d'un mécompte. En démarchant un litige, le sans-part montre l'inégalité du partage actuel du commun et revendique une répartition équitable et juste. Cependant, comme le sans-part est souvent ancré dans une position défavorisée, il ne va pas de soi que le sans-part puisse confronter les dominants à leur tord. Face à ce problème, Rancière nous propose une autre forme de compétence : le pouvoir esthétique que chacun possède. Cette œuvre vise à mettre au point ce pouvoir et à montrer aussi les limites de cette argumentation.

Mots-clefs : sujet politique, capacité politique, Jacques Rancière, esthétique de la politique, Gayatri Chakravorty Spivak, Subalternes

Introduction

Exposition courte de la problématique :

La contradiction fondamentale dans la figuration du sujet politique

La démocratie est généralement entendue comme « souveraineté du peuple », affirmant la participation égale de tous les membres de la communauté. Pourtant, depuis sa naissance dans la Grèce antique, certains groupes de la société, comme les esclaves, les femmes, les classes populaires... sont exclus de la communauté politique. Compte-tenu du fait que la citoyenneté n'est pas forcément équivalente dans l'ensemble de la population, pour que l'égalité dans la participation à la gestion des affaires publiques ne soit pas une fausse promesse de la démocratie, il est indispensable de clarifier cette figure paradoxale du sujet politique, qui est à la fois universelle et exclusive.

Le nœud soutenant cette opposition est la compétence politique. Quoique tout le monde ait droit à la politique, il est indispensable d'avoir aussi la compétence pour participer à la vie politique. Ainsi, celui qui n'a pas les qualités correspondantes est exclu de la gestion du commun de la communauté, même s'il est toujours dans la société.

Le terrain de la recherche rancièren :

Liens entre la philosophie, la politique et l'esthétique

Parmi toutes les œuvres sur ce sujet, le travail de Rancière attire particulièrement notre attention pour plusieurs raisons. Dans un premier temps, il nous fournit une anthropologie politique de l'animal politique en tant qu'animal doué de logos, une affirmation aristotélicienne qui est encore fortement présente dans la pensée politique aujourd'hui. Et cette distinction entre ce qui possède le logos et ce qui n'en a pas, ou en terme rancièren, entre les savants et les ignorants, joue un grand rôle, si ce n'est le plus grand, dans la rationalité politique de la démocratie. Ce qui est encore plus important, c'est que le raisonnement d'Aristote devient le principe propre de lier des mots et des choses, à savoir, la logique représentative. Cette logique ne s'applique pas seulement au régime de l'écriture ou de l'art en général ; elle fait aussi

analogie à la figuration de l'expérience sociopolitique. En créant une distribution de la parole, du temps et de l'espace, selon laquelle des parts de la société sont associées avec des fonctions, qui deviendront ses propres formes de comportement avec un processus complexe de normalisation, la logique de représentation configure les classes sociales qui se définissent en correspondance entre elles. Mais chacune est enfermée dans sa place, à distance des autres. Quant à l'image globale, comme chacun est désigné par sa place et garde sa position, une hiérarchie stricte se forme. Finalement, l'intérêt de Rancière pour les pensées de la Grèce antique ne réside pas seulement en une généalogie de l'animal politique en tant qu'animal rationnel, mais plus profondément, en la logique du système des formes a priori qui forge notre perception actuelle d'expériences.

Dans un deuxième temps, il faut interroger la légalité de cette soi-disant manière propre produite par le partage. La question qui nous concerne est formulée ainsi : sur quoi le partage, en sa qualité de loi déterminant et définissant ce qu'il faut ressentir, s'appuie-t-il ? Cela sort du plan d'opération d'une rationalité politique et suggère un retour à la première scène de la mise en place du système, c'est-à-dire au moment où la citoyenneté prend une forme concrète pour les groupes qualifiés de la société. À partir de ce moment éphémère, le critère pour être reconnu comme homologue, comme partenaire égal, n'est plus défini explicitement, mais se traduit plutôt à travers le partage social. C'est pour cela qu'il est nécessaire de retourner à l'origine de la reconfiguration socio-politique, parce que c'est l'un des rares moments où le raisonnement actuel de lier citoyenneté avec certaines qualités ou compétences de l'homme est exposé et disputé. En d'autres termes, cette première scène est le moment où surgit le sujet politique. En utilisant cette manière d'aborder la question du sujet politique, Rancière ne vise pas seulement à examiner l'origine de l'autorité, à travers ce qu'il appelle la police, entendu comme le contrôle social sous la forme de douces mœurs, du partage du sensible. Le cœur de sa préoccupation est de trouver une méthode d'émancipation qui soit applicable par tout le monde. Si Rancière a raison de penser que la scène politique est un événement dramatique essentiellement heuristique, il ne faut pas se conformer aux règles préexistantes ou à une vérité plus profonde et cachée. Autrement dit, comme il n'existe ni vision politique désintéressée, ni vérité au-delà, la loi ne peut pas s'appuyer justement sur elle-même. En son principe fondateur, la loi n'est ni légale, ni illégale. Et pour la même raison, dans la scène de litige, tous les récits et paroles ne sont ni vrais, ni faux. En bref, au lieu

d'appeler au logos ou à des rationalités politiques établies, le degré de la force de persuasion d'une loi dépend en grande partie de la dramaturgie, qui reconfigure le « tissu perceptif commun ».

C'est grâce à cette scène de reconfiguration que Rancière trouve le lien entre la politique et l'esthétique. Il affirme que la politique d'esthète est de fait une « politique qui renvoie la politique à son esthétique première, au partage du sensible qui institue la communauté. »¹ Déjà dans « La Mésentente », avant que Rancière ne travaille intensivement sur cette interface de la politique et l'esthétique, il remarqua le besoin de penser la démocratie hors du modèle de la philosophie politique.

L'embarras de la philosophie politique

Le premier point qui pose problème lorsque l'on étudie la question du sujet politique dans le terrain de la philosophie, c'est la tendance de vouloir rendre la politique sous une forme purifiée. En référence au mouvement intellectuel en France dans les années 1980s et aussi à la pensée influente de Hannah Arendt, Rancière constate avec inquiétude qu'un lien trop étroit entre la politique et certains modes d'être a été établi afin de reprendre les grandes doctrines classiques, à savoir, l'idéal politique de la Grèce antique, particulièrement celui d'Aristote. Cela crée une opposition entre la vie politique et non politique, qui empêche les citoyens de classes socio-économiques défavorisées de participer à la vie publique. La raison est bien exprimée chez Platon : le peuple n'a pas le temps de s'occuper d'autres choses que du travail. Comme le peuple est ainsi fixé sur sa position, désignée selon sa classe socio-économique, il n'arrive pas à traverser la ligne séparant la vie politique de sa vie quotidienne. Cela nous amène à mettre en doute l'esprit de la démocratie. En effet, si la politique est réservée aux gens ayant du temps libre et de l'argent, peut-on dire que la démocratie soit la souveraineté du peuple ? C'est-à-dire qu'il n'existe égalité que pour des gens qui sont déjà égaux entre eux, dans le sens où ils sont au même rang socio-économique. À cet égard, la démocratie n'est-elle pas la souveraineté des puissants ?

Autrement dit, le fondement de l'exercice du pouvoir est le pouvoir lui-même. De plus, nos positions dans la société ne sont jamais complètement de notre choix. La chance et la naissance sont des facteurs déterminants. Cela veut dire que, bien que

¹ Rancière, *Politiques de l'écriture*, « Cahiers de recherche sociologique », n° 26, 1996, p. 35.

ceux qui sont nés avec une cuillère en argent dans la bouche n'aient pas plus de droit politique que ceux issus d'un statut modeste, les premiers ont des positions et des qualités leur permettant de prendre part à la vie politique. Compte tenu des liens ambigus de cause à effet entre la qualité de citoyenneté universalisée et les conditions socio-économiques qui façonnent largement le mode d'être de l'homme, on peut dire que la figure des citoyens amenés à régner est désignée d'après la hiérarchie sociale : la citoyenneté est décidée par le fait d'accomplir son devoir de citoyen, c'est-à-dire que tout est fonction du rang social. Ainsi, paradoxalement, quoique la démocratie vise à accueillir le plus grand nombre dans la gestion des affaires publiques, la vie politique n'est pas pour toute le monde, puisqu'on ne peut pas faire deux choses, ou vivre deux vies qualitativement différentes en même temps.

Cette incarnation de la politique comme un mode de vie spécifique risque de contredire une autre notion arendtienne : « le droit aux droits ». Si le droit à participer à la politique devrait être une revendication universelle, il établit en réalité des clôtures entre la vie et les autres, des clôtures très difficiles à surmonter. Il faut préciser que ce que Rancière critiqua dans l'approche arendtienne n'est pas le fait qu'elle ne réussit pas à résoudre la contradiction fondamentale entre la citoyenneté universalisée et l'incarnation du peuple en classes sociales, un défi posé également aux autres penseurs. Le problème est plutôt de ne pas provoquer une plus grande ségrégation. En raison de leur détresse socio-économique, des sujets humains opprimés sont avec raison préoccupés par leurs intérêts personnels. Cependant, comme cette préoccupation contredit la pureté de la vie politique, des sujets humains, qui sont initialement exclus de la classe dirigeante, sont laissés plus radicalement à l'extérieur de la communauté politique. En résumé, la politique ne pourrait pas être pensée en terme de certain mode d'être. C'est pour cela que Rancière prétend qu'il n'y a pas une vie politique, mais plutôt une scène politique², un espace où les gens menant une vie « non politique » émettent des revendications pour eux-mêmes, afin de montrer que leur souffrance est en fait due à la politique parce que la démocratie omet (ou oublie) son propre sujet, c'est-à-dire l'inclusion inconditionnelle de tous ceux qui veulent s'occuper de sa vie, y compris l'aspect commun.

Le deuxième point qui pose problème est la fracture de la communauté, liée pour la philosophie politique au partage entre savants et ignorants, à la capacité de

² Rancière, *The Thinking of Dissensus*, « Reading Rancière », p.4

produire le récit « vrai », de prendre la parole et d'être entendu. Pour toutes les sciences humaines, y compris la philosophie politique et la sociologie, il existe toujours un modèle de discours afin d'assurer une production du récit correspondant à la vérité. Ce système des règles de production de sens, construit autour de la discoursivité, devient lui-même la définition d'un mode de vérité selon lequel les récits et les paroles sont jugés. Ce système constitutif et restrictif du récit vrai, ou en termes exacts, du savoir, fonde la logique interne d'une discipline et instaure la méthode et la logique interne de cette science. C'est pour cela que Rancière l'appelle lui « la poétique du savoir ». Le terme poétique n'est pas à entendre comme un genre de littérature ; il fait plutôt référence à une manière de se rapporter de la vérité, d'une (re)présentation créative de l'objet, au sens aristotélicien. À cet égard, la poétique du savoir ne modifie pas seulement le mode légitime d'exposer des choses ; elle délimite aussi la gamme de sujets propres à la science, car en tant que méthode de vérification, elle garantit une correspondance entre le récit que la science produit et l'objet de la recherche. Cela n'est pas possible sans présupposer son propre sujet d'étude.

La philosophie politique se trouve ainsi dans un embarras : la discoursivité de cette ancienne science ne convient pas nécessairement au surgissement du sujet politique moderne. Cela veut dire que les modes de vérité de la philosophie et de la politique ne sont pas nécessairement les mêmes. Au lieu d'appliquer directement sa méthode à la politique, la philosophie devrait trouver le point de contact propre avec la politique afin d'éviter de nier la politique en la subordonnant à une vérité philosophique. Un mauvais exemple, nous dit Rancière, est Althusser, qui voue la tâche de démythisation à la philosophie. D'après Althusser, la philosophie se lie à la vérité dans le sens où elle dévoile la structure, la logique interne des événements. Cela est une vérité plus profonde qui ne peut pas apparaître sans réinterprétation théorique. Par conséquent, dans le contexte d'un débat politique, la philosophie règle le problème sous prétexte de « méconnaissance » consistant à penser la cause de la dispute comme un manque de compréhension cognitive. Ainsi, la solution est d'amener les ignorants à comprendre le problème correctement. En employant l'analogie de Rancière, la méconnaissance se retrouve quand l'un dit « blanc » et l'autre dit « noir », tandis que la couleur est en fait vérifiable et évidente, mais l'un des deux est ignorant de ce fait. Au contraire, le conflit politique est d'une autre nature : c'est essentiellement de la mésentente. La divergence ne se trouve pas au niveau verbal, elle est beaucoup plus profonde. La mésentente est « le conflit entre celui qui

dit blanc et celui qui dit blanc mais n'entend point la même chose ou n'entend point que l'autre dit la même chose sous le nom de la blancheur. »³ Ce n'est même pas un désaccord conceptuel où le concept de la blancheur serait mal défini et entraînerait toute cette histoire. C'est plutôt le conflit entre deux rationalités, deux logiques du monde : le mot litige sert de clé pour ouvrir la porte aux rationalités des deux parties. Les deux compréhensions du mot sont bien fondées dans leurs contextes respectifs, surchargées de sens. La surcharge de sens veut dire que notre compréhension d'un mot engage le tissu entier de relations constituant notre monde. Ainsi, l'opinion de l'autre groupe est « insensée » non pas à cause d'un défaut de motivation, mais d'un reclus de la rationalité configurant un autre monde. À cet égard, la philosophie cherchant des essences, des superstructures, peu importe le nom de cette vérité sous-jacente, ferme la possibilité de faire apparaître le propre sujet politique et sa logique, à savoir, la méésentente.

L'approche rancièrène : dessiner esthétiquement les figures des communautés

En raison des inconvénients que nous venons d'exposer, Rancière nous propose un autre chemin : aborder la propre définition de la politique et celle de la communauté dans le terrain de l'esthétique. Cela veut dire que les énonciations politiques ne seraient plus jugées selon le mode de vérité de la philosophie en tant que démystification. Au lieu de ça, Rancière nous propose le modèle du régime esthétique. Avant d'esquisser la différence entre les deux paradigmes, il faut constater que ce déplacement de la critique de la philosophie vers la recherche d'esthétique n'est pas une rupture abrupte. Le lien est la recherche d'un mode de vérité non hiérarchique ; un mode de vérité qui ne réserve la compétence de « dire vrai » à aucune classe spécifique. Cela veut dire que la vérité est accessible pour tous ceux qui la cherchent. Et le partage entre savants et ignorants est donc faux par essence. Bien que Rancière cherche à déconstruire la logique de l'inégalité dans le cadre d'énonciation politique, cela ne veut pas dire que toutes les paroles ont effectivement la même valeur. Il faut se garder de radicaliser l'affirmation de Rancière. La mise en scène de la politique est un moment éphémère et rare de reconfiguration. Et c'est sous cette scène qu'on suspend la forme a priori, au sens kantien, de ressentir les données. Autrement dit, dans le cadre normal, c'est-à-dire quand la rationalité dominante n'est

³ Rancière, « La Méésentente », p. 12

pas mise en litige, on peut toujours raisonnablement juger une parole comme vraie ou fautive d'après le schéma nous partageant, et juger les gens selon leur compétence à dire vrai, une vérité forgée aléatoirement par une rationalité particulière. Cependant, la politique cherche à retourner à la dramaturgie originelle. Et dans le terrain esthétique, ce qui importe, ce n'est pas la bonne correspondance entre l'énonciation et sa référence, mais l'expressivité. Il suffit que le sujet politique présente sa propre vérité sans en appeler à des autorités. C'est en ce sens-là que Rancière parle du « suspens de l'état esthétique » et de l'« affirmation positive de la volonté esthétique ».⁴ Pour autant que les dissidents puissent montrer la logique de leur existence, même si leur parole n'est étayée par aucun paradigme existant du savoir, ils se rendent dignes du droit à la politique. Ce pouvoir est d'un autre type que le logos chez Aristote, il correspond à la capacité de rapporter les mots et les choses, et de vérifier le récit qu'ils produisent. C'est une capacité essentiellement esthétique, une compétence que tout le monde possède, même les ignorants selon le système de partage actuel. En replaçant la politique dans cet espace, l'esthétique au sens strict, Rancière tente de transformer la notion paradoxale du sujet politique en une contradiction positive.

Est-ce qu'il y a des êtres parlants qui ne peuvent pas parler ?

Une critique de Rancière à partir de l'analyse de Subalternes de Spivak

Rancière s'appuie à nouveau sur la compétence des membres de la communauté politique. Pourtant, il n'est pas évident que ce pouvoir esthétique puisse être manifesté en pratique dans tout les cas de domination. Le doute provient de la relation ambiguë entre la perception de soi de la classe opprimée et le registre discursif institutionnel. Spivak expose l'hétérogénéité parmi des Subalternes qui pose certains défis à l'affirmation que tous les sujets humains sont capables de connaître leur situation et dont il faut parler afin de s'émanciper. L'argument de Spivak porte principalement sur la notion floue de la représentation. L'auteure présente la distinction de deux types de représentations chez Marx : la représentation en tant que *Vertretung* et *Darstellung*. Elle argumente que, afin de prononcer l'intérêt de la classe opprimée en son nom, il faut du « nom propre collectif, artificiel et non familial »⁵. La question est donc, en pratique, est-ce que tous les sous-ensembles de Subalternes sont

⁴ Rancière, « Partage du sensible », p. 70

⁵ Spivak, « Les Subalternes peuvent-elles parler? », p. 31

également capables de saisir/choisir les bons mots pour exprimer leur souffrance, qui n'est pas identique à celle des autres ? Et parfois, la revendication des droits d'un sous-groupe compromet de façon immédiate les intérêts d'un autre sous-groupe. L'exemple donné par Spivak est les femmes subalternes, qui peuvent être considérées comme la classe sociale la plus basse. Même avant la colonisation, les femmes en Inde étaient déjà enfermées en bas de la hiérarchie sociale. La figure de la femme est dépeinte par un langage patronymique, dans tous les niveaux de langage, de la poésie à l'usage quotidien. Tenant compte de cette absence de matière linguistique essentielle pour réécrire l'histoire des femmes, Spivak interroge la possibilité pour elles de parler. En d'autres termes, dans un cas aussi extrême, la question de la manifestation de pouvoir universel du sujet humaine devient un problème difficile. Autrement dit, même si on est d'accord avec Rancière que, en principe, tout le monde partage la même compétence pour parler, cela n'exclut pas la possibilité qu'il y ait une classe sociale si radicalement exclue que le langage courant ne puisse servir son intérêt. Ainsi, il manque les ressources nécessaires pour construire un nouveau discours et ouvrir la voie à l'émancipation. Et de cette manière, Spivak conclut que la subalterne ne peut pas parler, parce qu'« il n'y a aucune vertu à une liste globale incluant pieusement l'élément « femme ».⁶ »

Repréciser la problématique :

La compétence du sujet politique et la responsabilité d'autrui, en particulier, celle de l'intellectuel

Il est stimulant sur le plan intellectuel de lire côte à côte les œuvres de Rancière et Spivak pour plusieurs raisons. D'abord, le cas des femmes subalternes peut être considéré comme un cas extrême, servant à pousser une théorie jusqu'au bout. Bien que Rancière ne cherche pas à établir une théorie d'émancipation et préfère plutôt la démonstration de l'acte émancipateur, il n'est pas exempt de la critique spivakienne. Une des raisons est que la logique de l'égalité joue un rôle central dans le projet rancien. On peut parler de l'égalité sur des plans différents. Parmi tous les genres, il semble chez Rancière que l'égalité intellectuelle soit la base pour la manifestation des autres types d'égalité, car si on refuse la présupposition que chacun est également capable de s'occuper de soi-même, la revendication du droit par les

⁶ Spivak, « Les Subalternes peuvent-elles parler? », p. 31

autres peut être facilement réduite à la bêtise. Pourtant, la notion de l'égalité chez Rancière est délicate : elle n'est ni un tylos, ni un fait réel. C'est plutôt une présupposition, presque une conviction. Je dirais une conviction parce que cette égalité est une notion vague : il n'y a pas d'échelle non artificielle pour mesurer les intelligences des gens. Par conséquent, on ne peut obtenir aucune épreuve de l'égalité intellectuelle, pas même une définition pour dire dans quelle mesure c'est une égalité. Elle est réinventée chaque fois, quand des hommes quels qu'ils soient montrent avec succès qu'ils sont aussi capables de la gestion du commun. Vue de cette façon, la question posée par Spivak est de fait un défi encore plus véritable pour Rancière que pour les autres penseurs émancipateurs. Le cas des subalternes est essentiellement une défaillance de la réalisation du principe de l'égalité. Il remet ainsi le fondement de la communauté politique en cause. Dès que le principe de l'égalité est questionné, tout ce que Rancière cherche à montrer est mis en doute.

Ensuit et surtout, la critique de Spivak met la lumière sur une question laissée de côté par Rancière, mais une question très pertinente et en effet essentielle, celle de la responsabilité. Afin d'éviter la domination sur le plan énonciatif, Rancière parle d'émancipation uniquement dans le sens où les opprimés se mettent à parler pour eux-mêmes. Il insiste qu'« il n'y a jamais eu besoin d'expliquer à un travailleur ce qu'est l'exploitation »⁷. L'intellectuel ne devrait pas être le porte-parole des opprimés. Néanmoins, est-ce qu'il a une responsabilité à l'égard de l'exclu, ou selon le terme de Rancière, le sans-part ? Quelle est la relation morale entre les acteurs politiques (dont les droits à la politique sont déjà reconnus) et le sans-part (en tant que futur membre de la communauté) ? En particulier pour celui qui n'a pas la possibilité/la capacité de parler, celui qui est radicalement exclu du champ d'énonciation ?

Plan de la recherche

Divisé en trois chapitres, ce travail répondra à la question de recherche par la proposition suivante : la compétence de citoyenneté ne serait pas liée au logos, mais à la capacité de lier les mots aux choses librement, de raconter leur propre histoire dans une perspective de vérité. C'est à partir de cela que Rancière affirme que « l'animal politique moderne est d'abord un animal littéraire, pris dans le circuit d'une littérarité qui défait les rapports entre l'ordre des mots et l'ordre des corps qui déterminaient la

⁷ Rancière, Entretien « Il n'y a jamais eu besoin d'expliquer à un travailleur ce qu'est l'exploitation », May 31, 2007 Philosophie Magazine

place de chacun ».⁸ Cette reconfiguration de correspondance entre les deux ordres se situe au niveau esthétique. En effet, il ne se conforme pas à la vérité des sciences humaines, et pas non plus aux principes de l'art classique, en tant que principes de représentation. Ce nouveau mode remet à égalité les paroles de chacun dès qu'ils passent au principe de vérité : vérifier le rapport entre les mots et les actes.

Le premier chapitre portera sur l'anthropologie politique d'Aristote faite par Rancière, pour défaire le lien entre le sujet politique et certaines qualités spécifiques. Cette partie sur le logos comme essence de l'animal politique fait la critique de la rationalité politique qui déguise la domination en naturalisant le partage entre savants et ignorants. Ensuite, le principe de représentation chez Aristote sera examiné. Ce principe garantit la légitimité du récit-vérité en établissant un ordre de convenance. De cette manière, les individus sont classés dans des classes différents, et chacun doit se comporter comme il faut, selon le mode d'être de leur classe.

Le deuxième chapitre sera l'occasion de présenter ce que Rancière entend par la mise en place d'une rationalité politique et la condition de possibilité d'initier le déplacement. Il est nécessaire d'insister sur le fait que l'opération émancipatoire a lieu au niveau de l'instauration du sens de la communauté. Cela signifie que la même démarche pourrait être utilisée par les dominants et par les opprimés. En recomposant le visible et mobilisant le corps, la perception de quelque chose est rendue floue.⁹ De cette manière, un espace est créé qui peut être à nouveau saisi par les mots. Le point important est que tout le monde est capable de le faire. En outre, nous verrons plus loin que cette opération politique est comparable avec celle de la mimesis qui met en rapport deux choses distinctes et établit le lien qui donne la légitimité à certaines expressions. De cette façon, la légitimité de l'agencement actuel du commun est mise en défi.

Le troisième chapitre sera consacré à évaluer la proposition de Rancière (le pouvoir esthétique comme compétence du citoyen, de l'être humain qui est autant animal politique qu'animal littéraire) à partir de l'étude des subalternes faite par Spivak. Dans ce dernier chapitre, la réponse à la question de la compétence essentielle du citoyen sera présentée : quoique la redéfinition rancière des caractéristiques du sujet politique rende sans doute la communauté plus ouverte aux classes qui sont initialement exclues, elle ne résout pas complètement le problème de la figure

⁸ Rancière, « Le Partage du sensible », p.63

⁹ Rancière, « Et tant pis pour les gens fatigués », p.430

paradoxale du sujet politique. De plus, il faut constater aussi deux grands inconvénients, à savoir le discrédit de la foi en l'égalité et donc en la politique, et aussi la fuite de l'intellectuel par rapport à sa part de responsabilité.

Chapitre I

L'anthropologie politique :

le logos en tant que compétence essentielle de l'animal politique

Or, elle (la nature) accorde la parole à l'homme exclusivement. La voix peut bien exprimer la joie et la douleur ; aussi ne manque-t-elle pas aux autres animaux, parce que leur organisation va jusqu'à ressentir ces deux affections et à se les communiquer. Mais la parole est faite pour exprimer le bien et le mal, et, par suite aussi, le juste et l'injuste ; et l'homme a ceci de spécial, parmi tous les animaux, que seul il conçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste, et tous les sentiments de même ordre, qui en s'associant constituent précisément la famille et l'État.

Aristote, *Poétique I*, Chapitre I, § 10.

Aristote fondait la politique sur la qualité de l'être parlant, capable de discuter sur le " juste " et " l'injuste ", alors que l'animal ne peut exprimer que douleur ou plaisir. Or, le principe de la " police " a toujours consisté à partager l'humanité entre ceux qui " savent " et ceux dont on dit qu'ils manifestent simplement du mécontentement, de la fureur, de l'hystérie, que sais-je encore ?

Jacques Rancière, Entretien « la politique n'est-elle que de la police ? »
Juin, 1999, L'Humanité

Une des formulations les plus anciennes et les plus influentes à propos du sujet politique venait d'Aristote. Malgré l'ancienneté, notre perception actuelle de la communauté politique est toujours façonnée par sa pensée, tant au niveau conceptuel que dans le style d'argumentation. C'est pour cela que Rancière s'intéresse tellement à la philosophie grecque via laquelle certaines catégories politiques, fondamentales, se formèrent. Un des traits qui est encore présent de nos jours est l'accent mis sur la pureté de la politique, que nous avons évoquée brièvement dans le chapitre précédent, dans la partie concernant la conception de la politique d'Arendt. La pensée arendienne peut être considérée comme un développement et une élaboration de celle d'Aristote, dans le sens où elle accorde le droit à la vie à des genres différents, à

savoir, de zoë (la vie nue) et de bios *politikos* (la vie propre/ la bonne vie).¹⁰ Ceux qui ne se préoccupent que du simple fait de vivre occupent seulement la condition minimale de l'être humain. Par conséquent, bien qu'ils soient de fait des Hommes et donc dignes des droits de l'Homme, on ne pourrait pas les appeler citoyens, en raison de leur absence dans le domaine public, où l'on discute des valeurs propres à la communauté avec d'autres. Paradoxalement, l'homme a tout les droits de l'Homme sauf le droit à la politique, qui est de fait le droit le plus fondamental, le droit aux droits. Ainsi, cette opposition entre les deux vies reprend effectivement notre problématique, c'est-à-dire le rapport énigmatique entre homme et citoyen, entre le droit à la politique et la compétence de devenir citoyen.

Cependant, notre préoccupation n'est pas une critique d'Arendt. Au lieu de cela, je me proposais d'exposer le clivage fondamental entre politique et non politique par une anthropologie politique à partir d'Aristote, interrogeant le critère déterminant de ce découpage. Ce critère, est-ce une question de compétence ? Ou est-ce en fait un problème ontologique camouflé sous des traits de compétence ? Autrement dit, est-ce que l'absence de certaines classes de la société dans la gestion du commun est une conséquence naturelle d'une incapacité intellectuelle ou morale, comme la paresse et la lâcheté de Kant dans « Qu'est-ce que les Lumières ? » ? Ou est-ce le résultat d'un assujettissement dans lequel des sujets muets sont en fait formatés par la domination, les enfermant dans leurs positions sociales, mais hors de la communauté politique ?

L'importance d'une anthropologie politique

Avant d'examiner l'argumentation aristotélicienne et compte tenu de la spécialité de notre sujet de recherche, le mieux est d'utiliser une approche rétrograde. Comme Etienne Balibar l'expose avec justesse, une anthropologie politique est nécessaire puisqu'il y a deux niveaux de compréhension du terme "sujet" selon l'appréciation « juridico-politique » et selon celle « logico-ontologique »¹¹. Dans le premier cas, cela signifie que le sujet se construit dans ses assujettissements aux lois et aux autorités. Ainsi, le sujet juridico-politique ne peut pas être entendu simplement comme un statut légal, il indique plutôt la situation globale créée par une forme réelle

¹⁰ Concernant la critique d'Arendt faite par Rancière, Andrew Schaap résuma bien de l'esprit critique dans son article « The rights of political animals: Jacques Rancière's critique of Hannah Arendt ». Ma lecture sur ce thème est partiellement inspirée par celle de Schaap.

¹¹ Étienne Balibar, « Citoyen Sujet, et autres essais d'anthropologie politique », p. 69-70

et concrète d'organisation politique. Ainsi, dans ce sens-là, être sujet implique un certain degré de soumission, puisqu'il s'agit de s'incarner dans un espace historiquement contingent. Autrement dit, cet espace est le site de construction du sujet. Cependant, le sujet ne se construit pas simplement dans son environnement ; il est aussi transfiguré par cet environnement. Le sujet, et donc aussi ses qualités, sont forcément socialement et historiquement contingents.

Le deuxième cas dénote une autre facette d'être sujet, celle-là insistant sur sa compétence, à savoir la capacité à se former. Avec ceci, il pourrait d'une certaine façon échapper à la normalisation imposée par l'institution politique. Ainsi, le sujet n'est jamais complètement déterminé. La possibilité de suspendre le contrôle est toujours ouverte. Au vu de ce double caractère d'être sujet, c'est-à-dire, « constitué » et « constituant », une étude pour remonter à l'origine des propriétés essentielles du sujet politique occidental est aujourd'hui nécessaire.

En outre, ce paradigme proposé par Balibar nous aide à tirer au clair la question que Rancière s'engage à régler. En se référant au schéma esquissé par Balibar, nous pouvons interroger le projet de Rancière de l'extérieur : non pas seulement du côté de la condition de possibilité d'un auto-apprentissage, un thème que Rancière élabore intensivement, en particulier dans « le Maître ignorant », mais aussi sur la question de ce qui est donné. Celle-là pose un problème également important, comme Balibar le montre bien, mais peu traité par Rancière. En fait, dans le chapitre III, en lisant parallèlement avec l'œuvre de Spivak, nous aurons l'occasion d'aller plus loin dans ce problème et de voir plus clairement les défauts qu'entraîne cette omission.

Une autre inspiration pertinente à notre étude critique de Rancière porte sur le rôle du langage. En résumant les manières qu'ont de grands penseurs français de politiser la question de subjectivité, Balibar fit des observations sur celle de Lacan et la présenta ainsi : le sujet est pour Lacan « rien d'autre que la succession des effets d'une aliénation de l'individu vivant à « la loi signifiant »... le sujet n'est jamais originaire, mais toujours déjà dépendant. »¹² Cette loi signifiant, ou en autre terme, le langage, se situe au niveau inconscient. Cela veut dire que, comme ce qui est énoncé est manifesté par le langage, il fait implicitement un appel à une construction des signifiants plus commune. Donc, dès que le sujet parle, il s'adresse aux autres

¹² Étienne Balibar, « Citoyen Sujet, et autres essais d'anthropologie politique », p. 82

partageant le même inconscient linguistique. C'est dans ce sens, que Balibar dit que le sujet est dépendant, plutôt que complètement originaire. En d'autres termes, sur le plan d'énonciation, on pourrait dire que le sujet s'échappe toujours de lui-même. Quand il raconte sa propre histoire, le sujet énoncé, c'est-à-dire le personnage dépeint dans l'autobiographie, n'est pas identique au parleur (le sujet d'énonciation, c'est-à-dire celui qui performe l'acte de parler). Il existe toujours un écart insurmontable entre le plan du récit et celui du réel. Compte tenu de cette analyse de l'être parlant, nous voyons plus clairement ce que la compétence du sujet politique comme être parlant veut dire ou pourrait dire. Il ne s'agit pas simplement de la prise de parole, c'est-à-dire de se mettre à parler, mais surtout de se livrer au jeu et aux lois du langage, au sens double, d'assujettissement et aussi de transgression. Cependant, il n'est pas évident que tout le monde soit capable de ce jeu, en particulier dans son second sens. En effet, l'aptitude à jouer avec les mots dépend largement de la capacité à se constituer comme son propre objet. Cela veut dire que, en faisant un récit sur soi, il s'agit à la fois de suspendre notre statut naturel et de changer nos activités quotidiennes pour prendre du recul sur le mode d'existence de soi-même. La prise de distance est indispensable parce qu'elle fait apparaître ce qui est présent dans notre vie, mais de manière inconsciente. Ainsi, la (re)constitution de soi implique un certain degré de reconnaissance, une connaissance de soi, non pas au sens subjectif, personnel, mais au sens où un individu est constitué en sujet. Comme les règles du jeu sont souvent écrites par les puissants, celui qui est moins capable de prise de recul et de changer de point de vue est généralement considéré comme plus vulnérable à la domination, parce qu'il risque d'y succomber sans même en avoir conscience.

Quoique Rancière soit conscient de cet inconscient linguistique, ce qui est contestable est que cette approche de fonder la compétence du sujet politique sur le terrain esthétique se résume au problème de connaissance. Cela rend également douteuse la méthode de Jacotot, dont la doctrine est indissociable de celle de Rancière : est-ce que l'enseignement universel convient vraiment à n'importe qui ? Même pour les gens subissant la violence épistémique la plus sévère ? Cela veut dire que ses intérêts ne sont pas du tout représentés par les lois de son langage, et encore plus grave, ils sont dépendants d'un langage radicalement mais subtilement dirigé contre eux pour instaurer le jeu inégal. À la fin du Chapitre II, nous retournerons à ces questions. Toutefois, en examinant l'exposé de Rancière sur la compétence de l'être

parlant, il convient de garder à l'esprit que le sujet politique fait face à cette double contrainte bien montrée et articulée par Balibar.

Critique rancièrenne d'Aristote :

La communauté politique en tant qu'incarnation du logos

Dans la citation d'Aristote au tout début de ce chapitre, son idée principale de la politique est déjà prononcée : l'état se fonde sur la base d'un ensemble de valeurs qui expriment le bien de tous. Et tout cela est possible grâce à notre capacité à parler, qui est, selon la formule d'Aristote, accordée par la nature¹³. Ainsi, cela veut dire que la politique n'est pas conventionnaliste. En effet, l'homme tend par nature à mener une vie civique.¹⁴ De ce fait, Aristote définit la politique comme la recherche de l'organisation naturelle de la société. Bien qu'il existe empiriquement des formes différentes de gouvernement, elles ne sont pas égales en valeur. On pourrait les comparer et les juger quant à leur conformité aux lois naturelles. Autrement dit, est-ce que ce type d'organisation pourrait, d'abord, manifester le pouvoir naturel de l'homme et donc servir au *tylos*, à un but véritable, à savoir, la poursuite du bien commun ? Sous cette interprétation naturaliste de la politique, la société ressemble en effet à un organisme dans le sens où, pour le bien-être de la communauté, il faut respecter sa nature, les lois de la vie. La question est donc, est-ce qu'une telle nature existe vraiment ? Ou, comme le propose Rancière, n'est-ce rien qu'une convention établie par les philosophes¹⁵ ? En tout cas, pour les grecs, il est clair que la mission de la politique est d'assurer la correspondance entre l'organisation de la cité et la forme propre de la vie (*bios politikos*), puisque l'homme est dépendant de la relation humaine dans laquelle il manifeste sa véritable vertu et devient ainsi digne de prendre le nom d'humain.

Après avoir examiné brièvement la conception de la politique chez Aristote, Rancière examine sa compréhension de l'essence de l'existence humaine, c'est-à-dire, le *logos*. D'abord, il convient d'explicitier le sens de ce mot, qui est, comme nous allons le voir, beaucoup plus complexe qu'il ne paraît. Logos pourrait signifier parole, discours, raison et relation. Dans tous les cas, il provient de la capacité à parler, à utiliser une langue. Ainsi, la signification de logos est mieux résumée par le terme

¹³ Aristote, « Politique », livre I, 1253a

¹⁴ Aristote, « Politique », livre I, 1252b

¹⁵ Rancière, « La mésentente », p.19

raison, parce que mettre des choses en relation et les présenter dans un discours parlé ou écrit montre le fonctionnement de la raison. À cet égard, l'animal parlant ne doit pas se comprendre comme celui qui est capable de réaliser l'acte de parler, puisque seule la parole dont le contenu est conforme à la raison peut être considérée comme un discours. Tous les autres ne sont que des bruits, exprimant la souffrance. De ce fait, concernant la compréhension de l'homme en tant qu'être parlant, il existe un partage encore plus profond, entre parole et bruits, parole sensée et insensée. Autrement dit, on ne peut pas établir une correspondance simple et verticale entre le logos et la communauté politique, en considérant la seconde comme la réalisation directe du premier. Au contraire, pour déterminer qui possède le logos et peut donc faire partie de la cité, il est nécessaire de faire d'abord un bilan du bien commun et du mal pour tout, c'est-à-dire, de trouver un sens concret de la justice. Ainsi, Rancière révèle la tension entre deux moments de la formation de la cité chez Aristote : bien que la parole soit accordée par la nature, certaines personnes ne possèdent pas le langage. En d'autres mots, pour montrer que quelqu'un peut parler, il faut démontrer qu'il partage le bon sens de la justice. Ainsi, on trouve deux rôles joués par le logos dans l'association politique : il est la condition universelle, mais provoque en même temps l'effet discriminatoire.

Par conséquent, il ne suffit pas d'affirmer un lien simple et direct entre la cité, le logos et la justice. Le sens concret des premières deux notions, (c'est-à-dire la manière dont ils doivent être réalisés) d'une façon ou d'une autre, dépend de la compréhension de la dernière notion. Cependant, le terme justice lui-même est assez vague, et la justice est souvent déterminée par celui qui est au pouvoir. De cette manière, on se trouve dans un raisonnement circulaire, qui n'explique pas le fondement de l'association politique. C'est pour cette raison que Rancière appelle à une enquête approfondie sur la conception du juste de la cité.

Le logos et le juste de la cité

La justice comme principe à portée universelle devrait prétendre à un certain degré d'objectivité. Ainsi, il faut distinguer non seulement le plaisir et la souffrance du bien et du mal, mais il s'agit aussi de faire la distinction entre le bien et l'agréable. Cependant, les frontières entre ces deux paires *d'aisthesis* ne sont pas toujours très nettes. C'est partiellement à partir de cette ambiguïté que la légitimité de la communauté est un thème si paradoxal. Néanmoins, cela requiert toujours une

explication. Et ce qu'Aristote propose, c'est de lier le bien à l'utile. Selon Rancière, quoique Aristote ne fasse pas de même en liant simplement l'optimisation à l'utile commun et la diminution du nuisible avec la justice, il commet encore des erreurs.¹⁶ Dans un premier temps, ce passage est fait, en mélangeant deux termes de nature différente ensemble, à savoir l'intérêt et le bien, au sens du mérite au regard d'une norme. Dans un deuxième temps, le fait que l'on puisse clairement séparer des biens et des maux à différents niveaux est lui-même contestable. Cela veut dire que le bonheur et le malheur peuvent être auto-infligés ou engendrés par autrui. Ainsi, le bien et le mal pourraient être divisés en deux types de rapports, le rapport à soi et celui entre deux parties. Là encore, la ligne est loin d'être évidente. Par conséquent, il est difficile de bien délimiter quelle action ou une action de quelle nature serait été admise dans la délibération commune. Le tour de passe-passe qui lui permet d'omettre toutes ces différences est le logos.

Par rapport à la première difficulté, la distinction est estompée, en faisant la perception du bien et de l'agréable, communicable grâce au logos. D'après Aristote, bien que les organes des sens permettent la perception, ils jouent un autre rôle que celui de récepteurs au sens mécanique. En effet, c'est le logos, un organe de l'âme, qui anime le sens en donnant des formes à l'afflux de sensations. De cette manière, nos perceptions sont communicables parce qu'elles partagent les mêmes formes issues du logos. Ainsi, on pourrait dire que la forme sentée est en quelque sorte le logos.¹⁷ Quoique la ligne entre le bien et le plaisir soit toujours ambiguë, le logos nous donne le moyen de discuter et à terme de parvenir à un consensus sur la définition du bien commun. C'est pour cela qu'il est indispensable de posséder et partager le logos.

Quant à la deuxième ambiguïté, il s'agit de mettre en place un cadre clair pour reconstruire le raisonnement qui s'obscurcit par un usage confus des termes. Rancière nous présente que, pour distinguer le bien et le mal, Aristote utilise respectivement les termes *sumpheron* et *blaberon*. Alors que le premier signifie l'avantage obtenu par les propres efforts de l'acteur lui-même, le second est utilisé dans deux cas : premièrement, dans le cas où le malheur tombe accidentellement, soit de causes naturelles, soit artificielles, deuxièmement, quand il s'agit de dégâts auto-infligés. Ainsi, *sumpheron* et *blaberon* ne sont pas en opposition nette ; ils sont sur les plans différents. En tout cas, le bien et le mal ne peuvent être traduits par le profit et la

¹⁶ Rancière, « La méésentente », p.21-23

¹⁷ Aristote, « De Anima », 414a, 424a

perte, qui sont des termes pour exprimer l'intérêt. Dans le cas concernant simplement l'intérêt, il manque la dimension de la raison ou du tort. La justice est réalisée en remplissant deux conditions : dans un premier temps, il s'agit d'une norme et d'un équilibre, qui se fondent sur une certaine conception de la justice acceptée par tous les membres. Dès que l'on se trouve dans le cas où ce qu'il se passe s'écarte des normes ou de la situation idéale, il faut réagir, en récompensant ou en sanctionnant les actions humaines concernées. Rancière est d'accord pour dire qu'il faut refaire la distribution actuelle pour qu'on parvienne une association politique plus juste. Mais le point de débat est sur la nature de cet ajustement. Est-ce qu'il faut penser de manière numérique, comme si l'objet traité était le profit et la perte, qui peuvent être soumis à une mesure unique et homogène, comme si les mérites des actions humaines étaient homogènes, et qu'il était possible de les placer sur une même échelle. Dans un deuxième temps, la fausse opposition entre *sumpheron* et *blaberon* élimine la réflexion sur le tort, qui est un composant nécessaire de la justice. Dans le cas du dommage causé par les autres, on ne dirait pas simplement que quelqu'un m'a fait perdre quelque chose, mais on dirait plutôt qu'il m'a causé du tort. La différence est que dans le second cas, il est sous-entendu que la personne n'a pas le droit de me faire ces dégâts. Autrement dit, cet acte est considéré comme une violation de mon droit. Ainsi, on se trouve dans une cause, au sens judiciaire, où la victime peut faire appel au principe de la justice afin de réclamer son dû, son droit. Cependant, en mélangeant l'avantage et le bien, la perte et le mal, cette implication du tort disparaît insidieusement.

Avec les deux fautes que l'on vient d'exposer, le juste de la cité est envisagé comme l'établissement d'une cité sans tort, comme la réalisation de sa vertu, c'est-à-dire, le logos. Cette compréhension de la justice paraît avoir dévié trop sur un des deux côtés : on s'engage, en guise du logos, dans la poursuite du bien commun ; mais, en faisant de la justice une notion arithmétique, on oublie « justement » la présence du tort. Rancière résume ainsi que « le juste de la cité est fondamentalement un état où le *sumpheron* n'a pour corrélat aucun *blaberon*. La bonne répartition des « avantages » suppose la suppression préalable d'un certain tort, d'un certain régime du tort. »¹⁸ Avec l'expression « le régime du tort », ce que Rancière veut dire n'est pas simplement que le tort pourrait exister. Sa position est beaucoup plus forte : sous cette

¹⁸ Rancière, « La méésentente », p.22-23

forme d'organisation, il existe un tort originel. Mais pour expliciter ce tort, il faut plonger dans une autre question, que l'on pourrait appeler la question de qui.

Le régime du tort et l'oubli de la question de qui

Compte tenu de la tendance anti-individualiste de la pensée aristotélicienne qui suppose que l'individu est incomplet hors de la cité, il faut se recentrer sur l'Etat. En effet, il a en charge la culture de la vertu, de la manière propre et humaine de vivre. Ainsi, on ne peut parler légitimement du bien qu'à l'égard de l'Etat, sur un plan supra-individuel. Il semble que la question de qui est effacée dans le terrain politique. Par la question de qui, il ne faut pas entendre l'individu, comme si on se trouvait dans une opposition entre l'Etat et l'individu. Comme illustré au début de ce chapitre, le sujet humain a l'aspect d'être constitué. De ce fait, chacun est donc conditionné par son environnement. Ou en terme plus ranciérens, le subjectivation de l'homme est étroitement liée avec le processus de se défaire d'une identité sociale selon la classification de l'autorité et de s'agrèger dans une nouvelle identité collective. Tout le long de cette piste, il s'agit pour les individus de reconnaître et reconfigurer la part de la société dont ils font partie. Dans ce sens là, Rancière partage l'avis d'Aristote que l'homme se constitue seulement dans les relations avec les autres. Mais les points de convergence entre eux sont plutôt limités.

En fait, Rancière démonte un certain nombre d'affirmations aristotéliciennes. Et tous ces rejets peuvent être englobés sous l'inquiétude que, sous le nom du juste de la cité, qui est seulement une des compréhensions possibles de la justice, tous les doutes sur et les protestations contre la formulation prédominante du rapport entre intérêt, bien et justice sont minimisés, en créant un consensus quasi naturel et nécessaire, avec l'argument du logos. Grâce à ce consensus et à l'image de la société ayant un tylos largement partagé, l'autorité arrive à justifier l'agencement actuel du partage du commun. Ainsi, Aristote décrit dans quel sens le gouvernement de la cité est juste. Néanmoins, on peut aborder le problème dans un autre ordre d'idées, en reformulant la question comme suit : à l'égard de qui est-ce juste ? Ou mieux la poser négativement : est-ce que ce bien de tous est en réalité achevé au prix de certaines communautés dans la société ? C'est-à-dire, derrière cette notion de « tous », une polysémie est de fait en jeu. En principe, ce « tous » signifie l'ensemble des hommes, ou en d'autres termes, le peuple. Cependant, sur des plans différents, à savoir celui de la politique et celui de la vie sociale, le concept de « peuple » est en pratique

dissemblablement défini. La définition ostensive du peuple change en fonction du domaine que la discussion concerne. C'est-à-dire qu'au niveau politique, le peuple est entendu comme tous les acteurs qui se révèlent dans un espace de visibilité, dans le *polis*.¹⁹ Par contre, sur le plan social, pour être compté comme le peuple, il suffit d'exister dans la société.

La polysémie que nous venons d'exposer offre un champ pour des opérations stratégiques. En utilisant cette ambiguïté, l'Etat pourrait justifier un partage impartial du commun parmi des groupes sociaux, sous le prétexte que cet agencement est conçu pour le bien de tous, c'est-à-dire, dans l'intérêt de ceux qui sont admis dans le champ politique. Néanmoins, il convient de constater que toutes ces notions paradoxales, y compris le passage contestable de l'intérêt au bien et la polysémie de la notion de peuple, pourraient être exploitées dans un but de domination. Mais comme nous le verrons plus tard, elles peuvent aussi laisser place à de la subversion.

Retournons à la question principale de cette section, celle du tort. Le tort de compter le peuple de manière précitée est double. Premièrement, derrière l'accent mis sur le consensus, un problème se cache et reste non examiné : celui d'un litige originel.²⁰ Le litige ne porte pas sur l'intérêt en tant que ressource sociale. Il a lieu à un niveau beaucoup plus profond. Ce qui est en jeu est la manière d'incarnation d'une communauté. Comme il est montré dans le projet aristotélicien, on pourrait être admis dans la cité seulement à condition de pouvoir contribuer à la recherche du bien commun, grâce au fonctionnement du logos. Cela veut dire que, d'abord, le droit à politique est essentiellement lié aux valeurs qu'on porte à la cité. Mais, dans quel sens peut-on parler de la valeur ? Ce qui pourrait être en jeu est en fait sur deux plans différents. D'abord et avant tout, la valeur d'un citoyen consiste en sa participation à la discussion publique pour préciser le bien commun. Ensuite, elle consiste en un moyen par lequel on réalise ce bien. Dans ce dernier sens, la valeur se traduit mieux comme *axiai*, le mot grec pour valeur et qualité. Cela veut dire que, par les qualités qu'on possède, (dans ce cas-là, selon Aristote, elles sont la vertu, la richesse et la

¹⁹ Ici, en utilisant le mot *Polis*, je fais référence à la fois aux Grecs et à Arendt. Toutefois, il faut constater que le *Polis* est un espace d'apparition du sujet politique et c'est un espace institué. Comme Arendt disait : « (t)he *polis*, properly speaking, is not the city-state in its physical location; it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together, and its true space lies between people living together for this purpose, no matter where they happen to be. » (Arendt, *Human Condition*, p.198)

²⁰ Rancière, « La mésentente », p.33

liberté) le bien est rapporté à la réalisation. Et pourtant, il semble à Rancière que le deuxième sens fait de l'ombre à un autre. Quand la communauté s'incarne en partie selon l'*axiai* précédemment cité, les élites et les riches peuvent être identifiés sans problème. Mais quant au *demos*, qui est par définition l'homme libre, l'homme chargé par aucune qualité, comment peut-il être reconnu, sans être réduit à l'état de pauvre qui n'a rien ? De plus, quelle est la véritable valeur de la liberté dans la cité ? Ce sont des questions que les philosophes classiques laissèrent de côté. Ainsi, la critique rancièrenne paraît juste ici : sous ce système, seulement des gens avec certaines qualités pratiquement utiles sont reconnus et se voient donner un propre nom, un titre à gérer. De cette façon, finalement, le corps de la communauté politique est formé d'après une proportion biaisée : le pouvoir socio-économique est confié à la minorité en haute position, sur l'estrade de l'assemblée politique, le seule espace où les autres sont obligés d'écouter la parole de celui qui est sur scène et de faire face à son existence. En d'autres mots, la communauté politique, qui serait l'ensemble de tous les gens, est accordée à un corps constitué de peu de gens. En résumé, le premier tort est situé dans cette proportion contradictoire : quelques uns jouent le rôle de tous.

Avant que nous ne passions au deuxième tort, il convient d'explicitier le rapport entre le logos et ce tort. Le tort est le résultat d'une tentative pour lier le droit avec la valeur. Comme nous venons de le voir, finalement, les valeurs capitales, ternaires, de la cité (la vertu, la richesse et la liberté) mènent à une classification binaire du corps de la communauté : l'homme de mérites et l'homme quelconque, ou en d'autres termes, l'homme étant digne de recevoir le titre de gestion et l'homme sans nom. Ce mécompte fondamental, basé sur un jeu des concepts embrouillant l'intérêt, le bien, la valeur et le droit, est exactement l'objet de litige du *demos*. Néanmoins, la parole litigieuse du peuple est assourdie comme le cri de mécontentement du pauvre. Cela veut dire que, en disant que les gens ne possèdent pas le logos, l'autorité essaye d'annuler le problème véritable, celui du mécompte, et de faire croire que la dispute est liée à l'incompétence à percevoir la raison de ce compte. Ainsi, on pourrait dire que, d'un côté, le logos n'est qu'un prétexte pour camoufler un tort plus profond ; mais de l'autre, il joue un rôle indispensable dans le régime du tort car il exige la division entre celui qui est capable de parler et de raisonner et celui qui ne peut pas, une division servant de base au régime.

La rigidification de l'ordre du corps social et le déni de l'hétérogénéité du peuple

Ensuite, le deuxième tort consiste en la tentative de renforcer cette forme d'incorporation inégalitaire. La domination ne fonctionne pas seulement sous la forme d'un rapport de force. En fait, ce qui intéresse Rancière, c'est plutôt le fonctionnement de domination au niveau symbolique. Et le logos est exactement le moyen « d'inscription symbolique de la cité »²¹, c'est-à-dire, avoir son nom propre et être reconnu sous ce nom par les autres. Cette métaphore de nom et de demander son inscription exige déjà certaines notions et affirmations importantes qu'il faut examiner une par une.

D'abord, par le nom, ce que Rancière voulait dire en fin de compte est la subjectivation en tant qu'identification. Comme nous venons de le voir dans la section précédente, le nom est toujours relié à des qualités. Ainsi, le demos qui, par définition, n'est rien d'autre que la liberté, n'est normalement pas identifiable. Autrement dit, il n'a ni son propre nom, ni un titre dans la cité, qui oblige les autres à l'écouter. Par conséquent, pour s'élever comme un membre égal, il ne s'agit pas seulement d'une parole litigieuse ; il faut de fait « une série d'actes d'une instance et d'une capacité d'énonciation qui n'étaient pas identifiables dans un champ d'expérience donné »²². Quand on rappelle la distinction entre la capacité à comprendre un logos et le fait de posséder le logos en tant que capacité, on voit l'importance de l'épreuve sur le plan de l'expérience. Bien que le demos prenne la parole, sous cette distinction, il suggère seulement une performance de langage. Alors que le langage est un des sens du logos, le logos, en tant que compétence, exige encore un autre indice, celui de compte, c'est-à-dire, la base du raisonnement.

Afin de démêler toutes ces élaborations autour des sens prégnants du logos, il convient de lire Rancière en regard avec Michel de Certeau. Dans *L'invention du Quotidien, 1. Arts de faire*, Michel de Certeau fait une analyse éclairante de l'acte de parler. De son observation, il fait un résumé des quatre caractéristiques de l'acte énonciatif : « (1) il opère dans le champ d'un système linguistique ; (2) il met en jeu une appropriation, ou une réappropriation du langage par des locuteurs ; (3) il instaure un présent relatif à un moment et à un lieu, et (4) il pose un contrat avec l'autre

²¹ ibid, p.45

²² ibid, p.59

(l'interlocuteur) dans un réseau de place et de relations. »²³ En résumé, la compétence de parler (et non la performance de parler) est confirmée seulement quand il existe une opération linguistique qui peut entraîner un affrontement et un échange entre les logiques de l'énonciateur et l'interlocuteur. Bien que cette opération ait lieu dans le champ symbolique, les mots révèlent en même temps notre perception du monde à travers la vue et la conception dont nous héritons de notre langue et aussi à travers notre expérience sensible. Ainsi, c'est le langage commun et le monde, où nous coexistons, qui ouvrent la possibilité d'achever une communication, un accord véritable, ou selon les termes de Michel de Certeau, un contrat.

Gardant tout cela à l'esprit, on retourne à ce que propose Rancière, c'est-à-dire son élaboration du logos comme compte et comme l'inscription symbolique de la cité. Comme la classe dominante rejette l'idée que le démos peut parler, l'existence d'un langage commun est aussi déniée. En conséquence, indépendamment du contexte de la revendication par le démos, sa parole ne saurait être prise sérieusement puisqu'un des pré requis pour achever une communication n'est pas rempli. Évidemment, cela est une pétition de principe. Ainsi, il convient de prendre du recul et de passer à la dimension de la parole. Il faut constater que l'enjeu ici n'est pas la validité de l'argument ; ce qui importe, c'est plutôt la condition énonciative. En le reformulant dans les mots de Michel de Certeau, cela veut dire que, le fait d'être rejeté par les dominateurs, inclut aussi l'image du « présent » dépeinte par le démos, le présent relatif à la situation vécue par lui jusqu'à maintenant. Pour cette raison, Rancière nous dit que « l'identification donc va de pair avec la ré-figuration du champ de l'expérience. »²⁴ Autrement dit, poser une revendication de reconnaissance aux autres nécessite une articulation et une énonciation de l'existence du revendicateur lui-même. Et pendant ce processus, le peuple rend compte explicitement de sa manière de vivre. En trouvant les bons mots pour exprimer son existence, il se prononce aussi pour son identité, l'identité en tant que rapports qu'il entretient avec d'autres personnes de la cité. Plus précisément, une identité authentique ne peut jamais être décidée par une partie toute seule car, comme l'avait déjà montré Aristote, la cité est une forme d'être ensemble. Et pour avoir un siège à l'assemblée politique, cela nécessite la reconnaissance des autres membres. Ce qui est en jeu n'est pas

²³ Michel de Certeau, « L'invention du Quotidien, 1. Arts de faire », p. XXXVIII - XXXIX

²⁴ Rancière, « La méésentente », p.59

simplement une autorisation pour l'inclusion des nouveaux, comme une expansion qui ne toucherait pas l'ordre actuel du corps de la communauté. Bien au contraire, en rappelant son inclusion, le peuple révèle le tord de l'organisation politique de nos jours : il conteste la forme du partage du commun, selon lequel son propre droit lui est « justement » inaccessible. Cela est un scandale de la cité parce que le soi-disant bien de tous est accompli, au prix de la souffrance d'une part de la communauté, ironiquement, sous le nom de la justice. Pour corriger ce tord, il s'agit ainsi d'une re-figuration fondamentale et d'une redéfinition du juste de la cité.

Maintenant, il est clair que le tord ne consiste pas seulement en un déni de la compétence du peuple à parler, entraînant ainsi une exclusion injuste ; un tord est fait lorsque l'Etat ignore l'hétérogénéité du peuple et s'attache trop à une classification dans laquelle la communauté s'incarne. Les qualités des parties sont formées au moyen de pure contingence. Mais les philosophes abordèrent le sujet de manière inverse puisqu'ils prennent les attributs contingents comme les essences de chaque partie. En rendant naturelle cette classification, ils tirent « la proportion, l'*analogia* du corps communautaire »²⁵ et en font le fondement de la cité en accordant les droits et les parts du commun aux parties selon leurs mérites. Voyant cela, Rancière appelle le juste dérivé de cette forme de distribution « l'égalité géométrique proportionnant »²⁶. Il critique le fait qu'une conception de l'égalité comme celle-là reste comme « un contrat entre des échangeurs de biens ou de services »²⁷ et donc dans laquelle il manque le sens propre de l'égalité, celui de l'égalité de tous. Plus précisément, cette dernière traite d'« un litige qui porte sur le compte de ses parties avant même de porter sur leurs « droits ». »²⁸ En résumé, il faut constater que la fonction politique du logos consiste à camoufler le tord du régime et à annuler la raison du litige.

Pour conclure cette section sur le rapport entre logos et tord, il convient de citer le commentaire de Rancière sur l'apologie de Ballanche, et plus généralement, ce type de discours s'opposant aux gens qui ne possèdent pas le logos. Cela l'intéresse parce qu'il démontre que la manière dont « le rapport entre le privilège du logos et le jeu du litige [...] institue la scène politique »²⁹ est cerné. Le logos, ayant un double

²⁵ ibid, p.33

²⁶ ibid, p.24

²⁷ ibid

²⁸ ibid, p.28

²⁹ ibid, p.48

sens, comme parole et comme compte,³⁰ n'est pas simplement un thème épistémologique ; il touche aussi la distribution réelle du commun, assignant des parts à chaque partie. De ce fait, Rancière affirme que la réception d'une parole n'est pas complètement jugée selon son raisonnement ; la situation de prise de parole et les orateurs sont également importants. C'est pour cela que Rancière insiste tellement sur l'*aisthesis* et la dimension du sensible.

La Démocratie en tant que régime se fonde sur son tort

Nous allons maintenant voir que le fonctionnement politique du logos consiste à « surmonter » quelques impasses dans la rationalité du fondement de la cité. À l'inverse de Platon, qui considère la mission de la cité comme la concrétisation de l'*arché*, le principe suprême d'être, Aristote se rend compte de l'impossibilité d'ériger un principe unifiant comme celui-là. En réalité, chaque groupe manifeste ses propres intérêts. Ainsi, il est utopiste de penser que les gens se disposeraient à intérioriser l'*arché* et se soumettraient au service du *tylos* de la république. La métaphore platonicienne du fonctionnement de la société comme un organisme vivant, chaque organe travaillant ensemble à l'harmonie de l'ensemble, ne va pas de soi. De ce fait, indépendamment de la forme du gouvernement et du principe politique choisi, l'entente entre des parties de la société serait inévitablement perturbée de temps en temps. En vue du conflit des classes, il est difficile de trouver une *politeia* stable et durable. *Politeia* est le mot grec, signifiant à la fois le droit de cité et la constitution, en tant qu'ordre établi, autrement dit la pierre angulaire du régime au niveau de sa configuration. La tâche pour Aristote est donc de dessiner une *politeia* qui ouvrirait une troisième voie, mettant la force unifiant et la force divisant en équilibre dans la société.

En fait, la clef pour régler ce dilemme est exactement le jeu des notions du bien de tous et du logos. Toutes ces discussions autour d'elles visent à nous mener à une solution, même si c'est une solution palliative. Dans le but de bien tracer le cheminement d'Aristote, il convient de plonger dans la complexité du problème auquel il s'attaque. Comme indiqué ci-dessus, il n'y a pas de fondement propre de la cité. Cela veut dire que le mode d'organisation du commun n'est jamais « naturel », comme les philosophes le disaient. En d'autres mots, l'incarnation de la communauté politique est contingente. De cette façon, il existe un paradoxe insoluble dans la

³⁰ ibid

rationalité politique. D'un côté, la distribution des parts est toujours justement contestable, grâce à la reconnaissance de l'*isonomie*, l'égalité face à la loi. D'un autre côté, être ensemble requiert sûrement un certain degré d'ordre. Pour cette raison, Rancière résume le problème ainsi : « La *politeia*, telle que Platon en forge le concept, c'est la communauté effectuant son propre principe d'intériorité dans toutes les manifestations de sa vie. C'est le tort rendu impossible. On peut le dire simplement : la *politeia* des philosophes, c'est l'identité de la politique et de la police. »³¹

La politique et la police sont des notions particulières de Rancière et il faut les entendre dans un sens étroit. Dit simplement, ce sont deux modes d'agir et deux modes de relation qui relient le sujet au monde différemment, mais elles ne se concernent pas des choses différentes. La police concerne essentiellement l'établissement et l'entretien de l'ordre, plus précisément, « l'activité qui organise le rassemblement des êtres humains en communauté et qui ordonne la société en termes de fonctions, de places et de titres à occuper. »³² Par contre, la politique s'adresse au processus de l'égalité, c'est-à-dire, « le jeu des pratiques guidées par la présupposition de l'égalité de n'importe qui et par le souci de le vérifier : le nom le plus propre pour le désigner est celui d'"émancipation". » Les deux termes s'opposent mais ne peuvent pas être considérés comme deux catégories indépendantes l'une de l'autre. On pourrait dire, la mission de la philosophie politique est de concilier ces deux modes de vivre ensemble. Même si Aristote affirme que l'homme est par nature l'animal politique, il n'existe aucune forme d'assemblée politique qui pourrait s'adapter parfaitement à ces deux logiques. Autrement dit, l'assertion de l'animal politique naturel implique la naturalité de la *politeia*, car la logique de police, un composant essentiel de la *politeia*, enveloppe nécessairement un certain degré de domination alors qu'« il n'y a aucun principe naturel de domination d'un homme sur un autre. »³³ Compte tenu de la contradiction interne de la *politeia*, la force d'argument d'une rationalité politique ne peut pas compter sur un seul principe suprême.

Dans ce cas, comment Aristote répond-t-il à ce défi ? Et quel est le rôle du logos dans la proposition aristotélicienne ? Loin de l'impression que nous avons, de la manière dont le discours d'Aristote est sévèrement critiqué, sa solution est en effet bien évaluée par Rancière. Elle est grandement appréciée pour autant qu'elle est

³¹ ibidem, p.98-99

³² Rancière, Entretien, la politique n'est-elle que de la police ?, Juin, 1999

³³ Rancière, « La méésentente », p.116

considérée comme une proposition réaffirmant l'esprit de la politique, qui est, dans un sens, synonyme de démocratie. Ainsi, il convient de citer le commentaire de Rancière dans sa totalité :

« Il (Aristote) est celui qui a résolu la quadrature du cercle : proposer la réalisation d'un ordre naturel de la politique en ordre constitutionnel par l'inclusion même de ce qui fait obstacle à toute réalisation de ce genre : le *démos*, soit la forme d'exposition de la guerre des « riches » et des « pauvres », soit enfin l'efficace (?) de l'anarchie égalitaire. Et il réalise aussi l'exploit de présenter ce tour de force comme la conséquence toute simple qui se tire de la détermination première de l'animal politique. Comme Platon réalise d'emblée la perfection de l'archi-politique, Aristote accomplit d'emblée le *telos* de cette para-politique qui fonctionnera comme le régime normal, honnête de la « philosophie politique » : transformer les acteurs et les formes d'action du litige politique en parties et formes de distribution du dispositif policier... la para-politique opère ainsi leur recouvrement. Le *démos* par lequel existe la spécificité de la politique devient l'une des parties d'un conflit politique qui est identifié au conflit pour l'occupation des « postes de commandement », des *arkhai* de la cité.»³⁴

Ce paragraphe contient plusieurs remarques importantes. Dans un premier temps, il précise le rôle du *démos*. Comme il est en bas de la hiérarchie, opprimé par les autres, il n'a donc pas de droit au commun. Rancière le nomme le sans-part. Cependant, grâce à l'*isonomi*, il pourrait faire appel à cette présupposition de l'égalité. En utilisant « le pur titre vide de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui »³⁵, le *démos* met le partage entre avoir-part et sans-part en question. Ainsi, il met en scène un litige pas seulement sur le principe de la répartition du commun, mais aussi sur la vision globale de la manière d'être ensemble. En ce sens, le litige se trouve sur un plan très profond : il vise à redéfinir le fondement du régime et insiste sur le fait que la *politeia* devrait servir à la communauté, à n'importe qui. Cette revendication de l'égalité (et donc aussi la réaffirmation de l'égalité) est étroitement liée avec la liberté du peuple. Et le lien entre les deux consiste en la multiplicité du peuple. Sous le système policier, les gens sont objectivés, qualifiés et soumis à une certaine

³⁴ ibid, p.107

³⁵ ibid, p.59

catégorisation. Autrement dit, chacun est fixé dans sa position, étant dit qu'il a fini ici en raison de sa disposition et sa capacité. En vue de toutes ces contraintes, il ne peut ni être ailleurs, ni faire d'autre chose. En s'avérant capables de s'occuper des choses dont ils sont tenus pour incapables avant, les sans-parts bousculent les frontières et posent le défi de la légitimité de la division. Dès qu'ils instaurent finalement de nouveaux sens sur le plan sensible, ils pourront se libérer des anciens lieux auxquels ils viennent d' « appartenir ». Ainsi, Rancière proclame que la politique « commence quand l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui s'inscrit en liberté du peuple. »³⁶ Il faut constater que pour Rancière l'égalité et la liberté se prennent en vivant ensemble. Elles sont effectuées seulement dans la pratique. Avec uniquement les mots, on ne comprend rien à ce que l'égalité et la liberté voudraient ou pourraient dire. En résumé, l'égalité, la liberté et la communauté, ces sont les pierres angulaires de la cité. Toutefois, elles sont en effet des termes vides, vides non pas au sens des buts ou des idéaux à réaliser. Il faut les comprendre surtout comme un processus ou une dynamique,³⁷ celle de l'émancipation. L'important, c'est que ce titre soit disponible pour tous qu'il ne soit pas réservé aux gens de qualités spécifiques. En fait, on pourrait dire que le peuple est plutôt un titre opératif pour mettre en scène le jeu du litige.

Dans un deuxième temps, cette citation donne aussi un autre aperçu du fonctionnement politique du logos. Il y a deux moyens de réaliser l'ordre naturel de la politique en ordre constitutionnel. Nous venons de voir le premier, celui du processus de l'égalité. Le deuxième chemin est de faire le passage à l'aide d'une conception délicate de la compétence. Comme illustré ci-dessus, d'une part, le logos est une capacité naturelle et universelle ; de l'autre, il y a une échelle de maîtrise, de passive à active, de le comprendre à le posséder. Ce classement permet au logos de jouer le rôle discriminatif. En outre, il existe encore une implication qui contribue significativement à l'argumentation pour la naturalité d'un régime. Le secret caché derrière l'idée que, quand quelqu'un a des compétences pour certaines choses, il n'en a pas pour d'autres. Cela est une autre forme d'application du partage entre les savants et les ignorants. Cette supposition suscite des effets divers. Au lieu de l'exclusion, l'effet que cette stratégie produit est la centrifugation. Cela veut dire que, comme les gens sont gardés dans les autres lieux, ils sont peu à peu habitués à rester

³⁶ ibid, p.169

³⁷ Rancière, « La méthode de l'égalité », p.207

éloignés de l'agora. Ainsi, ils la laissent pour ceux qui ont le temps de faire la politique. Quelle que soit la manière, le but est de dissuader les ordinaires de deviner les choses tous seuls. Ainsi, ils s'adaptent à leurs positions dans la hiérarchie et se comportent comme il faut. Tout va « naturellement ». Au sein de toutes ces tactiques et raisonnements, il y a une présupposition profonde : l'inégalité intellectuelle. Dans le chapitre suivant, nous aurons occasion de creuser cette question.

Dans un troisième temps, Aristote change considérablement la manière dont la politique est abordée : de la politique en tant que forme d'être ensemble à la politique en tant que recherche du bien de tous et réalisation du juste de la cité ; de la manifestation de la qualité propre d'être humain, à savoir le logos, à la configuration de la société, la valeur de chaque groupe est proportionnellement convertie en contributions à la réalisation du *tylos*. Comme indiqué ci-dessus, en suivant le cheminement d'Aristote, en certains points, il arrive à lier les droits, l'accès aux droits, avec les contributions que chaque groupe social pourrait apporter à la cité. Pour que les hommes de mérite puissent effectuer leurs fonctions, il convient qu'ils aient des positions dans le gouvernement, en d'autres termes, une situation de pouvoir. De cette façon, Aristote nous amène encore plus loin du véritable problème, celui du partage du commun. En introduisant la notion de *politeia*, la philosophie politique s'occupe maintenant surtout de la structuration du pouvoir, ou plus précisément, de l'*arkhai* de la cité. En effet, cela correspond à la distribution du pouvoir sous la forme du placement des gens dans le gouvernement. Finalement, un des sens de *politeia*, celui du droit de cité, ne devient rien d'autre que des mots muets délaissés dans les archives. Même si ce sens est inscrit dans la constitution au sens judiciaire, on n'en trouve pas traces dans les activités politiques. Il ne nous reste que le deuxième sens, la constitution en tant que le dispositif institutionnel des *arkhai* qui permet à une partie de la société de prendre la maîtrise sur le tout, c'est-à-dire, la domination. En fait, constitution pourrait avoir encore un sens, celui du « processus constituant »³⁸, comme le proposait Balibar. Mais, malheureusement, dès que la *politeia* est entendue plutôt dans le sens d'une sphère de pouvoir plutôt qu'une sphère de la communauté, l'espace laissé au sujet politique est aussi fermé.

Les problèmes de la proposition d'Aristote

³⁸ Balibar, Présentation à l'Université Aristote de Thessalonique, « Politeia », 22 Mai 2005.

Chez Aristote, on voit bien la convergence entre la démocratie, la communauté politique et la compétence d'un agent politique. Ce ne sont pas des éléments se joignant ensemble sans tension. Comme illustré ci-dessus, face aux impasses dans le raisonnement, la notion de logos joue toujours un rôle crucial, soit en conciliant les contradictions, soit en les étouffant. Le logos pourrait accomplir tous ces effets grâce à son double sens, à la fois parole et compte de parole. En fait, le litige porte exactement sur l'écart entre les deux : si la performance de langage ne suffit pas, qu'est-ce qu'il faut pour qu'une parole puisse être comptée ? Cette question nous incite à creuser le problème d'un autre point de vue : au lieu d'examiner des rationalités politiques et leurs arguments, un par un, il est également important, voire plus important, d'interroger le mode d'inscription symbolique, c'est-à-dire, comment une énonciation et son sens sont enregistrés dans le système d'évidence. Dans le chapitre suivant, nous aurons l'occasion d'approfondir ce point.

Ensuite, après avoir exposé la mise en place d'une situation inégale de parole, il convient aussi d'identifier l'égalité dans cette inégalité. Avec la fable d'Aventin³⁹, Rancière argumente bien que, s'il n'y avait pas une certaine égalité intellectuelle, il n'était même pas possible pour les opprimés d'être dociles, car l'obéissance est impossible quand les subordonnés ne peuvent pas comprendre l'ordre, c'est-à-dire la parole du maître. De ce fait, Rancière affirme qu'il existe au moins un certain degré d'égalité intellectuelle. Cela suggère que, au lieu d'un manque de capacité à parler, ce qui est en jeu, c'est en fait un défaut de communication. Ainsi, l'échange d'avis est bloqué et donc l'inscription symbolique est dirigée par une des parties. Ainsi, malgré la friction et l'opposition vigoureuse entre les classes, la polémique dans la vie réelle ne peut pas se traduire au niveau énonciatif. Autrement dit, il existe deux *aisthesis* contradictoires, deux manières de percevoir le même contexte social, mais seulement une des deux est dicible. Par conséquent, bien que les locuteurs et les interlocuteurs soient deux parties d'une même société, ils vivent quasiment dans deux mondes : le monde dont le mode d'expérience est prononcé et compté et le monde du mutisme. Et c'est dans ce sens spécifique que le défaut de communication devrait être compris : c'est par essence une fracture du monde. La parole du sans-part est jugée insensée parce qu'elle ne s'accorde pas avec l'agencement de l'autre monde, celui de l'avoir-

³⁹ Rancière, « La méésentente », p.41-44

part. Comme « la contradiction de deux mondes logée en un seul »⁴⁰ n'est pas adressée, le sans-part a du mal à expliquer l'objet de son litige.

Certes, la communication n'est pas le vocabulaire utilisé par Rancière. Néanmoins, cette formulation est utile dans le sens où elle nous permet de souligner l'aspect de mutualité et celui de responsabilité. Cela veut dire que, premièrement, le problème de parole politique ne concerne pas seulement l'énoncé, mais plutôt l'énonciation en tant qu'activité dans laquelle des opinions polémiques circulent. Comme la soi-disant incompréhensibilité de la parole litigieuse est la conséquence du dispositif énonciatif, il n'est ni juste ni exact de jeter tout le blâme du côté des locuteurs, comme s'ils étaient les seuls responsables de leur exclusion de la discussion politique. Deuxièmement, par rapport à la problématique de ce travail, celle du rôle des intellectuels, le problème de responsabilité mérite particulièrement l'attention. Contrairement aux philosophes comme Habermas⁴¹, Rancière n'identifie jamais la communication comme le but ou la tâche de la politique. De même, il n'envisage pas la communauté politique en termes de membres sous un contrat social qui établit la base pour entreprendre des actions supplémentaires. Par contre, Rancière met l'accent plutôt sur le côté de la mise en scène du litige par le sans-part. Cela étant, il ne faut absolument pas confondre la proposition de Rancière avec des réprobations des dominants en raison d'une éthique de la discussion. La question de la responsabilité se pose dans le contexte d'une violence épistémologique extrême, où l'écart entre la parole et son compte est tellement grand que les opprimés pourraient difficilement, voire ne pourraient pas, signaler le litige. Dans ce cas là, comme les intellectuels font parti en gros de la figuration du dispositif énonciatif, quand ils font l'impasse sur l'axiome de l'égalité, n'ont-ils pas des obligations envers les aliénés ? Dans le Chapitre III, nous reviendrons sur ce thème.

En résumé, en faisant une anthropologie politique de l'animal politique en tant que possesseur du logos, l'enjeu de la question de la compétence du sujet politique devient plus clair. Sur le plan d'énonciation, il existe un modèle d'inscription du sens qui empêche le sans-part de prétendre à sa part. De cette façon, le logos en tant que compétence de citoyen ne serait pas un principe juste pour délimiter la frontière de la communauté politique. L'interprétation de la compétence

⁴⁰ *ibid*, p.49

⁴¹ Cf. Gervais Désiré Yamb, *Droits de l'homme et conflit des égalités : penser avec Rancière contre Habermas ?*, Aspects, 2009 N°3

de citoyen comme une qualité spécifique aboutira nécessairement au mécompte de la communauté. Ce mécompte est le tord interne d'un régime logocentrique.

Chapitre II

La compétence du sujet politique en tant que capacité à mettre en scène un litige, une revue critique

L'homme est un animal politique parce qu'il est un animal littéraire, qui se laisse détourner de sa destination "naturelle" par le pouvoir des mots. Cette littérarité est la condition en même temps que l'effet de la circulation des énoncés littéraires "proprement dits"

Rancière, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, p.63

La politique n'est pas devenue esthétique par la perversité des dictatures modernes. Elle a toujours été esthétique au sens premier du terme : elle a pour cœur le partage du sensible dans lequel une communauté instaure son ordre et ses exclusions. C'est sur ce fond que l'âge romantique a pu identifier les absolus nouveaux de l'art au principe d'une vie nouvelle. Et l'écriture des savoirs sociaux use toujours pour rendre ses objets visibles d'une poétique qui implique une décision sur cette esthétique.

Rancière, Entretien « Esthétique de la politique et poétique du savoir »

Suite à notre investigation des multiples sens du logos et son fonctionnement politique, ce chapitre s'applique à envisager autrement la compétence du sujet politique avec Rancière. Compte tenu de la complexité de notre thème et de la manière dont Rancière le traite, il est préférable d'examiner l'enjeu en deux temps. D'abord, il faut identifier le plan où le problème de la figure énigmatique de la communauté se déroule, celui de l'inscription symbolique. Rancière aborde cet enregistrement du sens en termes du partage du sensible, selon lequel un cadre de visibilité et dicibilité est établi. De cette façon, ce qui est visible et dicible se fait en

quelque sorte de façon « naturelle » et est donc considéré comme « vrai ». Cependant cet effet réel n'est pas du tout naturel. Il est produit par une opération complexe qui donne de la crédibilité à certains moyens de compréhension et les transforme en normes. La première partie de ce chapitre vise à exposer le mode de fonctionnement de cette inscription, c'est-à-dire à poser la question : comment les choses et les mots sont-ils liés ? Et d'où vient la nécessité de ces rapports contingents ? Ensuite, il convient de voir la possibilité de défaire ce système de relations, qui est, comme argumenté plus loin, essentiellement un système de représentations. Toutefois, si ce fonctionnement de normalisation est aussi fort, il est nécessaire de montrer la condition de possibilité pour le défaire. De même, il faut expliciter la compétence requise pour la performance de cette tâche. Rancière désigne cette compétence par plusieurs noms afin d'indiquer des facettes différentes de la même opération, par exemple, la capacité de l'animal littéraire ou la compétence de n'importe qui... À la fin de cette section, nous verrons l'implication véritable de cette notion ambiguë.

Première partie : l'inscription symbolique de la communauté

Le postulat de l'existence d'une communauté sauvage et l'hypothèse d'un monde raisonnable

Avant de plonger dans l'illustration de l'inscription du sens, il convient de souligner la signification jouée par le logos dans le mécanisme d'inscription du sens. Comme illustré dans le premier chapitre, la cité est essentiellement un espace pour expérimenter le mode d'être ensemble. Néanmoins, il faut d'abord montrer qu'il existe un objet en commun. À ce propos, Rancière nous dit que la mésentente « concerne moins l'argumentation que l'argumentable »⁴². Cela implique que les dominants présupposent que le monde donné est en accord avec la raison. Ainsi, il n'y a de place pour la discussion que quand les deux parties sont sur le même plan. Cependant, compte tenu du fait que l'être humain a la propriété d'être constitué, le lieu où il naît fixe déjà la langue qu'il parle, le champs lexical qui lui donne les matériaux pour parler et la manière selon laquelle il rapporte les choses. Finalement, sa langue nous offre déjà de nombreux indices sur son placement dans l'ordre du

⁴² Rancière, « La mésentente », p.14

monde. Ces indices pourraient également servir d'arguments pour dire qu'il n'y a rien de commun entre deux personnes ou groupes, c'est-à-dire rien à échanger.

À la place d'admettre que le manque de commun est une conclusion fondée sur l'écart socio-économique, les supérieurs l'expliquent en termes de possession du logos. Avec la présupposition que la raison règne dans le monde, ils concluent que ces gens, qui ne parlent pas de façon aussi raisonnable qu'eux, ne forment qu'une communauté sauvage, avec un statut ambigu entre l'humanité et l'animalité, ayant une adhésion limitée à la communauté du langage. Paradoxalement, selon la même logique, aussi réelle et raisonnable, cette existence sauvage, privée de raison serait également explicable. Ainsi, les supérieurs s'assignent la tâche de faire l'explication, plus précisément la traduction. Cela veut dire que, au sens strict, il n'existe qu'une langue, celle du logos. Bien que les ignorants comprennent la langue, ils se trouvent en fait à l'extérieur, exclus. Par contre, comme ce que les ignorants parlent est une version partielle et fragmentaire, les savants peuvent le reformuler et le rectifier, en un mot, le représenter. Tout ce travail est de fait une réappropriation pour que la parole des inférieurs puisse être absorbée dans le système symbolique des supérieurs. Plus précisément, à travers le processus de réappropriation, il s'agit d'enlever les éléments étrangers, c'est-à-dire hétérogènes, et de les assimiler en arrangeant le sens. De cette façon, la ligne entre l'extériorité et l'intériorité du logos est strictement gardée. Mais en même temps, cela permet aux supérieurs de faire le glissement, de proclamer qu'ils comprennent ou ne comprennent pas la parole des pauvres.

Écrire le nom dans le ciel et sur la chair

Cette décision sur la parole des pauvres, comme étant à la fois incompréhensive et explicable, ouvre un autre champ polémique : le plan de la production symbolique. L'enjeu est d'offrir une explication de l'étrangeté trouvée dans la parole des ignorants. Il ne s'agit pas simplement la traduction de leur parole, mais aussi d'un récit, ou plus exactement, d'une fable, qui représente leur statut intermédiaire pour que les gens normaux de la communauté de raison voient la raison d'être, de faire et de dire d'une autre communauté radicalement d'ailleurs. En fait, le même processus de préciser le raison d'être ou la loi de la communauté, (en gros, le logos) en créant une fable (ou en d'autre terme, le mythos) existe dans toutes les communautés. En inventant sa propre histoire, la communauté se crée, s'assigne un nom, une identité.

Toutefois, il faut constater aussi que, pour avoir une place dans la cité, il s'agit d'avoir un nom « propre » : non pas le nom sauvage, mais celui qui porte l'âme de la cité. En ajoutant quelques mots de Ballanche, on aura une ébauche claire de la mise en inscription symbolique de la cité : elle se trouve toujours entre deux parties, une communauté propre et une communauté en dehors et supplémentaire. Cette dernière lutte pour écrire son nom dans le ciel, comme disait Ballanche, c'est-à-dire « dans un ordre symbolique de la communauté des êtres parlants, dans une communauté qui n'a pas encore d'effectivité dans la cité romaine. »⁴³ Cependant, il faut ajouter que ce nom doit aussi être écrit sur la chair. Cela veut dire que, à travers ce que le sans-part énonce, n'importe quel aspect de sa vie sera révélé, pas seulement dans sa parole, mais aussi dans son mode de faire, son mode de dire et son mode d'être. Ainsi, cet enregistrement du nom est fait à travers le plan linguistique et le champ des faits quotidiens. Le nom écrit sur la chair est aussi crucial que celui dans le ciel, parce qu'il laisse le temps à la communauté, qui n'a pas encore rendu compte complètement de sa logique d'être, de se construire en prenant corps. En rappelant la distinction que nous avons exposée au début du premier chapitre, celle entre le sujet énoncé et le sujet d'énonciation, il est pertinent de résumer que l'inscription symbolique de la communauté se joue justement dans l'écart entre eux.

En outre, le problème est compliqué par la lutte pour le pouvoir explicite. Le sans-part n'est pas le seul qui essaie d'écrire sa loi dans sa chair. La haute classe de la société cherche aussi à s'approprier la chair des gens d'en bas et à en faire l'incarnation d'autres mots, qui résonnent avec la raison des dominants à distance. Par contre, il ne faut pas réduire cette démarche d'inscription à la notion du sujet autonome au sens kantien. Dans « Qu'est-ce que les Lumières ? », Kant expose le thème de l'autonomie intellectuelle, de manière à insister sur la compétence de se former du sujet constituant. En se basant sur ce postulat, il rend possible pour une communauté le fait de se parler à elle-même en se donnant sa propre loi. Par contre, constatant que le sujet humain se soumet selon des règles présentes dans toutes sortes d'institutions, Rancière soutient qu'il n'est pas possible de parler du « sujet obéissant à la loi qu'il s'est donnée »⁴⁴. De cette façon, à la place d'affirmer une capacité d'explicitation quasi originelle et sans affectation, Rancière aborde le

⁴³ ibid, p. 47

⁴⁴ Poirier Nicolas, « Entretien avec Jacques Rancière », *Le Philosophoire* 3/2000 (n° 13), p. 29-42

problème plutôt en terme de subjectivation. Il met en avant surtout le lieu où les hommes se forment, c'est-à-dire qu'il pense l'inscription du sens à partir des conditions auxquelles les hommes s'exposent et des actes qu'ils font. En résumé, comme disait Rancière, les opérations symboliques se basent sur une communauté de vie⁴⁵, c'est-à-dire un groupe des personnes qui se sont construits ensemble, sur la base d'un partage de conditions de vie similaires, provoquant le même *aisthesis*.

L'écart entre nominations et classifications

Comme illustré précédemment, la mise en scène d'une dispute consiste d'abord à montrer ce qui est argumentable. Et quand on parle d'appropriation, il est présupposé qu'il existe un écart. Plus précisément, cet écart est la différence entre le processus de nomination et l'agencement réel des choses. Autrement dit, ce que les groupes sociaux vivent ne correspond pas forcément à la description dans la classification établie. L'argumentable se situe exactement dans cet écart. Avant d'aller plus loin dans cet espace de litige, il convient d'explicitier les erreurs de la nomination.

Le nom n'est jamais simplement un mot. Le nom en tant qu'identité implique toujours une interprétation sociale. D'abord, il s'agit d'isoler certaines personnes comme « objet du savoir » et de les placer dans le « modèle de ce savoir »⁴⁶. Cela veut dire que, d'une certaine façon, les scientifiques tentent d'enlever les gens de leur environnement immédiat, en les remplaçant par un modèle épistémologique artificiel. Ce modèle est essentiellement un ensemble d'explications qui fournit une grille de structure des éléments divers en une unité intégrale, au niveau socio-historique. Plus précisément, la connotation d'un nom est toujours en fonction de son époque et du parleur, car le nom tire son sens d'une métalangue impliquée dans le paradigme de l'agencement du social. Pour illustration, le nom de fermier, qui indique essentiellement quelqu'un qui travaille sur une terre, porte des significations différentes selon le contexte et le parleur : alors que le mot « paysan » peut être un terme neutre pour un étudiant de lycée agricole, voire même une fierté, quand le même mot sort de la bouche d'un bourgeois, habitant dans la capitale, cela peut contenir un sens méprisant et d'emblée, on sent l'odeur des vaches, on entend l'accent, on voit le vêtement. Cette différence vient de la relation sociale à laquelle le nom paysan touche : dans le premier cas, il insiste sur le métier d'exploitant agricole ; dans

⁴⁵ Rancière, « Esthétique de la politique et poétique du savoir »

⁴⁶ Rancière, « Les noms de l'histoire », p.69

le second cas, il souligne l'opposition entre citadin et ruraux. De même, faisant référence aux ères différentes, la connotation du mot change aussi, parce que « le paysan » joue des fonctions sociales distinctes au cours du temps. En tout cas, il faut constater que, premièrement, les effets que le mot impose à son destinataire se font automatiquement ; deuxièmement, ce processus a lieu sur le plan sensible, qui touche au temps et à l'espace, à la forme et au matériel du fait.

Bien que le même nom puisse indiquer des critères différents de qualité, il ne peut pas résumer justement chaque individu issu d'un contexte qui lui est propre, différent des autres. Ainsi, il existe un écart entre nomination et classification : au sens strict, l'hétérogénéité d'Homme ne permet aucune classification. Le problème en jeu n'est pas simplement qu'il existe plusieurs types de paysans et donc que le même nom porte des connotations différentes. Cette hétérogénéité est issue d'un plan beaucoup plus profond, un plan ontologique. Même au niveau individuel, le nom ne convient pas trop à son porteur, puisque le sujet humain pourrait se constituer par une symbolisation. Un des exemples que Rancière utilise est l'écriture : « l'opération propre du texte : non pas la conquête de soi, mais la conquête de la position du je qui écrit, l'introduction d'un il dans de rapport de je à je. »⁴⁷ Dès que l'homme se met à réfléchir et à examiner sa vie, il suspend sa routine et se déplace dans une autre position. Ainsi, le je s'échappe toujours de moi. Par contre, il faut éviter de comprendre ce déplacement de soi comme « le rapport d'un devenir soi à une altérité fondamentale » ou comme « le gouvernement de soi et des autres »⁴⁸. Ce qui importe pour Rancière n'est pas d'établir ou de retrouver un soi étant libre de domination. La base de cette opération symbolique est la confirmation que en comprenant, en absorbant et en s'appropriant les paroles ou n'importe quelle forme de production symbolique des autres, on peut reconfigurer le tissu du sensible. Et par la fracture introduite pendant le processus de reconfiguration, on trouve le vide à saisir et on échappe au je qui est piégé par le nom dépassé. Ainsi Rancière conclut, « le moment propre de l'œuvre, c'est l'inscription d'un il entre ces deux je, d'une hétéronomie dans le rapport de l'un à l'autre. Si la littérature témoigne de quelque chose qui

⁴⁷ Rancière, « Aux bords du politique », p.193

⁴⁸ Poirier Nicolas, « Entretien avec Jacques Rancière », *Le Philosophoire* 3/2000 (n° 13), p. 29-42

importe à la communauté, c'est par ce dispositif qui introduit l'hétéronomie dans le je. »⁴⁹

Cette formulation de l'hétéronomie dans le je, qui nécessite aussi la multiplicité dans la communauté, permet à l'homme de se dédoubler, c'est-à-dire, de s'éloigner du je, en tant qu'identité assignée. L'identité, ou mieux dit, la nomination se fonde sur le résumé du type d'activité, dans lesquelles « je » s'engage jour après jour. Bien que le je dans ce sens là semble correspondre largement à la façon dont le sujet passe son temps, ce je ne peut pas représenter le sujet exclusivement. Bien au contraire, ce je en tant qu'identité est produit par l'Etat : en tenant compte de leurs routines, l'Etat fait croire aux gens qu'ils sont très, trop, occupés par leurs propres activités « nécessaires ». Le message implicite est qu'ils n'ont ainsi aucun temps pour faire autre chose. En renforçant l'impression que « je » ai encore du travail, mes propres choses à faire, les gens absorbent le sens que l'autorité inscrit dans le fait : « le » travail devient « mes » propres affaires. Michel de Certeau articule très bien cette transition :

Cette intextuation du corps répond à incarnation de la loi ; elle la soutient, elle semble même la fonder, elle la sert en tout cas. Car la loi en joue : « Donne-moi ton corps et je te donne sens, je te fais nom et mot de mon discours ».⁵⁰

En empruntant des idées de Michel de Certeau, on pourrait élaborer la proposition rancière de « c'est l'inscription d'un il entre ces deux je » de la manière suivante : d'abord, il convient de définir ce qui est en jeu. Ce sont le je – identité, le il – objet du savoir et le je – le sujet politique. Le je en tant que l'identité est comparable au corps intextué, dans le sens où l'identité est de fait le nom dans lequel une interprétation sociale entière est condensée. Comme le je en tant que sujet voit bien le fait que sa vie répétitive est conforme au récit à propos d'un il, celui donnée par les scientifiques, les sociologues, en gros les experts savants, pour montrer la raison interne dans les faits et dans les fonctionnements de cet il, le je – sujet est ainsi amené à croire à cette interprétation. Et la croyance du je – sujet complète donc une piste importante de ce raisonnement circulaire, à savoir, accepter l'intextuation comme un fait établi et la rendre absolue comme loi. À partir du moment où la croyance est faite, l'existence du je sert à la confirmation de la « loi », qui est

⁴⁹ Rancière, « Aux bords du politique », p.193

⁵⁰ Michel de Certeau, « L'invention du Quotidien, 1. Arts de faire », p. 219

essentiellement et originellement une interprétation. En se localisant et en restant automatiquement dans les cadres étroits auxquels il est assigné, le je – sujet se soumet à la classification. Sans coercition visible, le je – sujet se comporte « naturellement » en accord avec les codes sociaux, quasi à sa propre volonté. Or, en réalité, la seule volonté à être remplie est celle de la police, la volonté d'objectiver et de saisir son objet. Ou en terme de Michel de Certeau, l'autorité vise à transformer l'existence des gens en « noms et mots de son discours ».

Deuxième partie : la pratique du déplacement et de la subversion

La subjectivation en tant qu'appropriation symbolique

D'après Rancière, cette opération symbolique pourrait être effectuée dans les deux sens, démarchée non seulement par les dominateurs, mais aussi par tous ceux qui veulent s'émanciper. La clef consiste en la mise en œuvre du déplacement dans l'espace ouvert par ce « je » de soi-même et de l'autre. Cependant, comme les opprimés sont en bas de la hiérarchie énonciative, ils ne sont pas en position d'émettre leurs opinions. Ainsi, il leur faut montrer qu'ils sont sur le même plan que les supérieurs. En d'autres termes, au lieu de prouver qu'il existe un certain thème controversé entre des groupes, la première étape est de fait pour les inférieurs de montrer qu'ils peuvent circuler entre les deux langues, la langue de « raison » des supérieurs et le soi-disant bavardage insensé de leur part. Cela veut dire que, à la place de laisser les savants saisir le vide et remplir l'écart symbolique créé par la fracture du monde, les soi-disant ignorants doivent s'approprier la langue de l'autre, afin de briser la circularité.

Par conséquent, l'appropriation commence d'abord par les phrases de l'autre que l'on fait siennes. Comme ces paroles empruntées ne sont pas originellement de moi, les phrases sont enlevées de leur utilisation normale. Cela implique que la part de signification venant du compte du parleur est absente. Ainsi, ces phrases perdent de leur sens dans l'échange linguistique. En parlant la langue de l'autre, la norme de la situation de parole est perturbée. Autrement dit, si l'on reprend et applique l'analyse sur l'incarnation de loi dans ce cas, on verra que le fait de répéter des phrases de l'autre représente un défi au fondement de cette loi. Celle-ci, entendue comme la logique du discours des dominants, sert de principe autour duquel de nombreuses règles se développent et s'aménagent. Ces règles donnent des trajectoires pour les activités quotidiennes, y compris la manière de parler. Chaque groupe a ses propres

codes. Comme la prise de parole du peuple, ou plus exactement l'imitation sur le plan d'énonciation, interrompt la codification et la généralité, elle touche en fait au partage du sensible. Comme Rancière le rappelle, d'une part, la distribution du commun est la cible que les actions politiques visent à rectifier ; d'autre part, elle est aussi le compte qui rend le discours de n'importe qui naturel et donc légitime. Pour cette raison, la répétition des phrases des supérieurs n'est pas une copie : elle nécessite des processus d'attention, de sélection et de réappropriation. La même phrase est dite sans appuyer sur la norme énonciative. Cependant, il faut choisir le bon moment et la bonne occasion pour la dire afin que la phrase puisse produire un effet étrange et faire basculer le cadre d'énonciation. Cet acte de parole est étrange dans le sens de « impropre ». Et cette étrangeté jette la lumière sur la frontière entre légitimité et illégitimité. De cette façon, en cessant de parler comme prévu, la classification des gens est perturbée.

Ainsi, un moment en suspens se produit : dans le jeu énonciatif, il existe un groupe de parole qui suit deux trajectoires en même temps. Prenons les ouvriers de « La nuit des prolétaires » comme exemple. D'un côté, en vue des activités dont ils s'occupent, ils sont comptés comme des ouvriers ; d'un autre côté, en lisant les livres de l'autre classe et en écrivant dans l'autre style, ils dépassent les trajectoires normales d'ouvrier. Ainsi, on pourrait dire qu'ils sont dans un statut, à la fois ni l'un ni l'autre et du même et de l'autre : ils ne se comportent pas uniquement comme des ouvriers, bien qu'ils fassent des travaux d'ouvrier ; ils se présentent dans les deux trajectoires appartenant à deux classes en même temps. Cela réfute la notion platonicienne de la nécessité de la répartition des tâches en raison de l'impossibilité de se présenter dans deux lieux et de faire deux choses en même temps. Selon Platon, il est donc nécessaire de concentrer sur une chose à la fois, celle qu'il me faut par « nature », parce que le travail n'attend pas. La prescription de Platon accentua la nécessité, ou mieux dit, la naturalité de la ségrégation. Par contre, l'appropriation est dans le but de montrer le commun dans la différence, grâce au double sens du partage, à savoir, le commun et la partition.

En fait, l'appropriation des phrases de l'autre est une méthode souvent utilisée par Rancière lui-même. Un des cas plus évident est l'écriture de « le maître ignorant ». Rancière cite la parole de Joseph Jacotot en mélangeant avec son propre texte. Il crée ainsi des effets particuliers. Premièrement, on peut difficilement distinguer les idées de Jacotot de celles de Rancière. Deuxièmement, bien que les

mots viennent de Jacotot, les sens des mots changent d'une manière subtile. Ils expriment la perspective de Rancière, en résonance avec celle de Jacotot. Par conséquent, au cœur de la voix, il existe une multiplicité. En effet, l'objectif final de la démarche de l'appropriation est de restaurer la multiplicité. Cela touche à la grille selon laquelle l'espace énonciatif s'arrange. En remplaçant la hiérarchie avec la multiplicité, on cesse de parler en fonction de l'identité ; on est simplement l'être parlant, tous sur le même plan d'égalité

Deux formes de la *mimesis* et de l'appropriation en pratique

Alors que la subjectivation en tant qu'appropriation met en avant la rencontre de deux mondes et de deux logiques, il faut apporter une précision importante : la subjectivation ne consiste pas en un « rapport d'un devenir soi à une altérité fondamentale ». ⁵¹ Cette rencontre polémique n'a pas pour but de créer une fusion des parties en cherchant une réconciliation au sens hégélien, mais une rectification éphémère du tord fondamental de la politique, sous la forme de désaccord. ⁵² Malgré les buts différents, il s'agit dans les deux cas, de déceler les actes de parole similaires : les opérations énonciatives réalisant l'inclusion en appropriant les différences. Par contre, sur le long terme, ils suscitent des implications politiques opposées. Afin de plonger dans cette question, il convient d'explicitier l'interprétation ranciénne de la *mimesis*. La notion de *mimesis* est comparable au processus de l'appropriation pour plusieurs raisons. D'abord, la *mimesis* touche à une duplicité, créant des liens entre deux choses. Ensuite, elle a un double sens : elle peut signifier des représentations et aussi des expressions excessives. Rancière les décrit ces deux sens respectivement comme « la mode trompeur de la représentation poétique » et « la grand *mimesis* erratique du peuple » ⁵³. Ainsi, il est pertinent de voir l'évolution de cette notion, qui désigne originellement les arts d'imitation.

⁵¹ Poirier Nicolas, « Entretien avec Jacques Rancière », Le Philosophoire 3/2000 (n° 13) , p. 29-42

⁵² Cf. Dans son essai « Jacque Rancière's Contribution to the Ethics of Recognition », Jean-Philippe Deranty distingue « la logique de suspension » de Rancière de « la logique dialectique et téléologique » présente dans la théorie de reconnaissance. Mon interprétation de la *mimèsis* fonde partialement sur l'analyse de Deranty. Cependant, au lieu de adresser la différence sur le plan global, cette section consacre aux comparaisons de deux formes de l'appropriation d'après les deux logiques indiquées susmentionnées.

⁵³ Ranciere, Entretien, « Et tant pis pour les gens fatigués », p.68

La *mimesis* en tant que la représentation poétique⁵⁴

La notion de *mimesis* est originalement un concept littéraire, concernant la façon dont le texte se rapporte à son objet. C'est-à-dire, elle est en fait une opération par laquelle le récit s'efforce d'atteindre une autre réalité, hors du domaine des mots. En traduisant le concept littéraire dans la philosophie, elle touche à la question de la vérité. En arrangeant les symboles aléatoires dans une manière cohérente, ou mieux dit, dans son propre style, le récit crée une projection du monde, quasi réelle. De cette manière, quoique le récit ne fasse pas originellement partie du domaine des choses, il fait effet dans le réel. Cela amène à une question, portant sur la légitimité de cet effet dans le réel : comment nous assurons-nous que l'agencement des mots s'accorde avec la réalité des choses ? Autrement dit, le souci est issu de la condamnation du « réel » par la « fiction ». Pour cette raison, Platon condamna la littérature, en particulier la poésie, comme mensonge. En saisissant les choses par les mots, le récit embrouille la frontière entre la fiction et la réalité, entre l'intériorité et l'extériorité.

Si l'on prend du recul et si l'on observe les arguments dans leur ensemble, on voit que le noyau de la critique platonicienne consiste en fait à la référentialité de la forme d'écrit. Comme un récit littéraire présente son objet sous une forme de figuration, son rapport avec son objet n'est pas simple. Il utilise des amplifications et des complications, bref, tout les ornements qui provoquent les sentiments dans les lectures sans appuyer sur la vérité. En plus, un récit sous la forme de l'écriture est encore pire, parce qu'il est singulier, représentant seulement l'avis de l'auteur. À cet égard, le récit littéraire s'oppose au dialogue et à la dialectique, en gros, au discours, car le premier modèle est subjectif et singulier, alors que le second n'appartient à personne et convient donc à la recherche de la vérité commune. En résumé, l'écriture littéraire n'est pas le médium idéal pour la manifestation de la vérité. C'est dans ce sens là que Platon considère le récit littéraire, en particulier la poésie, comme une représentation trompeuse. Par conséquent, la littérature, ou en gros la narration, ne pourrait servir de vérité qu'indirectement. Il faut alors un utilisateur éclairé qui peut effectuer les opérations mimétiques et utilise les mensonges comme *pharmakon*. Bref,

⁵⁴ Rancière utilise le même mot « poétique » pour désigner plusieurs choses : (1) la poétique dans le cas de « poétique du savoir » souligne la dimension de l'invention et de la création ; (2) par le régime « poétique » ou le régime représentative, il fait référence à la poétique d'Aristote, désignant un régime historique de l'art. Ici, le dernier sens est employé.

la narration pourrait se rapporter à la vérité seulement à la condition de la présence d'un savant qui sait la vérité.

Repris par Aristote, mais dans un sens nouveau, l'objet de la *mimesis* n'est plus les choses ou les personnages particuliers, mais plutôt les règles et la généralité derrière. Cela veut dire que ce que le récit s'efforce de révéler est en fait la nature des types de ses objets et les principes caractérisant chaque type. Ainsi, l'opération mimétique a trait à un plan plus profond : la scène originelle ordonnant le monde. Grâce au pouvoir esthétique, la *mimesis* effectue un processus cognitif. Les gens sont invités dans un scénario et en guise du déroulement des événements, ils ressentent la dignité dans les actions nobles, la lâcheté dans les comportements des bouffons et ainsi de suite. En conséquence, cette dramaturgie projette un monde en présentant sa structuration avec des symboles. Bref, avec l'aide de la généralité, les artistes inscrivent les figures de chacun des genres dans l'esprit de leurs spectateurs ou lecteurs. Dès que les correspondances entre les jugements (comme « noble » ou « indigne ») et les genres d'action sont bien instaurées, elles prennent une légitimité et fonctionnent alors comme les lois. De cette façon, selon Aristote, la *mimesis* est exemptée de la critique platonicienne, parce qu'elle implique en quelque sorte une universalité, même si les agencements d'actions n'ont aucun lien avec la vérité. En tout cas, la *mimesis* chez les Grecs porte sur la représentation. Peu n'importe si elle est trompeuse ou pas, la *mimesis* n'a de valeur non pas en raison de son contenu, mais par l'effet spécifique qu'elle peut susciter.

En faisant l'analogie avec l'opération d'appropriation dans le champ politique, il est possible de reconnaître que la *mimesis* en tant que la représentation présuppose un cadre des comportements normaux et c'est ce cadre qui garantit la force de conviction d'une parole. Autrement dit, c'est un système de crédibilité qui se fonde sur la convention, la convention en tant que les normes implicites. Paradoxalement, grâce à la dramaturgie, cette convention devient naturelle. Le tour de passe-passe consiste à mélanger discrètement narration et discours dans la forme de récit. Comme on vient de le voir, la différence capitale entre les deux se trouve dans ses rapports avec la vérité. On suppose que, grâce à la référentialité simple, c'est-à-dire, non faussée, la force de persuasion d'un discours se fonde uniquement sur son argumentation, c'est-à-dire sur le fonctionnement du logos. Au contraire, sans médiation, (peu n'importe si elle est faite par un savant du bon cœur ou par des

principes au niveau plus global) la narration fait appel aux sensibilités et aux sentiments. Elle est ainsi considérée comme subjective, c'est-à-dire non vraie.

La *mimesis* en tant que lettres errantes

Comme on vient de le voir, la narration est dévalorisée puisqu'elle n'a pas de lien direct avec la vérité. Cependant, il ne faut pas confondre ce problème avec celui que Rancière soulève. Son exposition du premier type de la *mimesis* ne vise pas à faire la critique de la valeur de la vérité pour établir des correspondances justes entre des mots et des choses. Ce qui l'intéresse, c'est les méta-catégories historiques,⁵⁵ les critères décidant de la valeur d'une énonciation, les modèles selon lesquels une écriture s'établit comme vraie. Autrement dit, l'enjeu pour lui est « la législation de la vérité »⁵⁶. Sur le plan de l'écriture, cette législation prend la forme de celle de la vérité, comme illustré par le cas grec. Quant au domaine politique, la question se traduit comme suit : comment quelqu'un peut-il se donner le statut de citoyen ? Autrement dit, comment une énonciation pourrait-elle être comptée dans l'assemblée politique ? Bien que la narration soit considérée comme subjective et que la législation de la vérité soit souvent faite par la médiation d'une forme d'universalité, en interrogeant le sens de cette « subjective », Rancière met en opposition la narration avec le discours et la fiction alitée avec la réalité.

Selon lui, ce côté « subjectif » est présent dans les jugements esthétiques et aussi les actions politiques parce que tous les deux se chargent de la (re)configuration d'un sensorium. Mais subjectif n'est pas contraire à universel. Subjectif s'oppose plutôt à « objectif ».⁵⁷ C'est-à-dire que les expériences esthétiques ou politiques ne sont ni « objet de connaissance », ni « l'expression objective d'une collectivité substantielle ».⁵⁸ En d'autres termes, la crédibilité d'une parole politique non représentative ne vient d'autre chose que de l'acte de parler en lui-même. Plus précisément, elle se fonde sur l'affirmation d'une sorte d'universalité du sujet. Pour expliciter ce type alternatif d'universalité, il faut tout d'abord exposer les conditions historiques de sa naissance, c'est-à-dire la modernité, l'ère fondée sur ce que Rancière appelle le régime esthétique.

⁵⁵ Jean-Philippe Deranty (ed), « Jacques Rancière: Key Concepts », p.119

⁵⁶ Rancière, « Et tant pis pour les gens fatigués », p.156

⁵⁷ *ibid*, p.608

⁵⁸ *ibid*

Bien que le régime esthétique soit le contraire du régime représentatif, le premier est né des contraintes et de la contradiction du second. Comme illustré dans la partie sur la représentation poétique d'Aristote, selon ce modèle, la puissance d'une parole consiste en sa conformité avec la norme, qui soutient la structure de l'actualité, c'est-à-dire la société organisée d'après le système de représentations.⁵⁹ Comme la valeur d'une parole est fonction de celle du genre auquel elle appartient, les paroles de ceux qui sont en haut de la hiérarchie sociale sont donc plus respectées, méritent d'être comptées plus que les autres. Ainsi, la puissance d'une parole est mesurée surtout par sa provenance, non pas son contenu. Autrement dit, on aboutit à une situation de parole qui favorise la parole des puissants. Toutefois, il existe aussi la contrainte, qui permet l'apparition d'une nouvelle mode d'énonciation et rend possible la subversion de la loi plus forte.

La limite concerne son explicacité. Une des sources de la force de conviction de la parole représentative vient de sa capacité à expliquer et donc à rendre l'invisible quasiment visible, à savoir les règles émanent de chaque groupe. Or, comme elle est supposée dépendante de la narration et de la dramaturgie pour rendre visible les sous-entendus, elle est aussi contrainte par son medium. La narration de l'époque classique est un agencement dressant les grandes lignes auxquelles les actions répandues dans le temps se rattachent. De cette façon, les actions atomiques s'arrangent en un événement unique. Grâce au lien de cause à effet, on verrait la logique des événements et aussi les significations des actions. Cependant, cela veut dire aussi qu'on ne peut pas présenter toutes les choses en une seule fois. Il y a nécessairement du retard. Ainsi, il existe toujours des éléments, des choses que les mots ne peuvent pas saisir à temps. Cet « anachronisme »⁶⁰ devient ainsi « le fantôme originel du savoir social ». Comme ce sont des choses oubliées, qui ne sont pas encore expliquées par le discours des puissants, elles pourraient servir de matériel et d'espace pour confronter le discours à la logique. C'est dans ce sens que Rancière souligne l'importance des « témoins muets »,⁶¹ lorsqu'il nous dit qu'il faut faire parler les choses muettes. La logique des dominants est intextuée dans la pratique et instaurée dans le sensible. Mais parfois, sa rationalité arrive tardivement, trop tard pour déguiser les traits d'oppression avec le pouvoir des mots.

⁵⁹ Rancière, « La parole muette », p.25

⁶⁰ Rancière, « Les noms de l'histoire », p.66-67

⁶¹ Rancière, « le partage du sensible », p.51-52

D'après Rancière, « ce pouvoir littéraire de donner du corps est identique au pouvoir d'en soustraire ». Comme démontré dans la première partie, l'inscription symbolique pourrait être faite en faisant de la vie des hommes assujettis le corps des lois instituées par les dominants. Et le nœud liant le corps et la loi ensemble est la croyance : les gens croient qu'il n'existe aucune autre façon possible de mener leurs vies que la façon actuelle. Plus précisément, cette croyance est une forme d'incertitude en soi ; ils sont convaincus de leur propre incapacité. Ainsi, ils se laissent prendre par la raison donnée par les autres. Par contre, cette opération symbolique pourrait fonctionner dans l'autre sens aussi. En changeant sa vie quotidienne, le sujet humain peut reconfigurer le sensorium qui est en fait le substratum du discours de l'autorité. Il faut constater que cela ne veut pas dire que le discours dominant est identique au sensible. Bien au contraire, il existe toujours un écart entre les deux. Par conséquent, l'autorité a besoin d'une rationalité politique afin de cacher cette divergence. En modifiant la codification du comportement, cette divergence originelle est rendue lisible. Ainsi, un espace est ouvert à l'apparition d'autres possibilités. En d'autres termes, la multiplicité est restaurée. De cette façon, les mots ne sont plus liés aux agencements spécifiques des comportements ; un adjectif comme « noble » ne serait pas nécessairement liée au style de la classe haute. Les mots pourraient accorder aux gens et choses des différences et aussi en soustraire. C'est dans ce sens que Rancière parle de « la grand *mimesis* erratique du peuple ». En résumé, cette bonne *mimesis* consiste en une décorporation.

Avant que l'on ne débute une autre partie, il est opportun de répondre à la question de la légitimité de cette nouvelle mode d'énonciation. À propos de ce thème, il convient de constater que la légitimité d'une parole purement expressive est liée à la proposition rancière selon laquelle « le réel doit être fictionné pour être pensé. »⁶² Comme illustré plus haut, la soi-disant universalité est en fait liée au système de représentation et ce dernier se donne le statut de loi grâce au pouvoir esthétique. En révélant les « formes réelles de la constitution d'un savoir »⁶³, Rancière opère une « dénégation » pour laquelle cette universalité du savoir est déconstruite en le remettant dans ses conditions historiques. De cette manière, la question de la vérité est dénouée de la détermination des régimes historiques. Plus précisément, le travail de Rancière vise à examiner la « frontière où le sort d'un mode de discours est lié à la

⁶² Rancière, « le partage du sensible », p.61

⁶³ Rancière, « La poétique du savoir », *Multitude*, 2005

manière dont il interprète le rapport de l'être parlant à la vérité de sa parole. »⁶⁴ Cette interprétation fondamentale est plutôt une décision qu'une proposition qui pourrait être une épreuve, vraie comme fausse. De cette façon, Rancière transforme la question de la légitimité en une question de choix : est-ce qu'on préfère un mode du discours et une organisation du corps social qui incarne l'égalité ou l'inégalité ?

La subjectivation en tant que désidentification

Comme on vient de le voir, la *mimesis*, cette opération littéraire touche à la configuration du monde fictif. Elle provoque l'effet de réel en mettant en place l'enchaînement de cause à effet et aussi la distribution de lieu. Cependant, grâce au même pouvoir littéraire, la *mimesis* pourrait servir d'opération pour défaire ces rapports. Cette opération littéraire est comparable à la subjectivation politique qui vise à reconfigurer la communauté politique en reconfigurant d'abord la situation de parole, c'est-à-dire en rendant la parole des sans-part légitime. Plus précisément, le sans-part qui est au pied de la hiérarchie énonciative peut parler dans la perspective de vérité aussi. Et politiquement, une des pistes importantes de l'émancipation est de montrer la capacité du sans-part à parler « comme si ». Il parle aussi raisonnablement que les autres, « comme si » il était déjà un membre de la communauté. Autrement dit, par rapport à l'acte de parler, le sans-part fait la même chose que les autres ; néanmoins, il se rend compte qu'il n'a pas encore un parler légitimement reconnu. Ainsi, il confronte les autres avec la contradiction entre la présence de l'acte de parler et l'absence du statut de parler. Le sans-part devient donc le sujet de litige, au lieu de la victime passive.

Le sans-part proteste donc contre le monopole de la parole et du savoir. En principe, la légitimité d'un type des paroles n'implique pas que ce qui suit un autre principe soit hors de vérité. En fait, au contraire, la législation de la vérité est possible parce que le type de rationalité, qui est couronné avec le monopole du savoir, laisse de côté tous les éléments étranges qu'elle ne peut pas objectiver et absorber. Le non vrai est ainsi non faux ; il est simplement différent, ou en d'autres termes singulière. Pour cette raison, le sans-part utilise le nom « être parlant » comme opérateur d'une polémique, doutant de l'interprétation de ce terme vide donné par le avoir-part.

⁶⁴

ibid

Ainsi, la dimension de la singularité radicale que la littérature moderne cherche à récupérer fait écho au caractère indéterminable du sujet politique, plus précisément l'opérateur du désaccord. Dans les deux cas, le caractère aléatoire du sens est confirmé : le sens ne se lie à aucun corps spécifique. De cette façon, Rancière met en avant l'expressivité de la parole : les mots pourraient légitimement être appropriés par tout le monde, sans nécessité de médiateur. Au contraire, le régime représentatif se base sur le système de convenance et sur la bonne correspondance entre actions et identités. Ces deux dernières sont essentiellement des interprétations sociales qui ne sont ni naturelles, ni nécessaires. Plus précisément, au sens strict, il n'existe aucun fondement pour la politique ou la fiction. Ainsi, les interprétations particulières ayant les prétentions de l'universalité ne seraient qu'une croyance trompeuse, qui a besoin croire en son raisonnement pour cacher ses propres limites et pour garder leur légitimité exclusive. Or, à vrai dire, les normes produites par le régime représentatif ne seraient pas plus justes que celles d'une autre forme de mise en rapport des choses et des sens. Si on peut jamais parler de vérité, ce qui est primordial est de fait la multiplicité. Et afin de restaurer la multiplicité, il faut défaire les normes qui sont homogènes et restrictives.

Par conséquent, la subjectivation politique émancipatoire exige en effet la désidentification, qui a lieu surtout dans la pratique. Bien que les traits de l'inscription soient toujours présents dans le lieu, le vêtement, les comportements des gens... leurs sens ne sont pas articulés verbalement. Ils se révèlent à nous plutôt sous la forme de l'écriture muette, intextuée dans les corps. Cette écriture est à la fois muette et bavarde⁶⁵ : elle est muette parce qu'elle s'écrit sur les choses ; elle est bavarde car elle ne cesse de nous révéler son « logos muet ». D'un côté, en faisant parler ce mutisme et se l'appropriant, on met le système représentatif en suspension et on bascule la ségrégation qu'il entraîne. Ainsi, les intervalles entre les identités et entre les modes de subjectivation deviennent visibles. Cette fracture ouvre donc un espace pour le jeu de désincorporation. D'un autre côté, comme cette parole muette bavarde à tout va, elle se distingue des autres formes de parole par l'absence de destinataire. Ainsi, elle perturbe la territorialisation politique.

En tous cas, le brouillage des frontières est essentiel pour rendre possible le mode de subjectivation émancipatoire, celui qui démontre la logique de la politique,

⁶⁵ Rancière, « L'inconscient esthétique », p.34

politique en tant que forme de communauté échappant à la territorialisation du sens. Cela veut dire que, alors que la police se donne les moyens d'objectiver toutes les parts du commun et maintien chaque part dans sa position, la communauté incarnant le principe de la politique résiste à cette ordonnance dans le jeu de la pratique. Comme l'oppression prend des formes variées de discours, de codification sociale et normalisation du mode d'être, la résistance se retrouve aussi dans les micro-situations. Cela signifie que la genèse d'une communauté, indépendamment de son principe d'organisation, se produit peu à peu dans la vie quotidienne. Pour cette raison, Rancière définit la subjectivation comme « la production par une série d'actes d'une instance et d'une capacité d'énonciation qui n'étaient pas identifiables dans un champ d'expérience donné, dont l'identification donc va de pair avec la refiguration du champ de l'expérience »⁶⁶. En donnant des explications aux faits quotidiens, on réalise une double opération : d'une part, il s'agit de les rendre « intelligibles » en montrant qu'il existe en fait des grandes lignes qui ficèlent et unifient tous les faits ; d'autre part, elle crée une réalité avec un sens certain.⁶⁷ Ainsi, pour s'éloigner de l'identité assignée, il est indispensable de détacher tous les faits divers de la structure de rationalité du gouvernement. La désidentification ne veut pas dire deviner « comme » un autre, notamment comme l'avoir-part. Elle est une suspension éphémère, supposant que tout le monde a un degré minimum d'égalité, « comme si » tous les partis étaient « déjà » sur le même plan.

Malgré les similarités entre la désidentification politique et la mimesis en tant que lettres errantes, il faut constater qu'il n'existe aucune correspondance simple entre la politique et la littérature, ou l'esthétique en général. Comme admit par Rancière, « la démocratie littéraire » s'occupe de la désidentification et de la déshierarchisation. Toutefois, « elle porte ce travail jusqu'au point de desubjectivation où elle ruine à la fois les hiérarchies oligarchiques et le plan d'égalité de la démocratie politique. »⁶⁸ Cela veut dire que le pouvoir esthétique est neutre ; il pourrait servir à la poursuite de l'égalité aussi bien que celle de l'inégalité. Le développement dans le champ esthétique témoigne, au plus, de l'apparition d'un autre mode d'envisager le monde : il est possible de créer une « réalité » d'une manière qui permet et respecte la multiplicité de chaque élément. Cependant, Rancière tient compte du fait que cette

⁶⁶ Rancière, « La mésentente », p.59

⁶⁷ Rancière, « Le fil perdu », p.10-11

⁶⁸ Rancière, « Et tant pis pour les gens fatigués », p.321

évolution littéraire, en soi, ne porte aucun sens de progrès, car comme la fiction moderne nous le montre, la continuité de l'évènement est toujours contestable. Ainsi, la notion de progrès est également illusoire. Par conséquent, la valorisation pour la multiplicité, plutôt que les grandes lignes du déroulement, est simplement une préférence, un choix, qui n'a également aucune nécessité. De ce point de vue, Rancière considère l'égalité comme un axiome ou une hypothèse à confirmer.⁶⁹ Elle n'est ni un principe normatif, ni un tylos à concrétiser ; elle se forme dans les actes de celui qui y croit. C'est pour cela que Rancière met l'accent sur la désidentification plutôt que sur un processus de subjectivation certain et particulier. L'égalité est, pour lui, une notion non essentialiste. Elle n'obtient son contenu que dans la pratique.

Le sans-part se présente en tant qu'être parlant, mettant en place la scène polémique

Pour bien esquisser la figure du sans-part en tant qu'être parlant, il est nécessaire de faire au préalable quelques remarques. Premièrement, l'appropriation initiée par le sans-part ne signifie pas la perte de sa propre logique. C'est vrai que pendant le processus d'appropriation, il existe quelques moments où le sans-part imite la langue des dominants. Néanmoins, cette imitation sert un but stratégique. Prenons la fable de l'Aventin comme exemple. Quand les plébéiens disaient « Nous vous comprenons », ils ne signifiaient pas qu'ils étaient d'accord. Bien au contraire, cette compréhension est la piste nécessaire pour initier le jeu, pour montrer sa raison qui est en fait la logique du nom vide. Il est vide, parce que le nom que les dissidents prétendent posséder n'a pas encore pris corps légalement. La législation du nom du sans-part ne se fait pas sans la reconfiguration du sensible commun. Autrement dit, la logique du nom vide est la logique polémique qui demande rectification du tort fait au sans-part. Avec une série d'analyses de la parole de cette phrase qui paraît simple, Rancière illustre bien que cette compréhension est en fait la compréhension de la situation de parole. En créant le leurre de l'existence de deux langues, le but véritable des dominantes est de montrer l'impossibilité de la communication. Autrement dit, ce que les plébéiens comprennent, ce sont les arrière-pensées de mise en place et comment justifier une situation de parole avec la structure savant/ignorant. Par conséquent, cette imitation n'est rien d'autre qu'un refus politique, lié au fait qu'ils

⁶⁹ ibid, p.414-415

connaissent bien cette oppression. Ainsi, l'imitation de ce type est une stratégie, une rhétorique pour passer au vrai débat ; il ne s'agit pas de l'assimilation, mais plutôt d'une polémique. Deuxièmement, ce jeu polémique tire sa force d'une série de contradictions. Il s'agit pour le sans-part de montrer et de parler de ces contradictions, par exemple, le contraste entre la promesse de démocratie et le quotidien de sa vie de sans-part, la présupposition de l'existence de deux langues et le fait qu'ils comprennent à la fois la parole et la situation de la parole... en somme, tous cela est une sorte d'écart entre le dire et le faire. Ainsi, il n'est pas nécessaire d'être capable de faire la déconstruction de la parole politique rhétorique et compliquée, comme faisait Rancière ; il suffit de vérifier le fait avec le dit. Cela entre en écho avec le principe de véracité⁷⁰ de Jacotot, qui propose une conception heuristique de la vérité. Selon cette nouvelle définition, la vérité ne concerne plus que le savoir objectif et universel, ou bien, scientifique ; elle découle du processus de vérification, de connaissance de soi. Pour cette raison, Rancière est d'accord avec Jacotot à propos de la proposition de l'égalité intellectuelle, de la croyance que tous ceux qui le veulent pourraient s'émanciper.

Néanmoins, il est raisonnable de mettre en doute cette égalité radicale. En fait, Rancière est aussi conscient du fait que tout le monde n'a pas la même capacité. Cependant, pour lui, ce qui importe est d'avoir un minimum d'égalité qui suffit pour un point de départ. Il faut partir de l'égalité pour arriver à une société plus ou moins égale. Cela veut dire qu'il faut affirmer qu'il existe quelque chose qu'on a « déjà connu » et « déjà partagé », et à partir de cette base commune, chacun pourrait initier son auto-apprentissage. Sinon, les ignorants seraient toujours enfermés dans l'itinéraire et la hiérarchie désignée par les savants, mais sans trouver son propre trajet, sa vérité. La question maintenant est donc existe-t-il des cas extrêmes dans lesquels les opprimés n'arrivent même pas à ce minimum ? Autrement dit, chez Rancière, bien qu'il puisse manquer une qualité spécifique à la compétence nécessaire du sujet politique, il ne s'ensuit pas forcément que tout le monde a la condition minimum permettant l'émancipation.

⁷⁰ Rancière, « Le maître ignorant », p.97-102

Chapitre III

Le cas d'un minimum d'égalité non réalisé et la responsabilité de l'intellectuel au subalterne

L'argument de Jacotot est qu'on peut toujours s'émanciper tout seul, qu'on ne s'émancipe jamais que tout seul justement.

Rancière, *Entretien : L'actualité du "Maître ignorant"*,
« Et tant pis pour les gens fatigués », p.421

Thus life is lived as the call of the wholly other, which must necessarily be answered..., by a responsibility bound by accountable reason.

Spivak, « A critique of post-colonial reason », p.427

Rancière aborde la question de la compétence du sujet politique à partir de l'axiome de l'égalité intellectuelle. Le sujet politique en tant que sans-part est celui qui renouvelle la consistance de la politique. Cela veut dire que la politique en tant que forme a priori du partage du commun, portant l'esprit de l'égalité, subsiste difficilement dans l'institution publique. Ainsi, avec le temps, il est inévitable que la forme d'organisation commune pratiquée perde de son efficacité en termes de mise en place d'une relation égale entre les gens. À cet égard, la politique pourrait être réaffirmée seulement sous la forme de dénégation du partage actuel, ou en termes propres de Rancière, la mésentente, le litige et l'hérésie, bref, la logique du dissensus. Autrement dit, le sujet politique devrait être capable de confronter l'interprétation de la réalité issue de l'Histoire avec son propre récit qui est développé, peu à peu, par la vérification de sa propre vie. Ainsi, ce litige est en effet une lutte pour le droit de définir la situation.

Bien que cette démarche porte sur la révélation de l'oppression concrète au niveau matériel et pratique, en montrant la divergence entre le discours des

gouverneurs et la situation réelle (ce que Rancière appelle « faire parler les choses »), dans certaines étapes de la démarche, il est nécessaire de retourner sur le plan énonciatif. La prise de parole par le sans-part est essentielle pour deux raisons. La première est liée à l'approche heuristique. Comme disait Rancière, « (l)'émancipation suppose toujours un processus où quelqu'un veut passer, et par conséquent, la question est de savoir ce que passer va vouloir dire »⁷¹, les autres ne peuvent pas jouer les porte-parole et parler pour eux. Deuxièmement, au niveau stratégique, en changeant son art de faire, le sans-part crée aussi les nouvelles données qui pourraient également être utilisées et interprétées par les autorités. En conséquence, au lieu de laisser le gouvernement saisir le vide, le sans-part doit écrire ses noms propres sur les choses. Sur la base de ces deux considérations, il est donc juste d'interroger si le minimum d'égalité, à savoir, la capacité égale à comprendre une situation, en particulier celle de l'oppression et de l'exploitation, est abordable dans tous les cas et par n'importe qui. Sinon, on aurait du mal à être d'accord avec Rancière sur son affirmation de la compétence de quiconque et sur sa proposition de couronner le *demos* (entendu comme un terme vide et opératif qui pourrait être utilisés par n'importe qui) comme le sujet politique.

Ce chapitre est consacré à l'évaluation de la proposition de Rancière et à l'explicitation de sa limite. Alors qu'il montre bien la compétence universelle d'Homme, celle de comprendre la situation et de résister la domination au niveau pratique, il semble que Rancière porte trop peu d'attention aux conditions inhibantes que le sans-part affronte. Plus particulièrement, concernant l'étape de retourner au champ énonciatif, il arrive des fois que le sans-part parle sans cesse mais en vain, parce que le résultat d'un dialogue est dépendant de la puissance relative des deux côtés.

Ce chapitre contient deux parties. Dans un premier temps, on testera la pensée de Rancière avec le cas des Subalternes exposée par Spivak. Le but est de montrer que dans un cas extrême où personne ne fait attention à la parole du sans-part, comme dans le cas des Subalternes, il est trop optimiste de proclamer que tout le monde peut s'émanciper. Et comme Rancière le dit lui-même, la politique concerne essentiellement la forme juste d'être ensemble. Ainsi, n'existe-il pas une sorte de responsabilité entre celui qui croit à l'égalité et les Subalternes ? Dans un deuxième

⁷¹ Rancière, « Et tant pis pour les gens fatigués », p.421

temps, en suivant la ligne d'argument de Ruth Sonderegger dans son article « Do we need others to emancipate ourselves ? Remarks on Jacques Rancière », nous verrons la conséquence théorique de ce manque d'aide vis-à-vis de ceux qui sont piégés dans une situation moins favorable à l'émancipation. Comme nous allons le voir, l'égalité en tant qu'axiome a deux côtés, elle est à la fois une décision et aussi une croyance. Un fait d'exclusion radicale met en doute la foi en l'universalisme de la politique, c'est-à-dire la déclaration que tout le monde a le droit de participer à la politique. Le prix de l'omission de notre obligation aux autres est énorme, puisqu'il remet en question directement la présupposition fondamentale, celle proclamant « nous sommes égaux ».

Première partie : ébauche de la critique spivakienne

Dans « Les subalternes peuvent-elles parler », Spivak fait la critique des penseurs postconstructuralistes français, notamment, Deleuze et Foucault. En simplifiant, elle critiqua leur façon d'imposer une forme de sujet occidental aux subalternes, en supposant que les subalternes sont toujours capables de parler pour eux-mêmes. De cette manière, les intellectuels ne se rendent plus compte de la souffrance sociale des autres, quoique leurs discours portent sans doute des implications politiques. Plus précisément, ce qui fait réagir Spivak est la spectacularisation de la souffrance des subalternes. En générale, bien que la théorie attire l'attention vers la situation des opprimées, l'étude en tant que telle implique toujours un silence et une invisibilité⁷² : les opprimés sont considérés comme des sujets d'étude par les théoriciens, sous un regard quasi extérieur, en raison précisément de leur invisibilité dans l'espace publique. Cela pose des problèmes pour toutes les tentatives de critique de la domination. Par contre, cette invisibilité touche particulièrement les subalternes, puisque par définition, le mot « subalterne » ne signifie pas simplement les groupes défavorisés mais « everything that has limited or no access to the cultural imperialism is subaltern—a space of difference. ».⁷³ Cela veut dire que, bien que tous les opprimés subissent de la domination au niveau épistémologique, les opprimés comme les ouvriers qui sont encore dans la hiérarchie

⁷² Spivak, « A critique of postcolonial reason », p.304

⁷³ Leon de Kock, "Interview With Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa." *ARIEL: A Review of International English Literature*. 23(3) 1992: 29-47, p. 45-46

énonciative, mais avec une position basse, existent au moins sur le plan d'énonciation. Ainsi, nous dit Spivak, « they're within the hegemonic discourse, wanting a piece of the pie, and not being allowed, so let them speak, use the hegemonic discourse. They should not call themselves subaltern. »⁷⁴ Ce qui distingue les subalternes des autres groupes de minorité, c'est leur position dans l'hierarchie énonciative et leur distance avec leurs représentants, les théoriciens. Autrement dit, l'écart entre les intellectuelles bienveillants et leur objet d'étude est si grand qu'il n'existe aucune chance de faire circuler la parole : d'une part, les historiens travaillant sur les subalternes manquent de proximité avec leur objet et donc augmentent le risque d'un récit inapproprié. D'autre part, les subalternes sont tellement radicalement exclus du champ d'énonciation que leurs messages sont falsifiés, que le canal de communication est bloqué et qu'ils ne peuvent pas montrer leur désaccord avec la parole de l'autre concernant leur propre situation. Par contre, les discours des intellectuelles entraînent toujours des influences, car ces paroles sont absorbées par le réseau de pouvoir et sont utilisées au profit des dominateurs contre les subalternes. C'est à partir de cette asymétrie extrême que Spivak déplore que les subalternes ne pourraient pas parler, car personne ne rapporte directement ses messages. Afin de ne pas mal comprendre la critique de Spivak, il convient de réitérer que « les subalternes ne peuvent pas parler », non pas à cause du manque de capacité à réagir, ni intellectuellement, ni pratiquement. Bien au contraire, le problème se trouve du côté de leurs homologues dans la société, au niveau national et global : quoique leur épreuve est transmise par les autres, leur expérience subjective (personnelle) n'est jamais enregistré dans le tissu commun, car personne ne prends soin de leur répondre.

En résumé, c'est « l'indifférence historique »⁷⁵ qui empêche l'établissement de situations de parole qui permettent la circulation et l'échange véritable d'avis. Et les intellectuelles sont partiellement coupables de laisser cette exclusion radicale continuer, à cause de leur négligence vis-à-vis de la complexité d'un autre forme de sujet, le sujet non occidental. Autrement dit, même si les subalternes se mettent à parler, ils n'arrivent pas à mettre en scène le litige. Par conséquent, ses propres histoires sont toujours interprétées par d'autres. Mais personne ne connaît ce qu'ils ont vraiment ressenti. Paradoxalement, à partir de la proposition similaire, celle de l'inaccessibilité de l'expérience subjective (subjective dans le sens d'individuelle et

⁷⁴ ibid

⁷⁵ Spivak, « A critique of postcolonial reason », p.273

de personnelle), Spivak et Rancière nous appellent à faire place pour les subalternes et les sans-part à parler, mais en adoptant des approches opposées. Alors que pour Spivak, la médiation des intellectuels paraît nécessaire (mais avec une grande prudence et une bonne méthode), pour Rancière, c'est absolument à éviter. Cette section est consacrée à l'explicitation de la divergence entre les deux penseurs.

Le problème de la conception du sujet

Au fond, la critique de Spivak porte sur deux problèmes : celui de la conception du sujet et celui de la représentation. Dans un premier temps, nous examinerons la critique du premier point. Spivak résume la conception du sujet chez Deleuze et Foucault comme « le sujet individuel à travers des concepts totalisant du pouvoir et du désir. »⁷⁶ Selon elle, cette définition pose deux problèmes : tout d'abord, elle omet l'influence de l'idéologie dans la constitution de sujet ; ensuite, elle donne l'illusion que « la souveraineté du sujet » est été restaurée. En fait, derrière cette ligne de critique, Spivak emprunte la conception du sujet d'Althusser, notamment la notion de « l'effet-sujet ». ⁷⁷ En résumé, ce que Spivak veut dire, c'est que le désir d'un sujet est en fait fondé sur son positionnement sur le plan idéologique. Autrement dit, bien que le sujet aie un certain degré d'autodétermination par rapport à sa propre constitution, son choix tombe toujours dans le champs que l'apparat idéologique lui délimite. Cela veut dire que l'idéologie est responsable de choix subjectifs. Le mode de subjectivation et notre perception de soi sont donc à un certain degré déterminés par l'idéologie. Ainsi, l'influence de l'institution sociale joue un rôle beaucoup plus significatif que Deleuze et Foucault laissent entendre.

Ce que Spivak oppose est donc la possibilité d'une forme de résistance sous le modèle heuristique. Comme le rappelle la formulation connue de Deleuze et Foucault : « il n'y a plus de représentation, il n'y a que de l'action, de l'action de théorie, de l'action de pratique dans des rapports de relais ou de réseaux, »⁷⁸. C'est exactement cela que Spivak trouve inapplicable dans le cas des subalternes, notamment des femmes indiennes subalternes. (Désormais, par le mot « Subalternes » on fait référence à elles.) La position des subalternes est très restrictive : elles sont les

⁷⁶ Spivak, « Les Subalternes peuvent-elles parler? », p.33

⁷⁷ ibid, p. 14, (cf., Althusser, « Trois notes sur la théorie des discours », *Écrits sur la psychanalyse*, p.131-132)

⁷⁸ Foucault, « les intellectuels et le pouvoir » (1972), *Dit et Écrits*, p.306 -316

femmes des hommes. Ce message est si évident qu'on en trouve des traits reliés partout au niveau symbolique : de son nom (Sati, un nom propre et courant pour des filles indiennes, signifie en fait une bonne épouse⁷⁹) à ses comportements, de sa naissance au moment où elle est nommée à la mort de son mari qui est aussi la fin de sa vie en tant qu'une épouse, il est attendu d'elle qu'elle soit une bonne épouse. Une personne, dont le soi est défini largement en fonction d'autrui, plus précisément, comme le complément ou le supplément du sexe opposé, comment peut-elle trouver un autre point de référence que l'homme pour sortir ce modèle de pensée asymétrique et binaire et pour initier le processus de vérification ?

L'enjeu est ce que Spivak appelle « la transparence de l'intellectuel ». ⁸⁰ Pour elle, il est extrêmement douteux, sinon impossible, de soutenir la proposition que « la théorie est un relais de la pratique, (ce qui permet d'enterrer les opprimés peuvent savoir et parler pour eux-mêmes. » ⁸¹ Cette critique porte en fait sur la méthodologie. La question est que, est-ce que raconter l'histoire d'une autre personne par mon propre langage n'implique pas déjà un certain degré de représentation ? Pour Spivak, la frontière entre la narration et le discours est assez fine et que l'emploi extensif des épreuves concrètes ne permet pas vraiment d'éviter la contamination de l'expérience pure d'un autre sujet par la langue de l'auteur. C'est ce que ressent Spivak face à des œuvres comme « Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère », Foucault « actually buys into the privileging of “concrete experience” ». Comme c'est une approche utilisée aussi par le capitalisme, afin de parler pour la foule, même s'il ne s'agit pas d'une manipulation, Foucault n'est pas étranger au soupçon de représentation. Ainsi, la proclamation de faire parler Pierre Rivière pour lui-même paraît trompeuse.

Cette question concerne de fait le statut de la théorie critique. Pour compléter et étayer l'argument de Spivak, il est pertinent de citer Emmanuel Renault pour voir mieux l'importance de l'intégration de l'expérience subjective des victimes des problèmes sociaux. Comme Spivak, Renault mis en avant l'importance de la souffrance sociale. ⁸² C'est un thème d'importance capitale parce que la souffrance joue un double rôle dans les problèmes sociaux aujourd'hui. La souffrance n'est pas

⁷⁹ Spivak, « Les Subalternes peuvent-elles parler? », p.95-97

⁸⁰ ibid, p. 34-35, Spivak, « A critique of postcolonial reason », p.265, 272

⁸¹ Spivak, « Les Subalternes peuvent-elles parler? », p.34

⁸² Voir Emmanuel Renault, «A critical theory of social suffering », *Critical Horizons* (2010)

seulement un sentiment, un effet suscité par la distribution sociale injuste. Bien au contraire, elle fait partie de la « pathologie » sociale. La souffrance sert de rouage dans le mécanisme de contrôle, dans manière à ce qu'elle crée et renforce l'individualisation et les qualités psychologiques complexes. Par exemple, les chômeurs de longue durée ont un sentiment de honte. Ainsi, ils font des tentatives de concessions et acceptent des emplois avec conditions ingrates ou injustes. Par conséquent, leur angoisse leur donne plus d'envie de travailler, malgré les conditions défavorables et non équitables.⁸³ Ils sont ainsi plus vulnérables aux exploitations capitalistes. Cela crée des obstacles pour l'émancipation car cela empêche les parties concernés de réagir pour eux-mêmes, c'est-à-dire de devenir le sujet effectuant le litige. Cependant, ce manque d'action ne signifie pas un manque de volonté de s'occuper de soi, c'est la conséquence d'un système de contrôle. Ainsi, il est indispensable pour la théorie critique de rendre compte des effets subjectifs. C'est dans la mise en valeur de l'expérience vécue (lived experience) qu'on trouve la convergence de Renault et Spivak. Afin d'accéder à cette expérience personnelle, la philosophie a besoin de programmes sociologique, psychologique, anthropologique... Cela veut dire que la souffrance sociale est un sujet qui brouille à la fois la frontière entre phénomène social et individuel, et entre les disciplines de sciences humaines. Comme la souffrance sociale prend de multiples formes, il est dangereux de proclamer que dans le récit des intellectuels, les opprimés parlent pour eux-mêmes. Au niveau de la sélection des matériaux et du reportage, les deux voix, celle des opprimés et celle des intellectuels, ne s'entrelacent-elles pas déjà ? Sachant cela, comment Deleuze et Foucault peuvent-ils justement dire qu'il n'y avait pas de représentation ? C'est pour cela que Spivak les critique ainsi : « la banalité des listes de subalternes conscients et politiquement dégourdies établies par les intellectuels de gauche apparaît maintenant clairement : en les représentants, les intellectuels se représentent eux-mêmes comme transparents. »⁸⁴

Cette critique vigoureuse fait allusion aux deux points qui sont liés l'un à l'autre. Dans un premier temps, il est supposé que les désirs politiques correspondent à l'intérêt politique des intellectuels. Alors que les penseurs amènent leurs recherches

⁸³ Godfried Engbersen, Kees Schuyt, Jaap Timmer, Frans van Waarden, « Cultures of Unemployment: A Comparative Look at Long-Term Unemployment and Urban Poverty », Chapter 6

⁸⁴ Spivak, « Les Subalternes peuvent-elles parler? », p.24-25

dans le but de contribuer à l'émancipation, la liberté n'est pas nécessairement toujours la fin ultime, car il y a un autre souci plus urgent, comme illustré dans le cas des chômeurs. De même, bien que selon les philosophes, en l'acteur politique il existe toujours une multiplicité⁸⁵, pour Spivak, qui voit la différence dans le sujet non occidental, le cas des subalternes correspond plus au modèle althussérien, c'est-à-dire qu'elles sont encrées dans l'idéologie prédominante. Dans un deuxième temps, cette assertion de la transparence du rôle de théoricien indique un autre problème, celui de la représentation, que nous examinerons dans la prochaine partie.

Le problème de la représentation

D'après Spivak, comme les ouvrages des intellectuels ne peuvent de toute façon pas coïncider parfaitement avec les voix des opprimés, le danger n'est pas la représentation qui en est faite, mais la dénégation de leur fonctionnement. En effet, elle trouve que la dénonciation de la représentation vient du glissement verbal : Deleuze et Foucault perdent de vue deux des sens de la représentation, en tant que *Vertretung* et *Darstellung*.⁸⁶ Cette paire de concepts vient originellement de Marx, dans la « Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte ». Cet ouvrage met au point un coup d'état avec les paysans comme participants majeurs (en termes de quantité). Malgré la nature politique de cette événement, dans les yeux de Marx, les paysans ne sont pas qualifiés comme des révolutionnaires, parce qu'ils ne prennent aucune conscience de la globalité de l'action. Ainsi, bien que leur action suscite des grands effets politiques, l'événement est repris par les autres, il est interprété et dirigé dans l'intérêt des autres. Les paysans sont conscients de ses adversités réelles, mais ils n'ont pas une conscience de classe qui leur permette d'articuler leur identité, leurs besoins, leur positionnement dans la société... Par conséquent, même s'ils s'engagent dans un coup d'état, il n'y a que des individus appartenant à la même classe (classe en tant que concept descriptif) qui luttent contre une même souffrance, mais de façon différente. Par contre, la paysannerie ne lutte pas, parce que la paysannerie, en tant que concept transformatif de classe, n'existe pas encore. Ainsi, dans le cas du Coup d'État du 2 décembre 1851, il n'y avait pas de sujet révolutionnaire. L'absence de classe transformatrice de la lutte crée donc un écart « entre la source « d'influences » (dans

⁸⁵ Foucault, « les intellectuels et le pouvoir »

⁸⁶ Spivak, « Les Subalternes peuvent-elles parler? », p.23-34

le cas de petits paysans propriétaires), le « représentant »⁸⁷ (Louis Napoléon) et le phénomène politique historique (le contrôle exécutif) »⁸⁸ Cela veut dire que, dans le récit historique, on ne peut repérer ni les voix des sujets individuels, ni un sujet collectif, car les paysans n’avaient pas encore développé leur propre conscience de classe. Autrement dit, il n’y a aucun sujet de classe unifié et donc aucune communauté politique aussi.

En se basant sur cet exemple, Spivak souligne les distinctions entre les deux sens de la représentation, qui pourrait être résumés dans le tableau suivant :

	<i>Darstellung</i>	<i>Vertretung</i>
Fonction	Comme tropologie	Comme tropologie, mais la substitution est plus marquée
La conception de classe	Descriptive	Transformative
La conscience de classe dépeinte	Le récit représentatif démonte « la discontinuité entre le caractère collective » ⁸⁹	La conscience du sujet social et la <i>Vertretung</i> sont « disloquées et incohérentes » ⁹⁰
Relation entre le représenté et le représentant	La <i>Darstellung</i> « dissimule le choix et le besoin de « héros », de mandataires paternels, d’agent du pouvoir ----- de la <i>Vertretung</i> » ⁹¹	La classe est complètement subordonnée au représentant. Ce dernier est comme un maître.

Il convient de voir que, même si les deux sens de la représentation sont contradictoires dans certains cas, en pratique, ils sont employés ensemble. En utilisant la représentation, on a l’illusion que les opprimés parlent, soit dans la façon de la *Vertretung*, représentant ce qui est substitué, c’est-à-dire le disparu, soit à la manière de la *Darstellung*, représentant une identité unifiée mais artificielle qui est possible, mais n’existe pas encore. Alors que, dans le premier cas, l’image représentée est falsifiée, ce qui est représenté dans le second n’est ni vrai ni faux. En fait, sous cette interprétation, la *Darstellung* ne tombe pas sur la catégorie de la représentation

⁸⁷ Ici, le représentant est entendu comme *Vertreter*

⁸⁸ *ibid*, p.28

⁸⁹ *ibid*, p.25

⁹⁰ *ibid*, p.27

⁹¹ *ibid*, p.33

politique, mais plutôt dans une forme de représentation esthétique, c'est-à-dire un portrait du réel. Comme Stephen Morton argumente que « the general difference between aesthetic and political structures of representation is that aesthetic representation tends to foreground its status as a re-presentation of the real, whereas political representation denies this structure of representation, »⁹² la représentation n'entraîne pas nécessairement l'enlèvement du représenté. Bien au contraire, il semble à Spivak que la *Darstellung* pourrait servir de point de référence artificiel, de point de départ aux individus dispersés pour envisager une forme de communauté.

En résumé, par rapport aux exclus, les opinions de Spivak se distinguent de celles de Rancière concernant trois points. Tout d'abord, Spivak s'occupe d'un type spécifique d'exclusion, les Subalternes, qui, comme elle essaie de le montrer, n'ont même pas un minimum d'égalité, parce qu'il n'existe même pas au niveau de l'énonciation. Ensuite, Spivak introduit une dimension que Rancière évite⁹³, celle de l'individu. Bien que Rancière proclame qu'il n'aborde les problèmes ni en termes d'exclusion, ni en terme d'individu, mais plutôt en termes de frontière et de répartition, il est pertinent d'interroger comment, en pratique, un sens de communauté se construit entre les individus. En conséquence, toutes ces discussions sur la conscience de classe et les obstacles à sa formation posés par idéologie seraient un problème qui concerne également Rancière. Finalement, avec l'éclaircissement du double sens de la représentation, Spivak n'avait-elle pas défait le nœud entre la représentation et l'oppression ? De cette façon, les intellectuels ne pourraient-ils pas justement assumer un rôle plus actif ? Gardant toutes ces questions et tous ces points de divergence à l'esprit, dans la section suivante, nous verrons si cette critique sur Deleuze et Foucault est aussi significative sur Rancière.

Deuxième partie : la critique sur Rancière

Mettre Spivak et Rancière en vis-à-vis

Dans un article intitulé « Ce que l'intellectuel veut dire », Rancière traite explicitement la question du rôle de l'intellectuel. Ses arguments sont développés au début de « le maître ignorant » et résonnent beaucoup d'avis de Deleuze et Foucault. Il met surtout l'accent sur l'égalité de l'intelligence, disant que le sens propre de

⁹² Stephen Morton, « Gayatri Chakravorty Spivak », p.57

⁹³ Rancière, « Et tant pis pour les gens fatigués », p.422

l'intellectuel est en fait une activité. « Intellectuel » est donc essentiellement un adjectif qui convient à quiconque.⁹⁴ Comme nous l'avons montré dans le chapitre précédant, l'éloquence de l'intellectuel n'implique ni une capacité supérieure par nature, ni un avantage possédée par les hommes de lettres par rapport au reste. C'est plutôt un effet produit par la réunion de pouvoir et savoir : d'une part, une interprétation sociale, donc le pouvoir, est considérée comme la seule possibilité, la réalité qui est nécessaire ; d'autre part, le savoir se rapporte à la vérité grâce au pouvoir qui objective et territorialise son objet d'étude. Ainsi, la supériorité de l'intellectuel sur le plan d'énonciation est fondée en fait sur la configuration de situation de parole, et non sur une capacité supérieure par nature. Au lieu de lier l'intellectuel à l'homme de lettre, il faut le repenser comme un adjectif qui convient à n'importe qui, à tout le monde, qui met un type de pensée particulier en acte.

Bien que Spivak et Rancière tous les deux traitent de la possibilité pour les exclus d'être remis dans la communauté, il existe une différence fondamentale sur le moyen d'effectuer l'appropriation : selon Rancière, il est nécessaire de partir de l'axiome de l'égalité, sinon, on reste toujours dans le cadre de supériorité/infériorité. On monte et descend dans l'échelle, mais il n'y a pas de déplacement car la frontière démarquant la genericité demeure toujours. Par contre, pour Spivak, le cas des femmes subalternes est tellement extrême qu'elles n'ont même pas accès à « l'espace de différence ». Cela veut dire que leur situation réelle, personnelle, est si enfermante qu'elles ne connaissent même pas d'autre signifiant de la forme d'être, qui d'une certaine façon ressemblerait à la leur mais « en mieux ». Pour cette raison, Spivak considère que les intellectuels ont la responsabilité d'agir, en faisant la *Darstellung*, qui sert de tremplin artificiel pour fournir les signifiants qui leur conviennent et donc offrir l'accès à « l'espace de différence » où elle trouve les moyens et les matériaux davantage pour construire leur parole polémique.

À cet égard, on voit que la dispute entre Rancière et Spivak ne consiste pas à décider si les opprimés peuvent parler ou non. Pour les deux, il est évident que, en s'en tenant aux faits, les exclus parlent toujours. Le problème véritable est que le rejet irraisonnable de leur parole est rendu légitime par la configuration de la situation énonciative. Malgré le terrain commun, les deux penseurs sont en désaccord sur la question suivante : est-ce que les exclus trouvent toujours dans leur vie les matériaux

⁹⁴ Rancière, « Jacques Rancière : Ce qu'« intellectuel » peut vouloir dire », *Lignes*, 1997/3 n° 32, p. 11

nécessaire pour montrer leur argumentation ? Alors que Rancière nous dit oui, Spivak émet des réserves : elle est d'accord concernant quelques types d'exclusion, comme les ouvriers, mais pour les subalternes, par exemple les femmes indiennes, l'affirmation de la possibilité de la mise en scène du litige ne va pas de soi. Le point de débat se trouve de fait ici : Spivak appelle les théoriciens de l'esprit critique à rendre compte de la souffrance des subalternes, non pas à cause de leur incapacité en comparaison avec d'autres classes opprimées, mais en raison de son modèle de subjectivation. Les femmes subalternes sont simplement différentes du sujet occidental.

**La violence épistémique extrême,
un exemple : l'histoire de Bhubaneswari ⁹⁵**

Le désaccord entre Spivak et Rancière est situé dans une dimension si profonde qu'ils ont des compréhensions distinctes de la vie et des expériences subjectives des subalternes. Nous ne tenterons pas de faire une anthropologie des femmes indiennes subalternes afin d'argumenter la différence essentielle entre le sans-part et les subalternes. Par contre, on peut quand même interroger Rancière à partir d'un cas extrême et examiner le défi elle pose à la méthode émancipatrice de Rancière. Bhubaneswari est une fille indienne qui participait au mouvement d'Indépendance nationale. Comme elle échoua dans une tâche d'assassinat, elle se suicida. Pour éviter que son geste soit interprété comme le résultat d'une passion illégitime, elle attendit jusqu'à la menstruation pour se tuer. Comme le suicide hors du genre du Sati-suicide est illégal – et même dans ce cas-là, les femmes devraient attendre la fin de la menstruation pour être « propres » – l'acte de Bhubaneswari défia deux fois la norme imposée aux femmes. Or, malgré l'effort et l'intention de Bhubaneswari, l'effet escompté ne se produisit pas, car sa famille affirma le contraire. Son histoire fut couverte pendant longtemps jusqu'à la découverte de la lettre qu'elle avait laissée à sa sœur. Voyant cela, Spivak déplore ainsi : « Bhubaneswari attempted to "speak" by turning her body into a text of woman/writing. The immediate passion of my declaration "the subaltern cannot speak, came from the despair that, in her own family, among women, in no more than fifty years, her attempt had failed. »⁹⁶

⁹⁵ Spivak, « Les Subalternes peuvent-elles parler? », p.101-103

⁹⁶ Spivak, « A critique of postcolonial reason », p.304

Rappelant l'affirmation rancièrenne de l'efficacité de la langue muette des choses, il est ironique qu'un message inscrit par la mort sur un corps d'Homme soit effacé si facilement. Ainsi, le cas de Bhubaneswari est de fait un contre-exemple de l'assertion rancièrenne affirmant que ce qui n'a pas de droit de parole peut quand même mettre en scène un litige, par le côté sensible des choses. Dans ce cas particulier, il apparaît que la compétence de comprendre la langue des dominants et celle de rapporter les choses et les mots (donc le pouvoir esthétique) ne suffit pas à mettre en scène le litige.

« Do we need others to emancipate ourselves ? »⁹⁷

Interrogeant Rancière sur la relation entre celui qui croit à l'égalité et celui qui souffre de la répartition injuste, Ruth Sonderegger complète l'évaluation de la pensée rancièrenne, en soulignant les effets démoralisants suscités par la souffrance sociale. Le commentaire de Sonderegger porte surtout sur le caractère individualiste de l'émancipation chez Rancière. Comme illustré ci-dessus, selon Rancière, la condition de possibilité de l'émancipation est fondée sur l'égalité de l'intelligence. Étonnement, une des doctrines de base du projet rancièren est l'assertion qu'il n'y a pas d'intelligences qui s'opposent l'une à l'autre.⁹⁸ Autrement dit, il y a qu'une intelligence. Cependant, cette intelligence n'est une faculté qui assure que chacun arrivera au même point ou au même avis. Bien au contraire, comme remarque Sonderegger, elle est universelle et de fait « anarchiste », car c'est une « intelligence of being able to learn anything autonomously. »⁹⁹ Sous cette interprétation, tout le monde a la compétence de démarcher n'importe quel nouveau projet. En fait, chez Jacotot, l'improvisation est un des éléments essentiels de l'enseignement universel. Pour lui, l'improvisation nous demande deux choses : d'abord, « apprendre à se vaincre » et ensuite, comprendre que « tout est dans tout ». ¹⁰⁰ Ces doctrines pédagogiques sont adoptées par Rancière et il en tire quelques implications politiques importantes. Premièrement, se vaincre soi-même signifie se dépasser, surmonter sa timidité. Au niveau politique, il faut transgresser les règles qu'on internalise à cause de la normalisation. Chaque fois qu'on arrive à faire une chose nouvelle, on réfute la

⁹⁷ Ruth Sonderegger, « Do we need others to emancipate ourselves ? », Krisis 2014, Issue 1

⁹⁸ Rancière, « Et tant pis pour les gens fatigués », p.415-415

⁹⁹ Sonderegger, « Do we need others to emancipate ourselves ? », p.55

¹⁰⁰ Rancière, « Le maître ignorant », p. 73-74

vieille croyance du « je ne peux pas ». Autrement dit, l'improvisation ressemble à l'émancipation car tous les deux concernent l'*empowerment*. Deuxièmement, l'expression opaque de « tout est dans tout » signifie en fait « apprendre quelque chose et y rapporter tout le reste ». ¹⁰¹ L'idée est similaire à la proposition déjà exposée : trouver un minimum de terrain commun ou de compétence, et à partir de ce minimum, on peut deviner continuellement. Ainsi, l'émancipation, ou la dynamique d'une forme égalitaire d'être ensemble, est mise en place. En résumé, l'exemple de l'apprentissage autodidacte de langue sous le modèle de l'enseignement universel est préféré par Rancière parce qu'il éprouve la capacité égale à apprendre de tout être parlant. Pour cette raison, Sonderegger nous offre l'interprétation de comprendre la compétence de l'être parlant comme la « poetic intelligence of learning ». ¹⁰²

Ce passage de l'égalité de intelligence à l'égalité parmi des acteurs politiques est capital pour plusieurs raisons. Rancière est conscient du fait que ces liens entre des principes pédagogiques et de la politique sont essentiellement analogiques. Ainsi, cette forme d'argumentation ne porte pas de force normative. Comme Sonderegger le commente avec justesse, l'égalité n'est pas « a transcendental fact on which one could rely (after having deduced it) once and for all. » ¹⁰³ Par contre, il faut la réinventer de temps en temps. La forme concrète de l'égalité est dépendante de processus de communication polémique. Autrement dit, tous sont dépendants des efforts faits par les acteurs politiques. Cette pour cette raison que Sonderegger interroge Rancière sur le fait de tenir compte de la relation mutuelle des membres de la communauté, car il existe aussi une dimension collective de l'émancipation sociale.

Les problèmes du mode d'émancipation individualiste

Comme le disait Rancière lui-même, l'égalité est plutôt un choix. Il faut décider du point de départ : présupposer l'égalité ou l'inégalité. ¹⁰⁴ Tenant compte de cela, il est pertinent de se demander si le thème de la souffrance sociale aurait dû être pris en considération avec plus d'attention. En fait, les analyses de Spivak et de Sonderegger font des allusions sur le rapport avec autrui de manières différentes. Les

101 ibid, p.37

102 Sonderegger, « Do we need others to emancipate ourselves ? », p.55

103 ibid, p.56

104 Rancière, « La méthode de l'égalité », p. 414-415

arguments majeurs pourraient être résumés sous deux préoccupations, celles du désir et de la mutualité.

Dans un premier temps, il faut constater que la méthode de Jacotot accorde de l'importance à la volonté, au désir d'accomplir quelque chose. Or, comme Spivak le montre bien, il ne faut pas présupposer que le désir des exclus serait conforme à l'intérêt de la gauche en politique, c'est-à-dire de l'émancipation. Ainsi, il y a le soupçon que le manque de volonté, qui pourrait être le résultat des effets d'idéologies, peut être pris comme une faute morale ou une indifférence. Et comme nous le voyons, chez Jacotot, le seul moyen d'augmenter le désir d'apprendre est l'encouragement du maître ignorant. Il semble que le processus de l'émancipation s'opère plutôt chacun de son côté. Cependant, en réalité, l'émancipation porte toujours une dimension collective. À cet égard, l'approche anarchiste, fortement individualiste n'est pas sans prix. Elle risque d'entraîner un élan instable qui pourrait devenir l'obstacle du mouvement social.

Dans un deuxième temps, la mutualité de la relation entre des membres de la communauté est omise. Pour Spivak, la mutualité entre le locuteur et l'interlocuteur doit prendre la forme de la responsabilité. Son idée de la responsabilité est plus proche de « *answerability* » en anglais que de « obligation ». (Les deux se traduisent par le même mot en français.) Ainsi, être responsable ne signifie pas être responsable pour les autres en s'occupant d'eux. Au lieu de cela, il s'agit de faire l'effort significatif et demandeur de répondre, en établissant une relation intime et singulière¹⁰⁵ avec celui avec qui on est en conversation. Sur la base de cette logique, Spivak nous explique son intention de raconter l'histoire de Bhubaneswari.¹⁰⁶ Selon Spivak, son récit de Bhubaneswari ne doit pas être compris comme un récit « à sa place », car cela implique encore « a sort of transaction of the positionality between the Western feminist listener who listens to me, and myself, signified as a Third World informant. » Elle est consciente de l'irreprésentabilité d'autrui. Par contre, elle est obligée de répondre dans la mesure où elle analyse, représente (*darstellen*) et donc réinscrit le message de Bhubaneswari, qui ne parle même pas directement à Spivak. Autrement dit, la lecture et le récit n'ont pas pour objectif de recréer l'image de l'autre, mais de faire circuler le sens, le message. Ainsi, elle nous dit : « All speaking,

¹⁰⁵ Voir le chapitre sur littérature dans « The critique of post-colonial reason »

¹⁰⁶ Spivak, Sarah Harasym, « The Post-Colonial Critic, Interviews, Strategies, Dialogue », p.57

even seemingly the most immediate, entails a distanced decipherment by another, which is, at best, an interception. That is what speaking is.»¹⁰⁷ En résumé, selon Spivak, l'inscription du sens serait faite d'une manière réactive et collaborative, car la circulation des réponses brise la positionalité entre le savant interpréteur et le subalterne muet.

Pour conclure, il convient de constater que la relation mutuelle avec les autres, particulièrement ceux qui souffrent d'inégalités, est importante pour faire de la place pour le subalterne pour parler et aussi pour garder une croyance en l'égalité. Comme cela a été montré dans le chapitre II, la relation savoir/pouvoir, qui forme une image rendant certaines interprétations comme vraies et les étayant, est poussé par la croyance. La croyance joue un rôle peu visible mais crucial : d'un côté, la croyance met en œuvre la projection du monde, et donc en quelque sorte « crée » la réalité ; d'un autre côté, la croyance se présente comme une hypothèse à tester. Mais comme elle configure notre perception du monde, elle trouve toujours les bonnes épreuves. De cette façon, elle complète le raisonnement circulaire. Et c'est pour cela que Rancière nous dit que la question était le point de départ. À cet égard, la souffrance sociale ou l'exclusion radicale est un grand défi contre la croyance en l'égalité. Elle n'est pas seulement une instance discréditant l'axiome de l'égalité ; elle sert aussi d'« épreuve » qui questionne la source de la croyance en l'inégalité.

¹⁰⁷ Spivak, « A critique of postcolonial reason », p.309

Conclusion:
la capacité universelle de n'importe qui
et les conditions inhibantes qui empêchent l'émancipation

« L'égalité des intelligences est le lien commun du genre humain, la condition nécessaire et suffisante pour qu'une société d'homme existe [...]. Il est vrai que nous ne savons pas que les hommes soient égaux. Nous le disons qu'ils sont *peut-être*. C'est notre opinion et nous tâchons, avec ceux qui le croient comme nous, de la vérifier. Mais nous savons que ce *peut-être* est cela même par quoi une société d'hommes est possible. »

Rancière, « Le maître ignorant », p. 124

La question du sujet politique est énigmatique et difficile puisque il devrait être à la fois universel et discriminatif. Et le passe-passe pour concilier ce paradoxe insoluble est l'exigence d'une compétence, avec laquelle l'acteur politique pourrait justement exercer son rôle. Cela permet de transformer la question, de passer de la définition du sujet politique à la recherche d'un critère juste pour décider qui peut entrer dans la communauté politique. Ce travail se penche sur les deux questions : tout d'abord, de quelle compétence s'agit-il ? Ensuite, comment pourrait-on justifier ce choix ? Ces sont les questions initiales auxquelles nous cherchons à répondre. Par contre, après un examen de la philosophie politique d'Aristote, nous voyons que ce moyen de poser la question nous amène seulement à une société inégale, c'est-à-dire, une société avec une ligne de division rigide, catégorisant les gens en genres différents et leur fixant à leur place. Le problème de cette définition de la compétence politique et de ce modèle d'agencement social est qu'il crée en même temps, un modèle d'inscription qui empêche le surgissement d'une autre forme de répartition du commun. De cette façon, nous voyons que la question de qui, du sujet, cache en fait la question de où¹⁰⁸. Cette dernière veut dire que le lieu où on vit décide des activités accessibles et régulières et en faisant les mêmes occupations, on se forme. Ainsi, il est capital de construire une espace avec une configuration plutôt égale pour favoriser la possibilité pour les gens de vivre ensemble librement.

¹⁰⁸ Rancière, « La méthode de l'égalité », p.210

L'enjeu véritable est d'ôter de la compétence du sujet politique des qualités spécifiques, le logos que proposait Aristote, ou un autre étalon qui est basé sur et renforce la normalisation. Autrement dit, la compétence nécessaire pour le sujet politique ne doit pas être décidée d'après l'intérêt des commandeurs, l'avoir-part. Quoique la définition de la compétence politique serve de manière discrète et subtile, les effets créés sont profonds et visible. Cela suscite l'exclusion intérieure, c'est-à-dire que la compétence des opprimés est admise réellement, mais n'est pas vraiment reconnue ; ils comprennent les ordonnances mais ne peuvent pas parler. Comme Rancière nous l'explique, cette reconnaissance partielle est justifiée par l'inégalité de l'intelligence, qui est essentiellement un choix, une décision : préfère-t-on croire à l'égalité, et former la communauté à partir de ce que tout le monde partage et connaît déjà ? Ou au contraire, préfère-t-on partir de l'inégalité, mettant l'accent sur l'opposition et la comparaison infinie entre savant et ignorant. Le point de divergence se situe donc dans le choix du point de départ, ou en termes classiques, le commencement ou le fondement de la politique. Selon Rancière, il n'existe ni un *telos* que l'on garde à l'œil et à partir duquel on se constitue, ni un contrat politique originel qui sert de fondement pour le développement ultérieur de la communauté. Si on pose la question comme cela, en cherchant l'origine de la politique et en se tournant vers la réalité pour l'implémenter, on aboutira toujours à la rationalité de l'agencement socio-politique actuel. Ainsi, ce moyen de penser ne fait pas d'autre erreur que de considérer l'actualité comme la préexistence ou le transcendantal.¹⁰⁹ Par contre, on peut aborder le problème avec une autre approche, consistant à ne pas lier à la fonction spécifique, qui correspond soit à un soi disant *tylos* commun, soit à certaines classes sociales.

Travaillant intensivement sur l'interface de la politique et l'esthétique, l'ère où la démocratie en tant que concrétisation de l'égalité a vraiment les conditions de se réaliser, Rancière nous propose de redéfinir la compétence de sujet politique comme un pouvoir esthétique ou littéraire, qui est essentiellement un pouvoir de n'importe qui, c'est-à-dire universel. Cette formulation expérimentale tente d'esquisser l'inscription du sens de la communauté politique et la capacité pour le démarcher. La nouveauté de la proposition Rancière se trouve dans le détournement de quelques doctrines classiques. Tout d'abord, bien que Aristote et Rancière insistent sur

¹⁰⁹ Rancière, « Aux bords du politique », p.225-226

l'homme en tant qu'être parlant, ses préoccupations ont des implications opposées. Selon Rancière, l'important est que l'homme « est un animal détourné par les mots, par l'excès des mots sur les choses, de sa destination de simple reproduction. »¹¹⁰ Autrement dit, la force des mots est située dans son pouvoir transformatif, et non dans sa fonction communicative et instrumentale, en tant que véhicule pour communiquer le *logos*. La capacité littéraire permet des détournements dans la subjectivation grâce à deux facteurs : l'excès des mots et les interprétations alternatives dérivées de cet excès. Plus précisément, comme il y a déjà une expression valide pour signifier une chose, il n'est pas nécessaire de fabriquer une autre manière de le dire. Néanmoins, cela ne peut pas être radicalisé et rend l'excès comme faux. Et en ajoutant des alternatives, la force et la légitimité exclusive de l'expression prédominante sont graduellement affaiblies. Le flou de la frontière entre légitime et illégitime laisse l'espace pour le surgissement des nouvelles interprétations. Dans ce sens, le pouvoir littéraire est transformatif, parce qu'il produit les sens supplémentaires, polémiques et créatifs. Analogiquement, l'inscription du sens de la cité touche à une opération comparable. Ce que le sujet politique tente de réinventer, c'est le mode d'être ensemble. Comme disait Rancière, « la démocratie, c'est d'abord un espacement verbal et spatial en même temps. »¹¹¹ Cela veut dire que l'excès pourrait se produire initialement sur le plan d'énonciation ou de matière. Pour ceux qui, comme le sans-part ou le subalterne, sont considérés comme inférieurs, qui ne peuvent pas parler, le sans-part peut commencer l'opération du côté de la matière. En faisant de petits changements dans la vie quotidienne, les opprimés se déplacent. Comme dépeint dans « la nuit des prolétariats », les ouvriers se mettent à lire et écrire pendant la nuit, les ouvriers refusaient ainsi de vivre uniquement comme des ouvriers. Cela brouille les normes, parce qu'ils montrent qu'ils peuvent se comporter autrement. En résumé, comme Sonderegger le remarque justement, cette compétence esthétique consiste en fait à apprendre des choses radicalement nouvelles ; la transformation pourrait aller assez loin pour permettre aux opprimés d'achever la subversion. Par conséquent, Rancière fonde la condition de possibilité de l'émancipation sur ce pouvoir créatif.

Toutefois, bien que, en principe, tout le monde puisse s'émanciper, l'égalité reste un « peut-être ».¹¹² À cet égard, n'est-t-il pas pertinent de voir aussi les autres

¹¹⁰ Rancière, « Et tant pis pour les gens fatigués », p.175

¹¹¹ *ibid*, p.319

¹¹² Rancière, « Le maître ignorant », p.124

facteurs qui rendent les efforts pour s'émanciper peu visibles ? Plus précisément, comme le critique Spivak, le subalterne parle toujours, mais la fermeture du champ énonciatif l'empêche d'instaurer son sens dans le tissu commun. En conséquence, même si l'action du subalterne, comme celle de Bhubaneswari, correspond parfaitement à l'opération symbolique dépeinte par Rancière, sa voix peut être assourdie. Grâce à la mise de parole, le subalterne se révélerait comme égal. Cependant, bien que son acte étaye la proposition de l'égalité des intelligences, « la condition nécessaire et suffisante » pour établir une communauté s'arrangeant selon la logique de l'égalité, les autres refusent d'y croire. Voyant cela, la gauche en politique et les intellectuels et tous ceux qui croient à l'égalité, est-ce qu'ils peuvent justement se tenir à l'écart, continuant de dire qu'« on ne peut jamais s'émanciper que tout seul justement »¹¹³? Sonderegger a raison de dire que l'égalité, en tant que croyance et décision, serait rendue faible par la persistance de la souffrance d'autrui. Alors qu'il faut définitivement éviter de représenter (*vertreten*) les opprimés, il est nécessaire de faciliter la mise en litige du sans-part, en lui laissant la place de parler car la croyance en l'égalité requière des épreuves existentielles. Ainsi, il est nécessaire de laisser le avoir-part émancipatoire être encouragé par la réussite de la subversion du sans-part, pour que la croyance en égalité se diffuse dans la société. Autrement dit, il faut réfléchir à la limite du caractère individualiste de la pensée émancipatoire de Rancière et penser au moins la relation entre l'émancipation individuelle et un changement collectif. Sinon, le pouvoir de n'importe qui resterait une pure possibilité, ce qui n'aide pas les exclus à être véritablement reconnus.

En conclusion, la formulation rancièrenne de la compétence du sujet politique précise bien la contradiction de fond. Alors que cette contradiction pourrait être utilisée pour faire le glissement (comme le double sens du logos) et donc justifier le manque de justesse, elle peut aussi servir de contradiction productive, c'est-à-dire être utilisée comme un terme vide, un opérateur. Les termes comme « être-parlant » ou « *demos* » sont utiles parce qu'ils portent sur la contradiction productive : les parleurs qui sont considérés comme privés de la langue, le peuple qui finalement n'a à la fois rien et tout. De cette manière, Rancière fournit un titre de litige pour celui qui veut s'émanciper. Cependant, il semble que Rancière évite les facteurs inhibant, en particulier ceux concernant la réception de la parole polémique. D'une part, Rancière

¹¹³ Rancière, « Et tant pis pour les gens fatigués », p.421

évite de parler de la violence épistémologique extrême, comme celle montrée par Spivak. Ainsi, la question de l'insuffisance de la capacité chacun reste non abordée. D'autre part, comme disait Rancière lui-même l'idée de responsabilité ne fait pas écho pour lui comme dans la théorie de Rawls car cela présuppose une capacité de « se placer au point de vue de n'importe qui, mais cette capacité n'est pas pourtant la capacité de n'importe qui ». ¹¹⁴ Malgré sa distance justifiée avec la notion rawlsienne de la responsabilité, cette réponse ne suffit pas face aux interrogations de Spivak et Sonderegger. L'égalité intellectuelle et la compétence de n'importe qui pourraient servir de base à l'émancipation, mais le passage de l'émancipation individuelle à l'émancipation collective, ou au moins la relation entre les deux, ne pourrait être négligé, puisque, à propos de l'émancipation, comme disait Rancière lui-même, ce qui importe est le lieu, parce que l'égalité s'acquiert dans un milieu ambiant. Or, comme la configuration d'un milieu touche tout le monde, il semble que la lutte contre l'inégalité ne devrait pas se jouer uniquement sur les épaules du sans-part ; il faut que tous ceux qui croient à l'égalité fassent des efforts, particulièrement, l'intellectuel, quoi que la tâche soit sensible et délicate.

¹¹⁴ *ibid*, p.578-579

Bibliographie

2010, Jacques Rancière : key concepts, edited by Jean-Philippe Deranty. Durham : Acumen, 2010.

ARENDT Hannah, The human condition, Chicago : University of Chicago Press, 1958

ARISTOTE, La poétique, avec une traduction et des notes de lecture par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris , Éd. du Seuil, 1980

—, La politique, Livre I, [En ligne], traduction française : Barthélemy Saint-Hilaire, URL : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/politique1.htm>

Balibar Etienne, Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique, Paris , Presses universitaires de France, 2011

—, La proposition de l'égaliberté : essais politiques 1989-2009, Paris , Presses universitaires de France, 2010

—, « *Politeia* », Presentation à Doctorat Honoris Causa de l'Université Aristote de Thessalonique, 22 Mai 2005. [En ligne] URL : <http://www.revue-geste.fr/articles/geste2/GESTE%2002%20-%20Assembler%20-%20Balibar.pdf>

CAMPION Pierre, « Littérature et politique », *fabula* [en ligne], URL : <http://www.fabula.org/cr/17.php>

—, « La poétique de l'histoire selon Jacques Rancière », dans Récits de la pensée. Études sur le roman et l'essai, dir. G. Philippe, Paris, SEDES, 2000.

DERANTY Jean-Philippe, « Jacques Rancière's Contribution to the Ethics of Recognition », *Political Theory*, Vol 31, No. 1 (Feb., 2003), pp 136-156

DE GANDT Marie, « Subjectivation politique et énonciation littéraire », *Labyrinthe*, 17, 2004 (1), P.87-96

DE CERTEAU Michel, *L'invention du quotidien 1, Arts de faire*, Paris , Gallimard , 1990-1994

DUPRAT Anna, *Vraisemblances : poétiques et théorie de la fiction, du Cinquecento à Jean Chapelain, 1500-1670*, Paris , H. Champion, 2009

EBGUY Jacques-David, « La méésentente : le philosophe (Jacques Rancière) et le poéticien (Gérard Genette) », *Fabula-LhT*, n° 10, « L'aventure poétique », décembre 2012, URL : <http://www.fabula.org/lht/10/ebguy.html>, page consultée le 12 juin 2015.

ENGBERSON Godfried, SCHUYT Kees, TIMMER Jaap, VAN WAARDEN Frans, Chapter 6, *Cultures of Unemployment: A Comparative Look at Long-Term Unemployment and Urban Poverty*, Amsterdam University Press, 1933

FOUCAULT, Michel, « les intellectuels et le pouvoir », *Dit et Écrits*, p.306 -316

—, ‘What is Enlightenment ?’ (‘Qu'est-ce que les Lumières ?’). In Rabinow, P. (ed.) *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984: p. 32-50.

KANT, Immanuel. ‘An Answer to the Question: “What is Enlightenment?”’. In I. Kant, *Political Writings*, edited by H.S. Reiss, translated by H.B. Nisbet, Cambridge University Press (19th edition, 2008): 54-55.

MOETON Stephen, Gayatri Chakravorty Spivak, London ; New York : Routledge, 2003.

NORDMANN, Charlotte, Bourdieu / Rancière. *La politique entre sociologie et philosophie*, Paris: Éditions Amsterdam, 2006.

PLATON, «La république». In *Œuvres complètes*. Trad. par Robert Baccou,. Paris : Garnier, 1945.

RANCIÈRE Jacques, « Aesthetics against Incarnation: An Interview by Anne Marie Oliver », *Critical Inquiry* 35 (1): p.172-190, 2008

—, *Aux Bords du politique* [1998], Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2003.

—, *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

—, « Il n'y a jamais eu besoin d'expliquer à un travailleur ce qu'est l'exploitation », n. 10, *Philosophie Magazine*, 2007

—, *Le Partage du sensible, Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique éditions, 2000.

—, *La Parole muette. Essais sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette Littératures, 1998.

—, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995.

—, *La méthode de l'égalité : Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Bayard Jeunesse, 2012.

—, « La poétique du savoir. À propos de Les Noms de l'histoire », URL : <http://multitudes.samizdat.net/La-poetique-du-savoir>.

—, « Le fil sinueux » : sur la rationalité du roman, *Le Tour Critique* 2 (2013), p.15-29

—, *Le fil perdu : essais sur la fiction moderne*, Paris, la Fabrique éd, 2014.

—, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La librairie du XX^e siècle », 1992.

—, *Le Maître ignorant : Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard 1987.

—, *L'Inconscient esthétique*, Paris, Galilée, 2001.

—, « Jacques Rancière : Ce qu'« intellectuel » peut vouloir dire », *Lignes*, 1997/3 n° 32, p. 116-120.

—, « Politique de l'écriture », *Cahiers de recherche sociologie*, n.26, 1996, p.19-37

—, « Politique de l'indétermination esthétique », dans Jérôme GAME et Aliocha Wald LASOWSKI (éd.), *Politique de l'esthétique*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2009, p. 157-176.

—, *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, 2007

RENAULT Emmanuel, «A critical theory of social suffering », *Critical Horizons* (2010)

RUBY Christine, *L'interruption : Jacques Rancière et la politique*, Paris , La Fabrique, 2009

SCHAAP Andrew, « The rights of political animals: Jacques Rancière's critique of Hannah Arendt », URL :
https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10036/41976/EJPT_final.pdf?sequence=1

SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris , Éd. Amsterdam, 2009

—, *A Critique of Postcolonial Reason, Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1999.

—, Sarah Harasym, « The Post-Colonial Critic, Interviews, Strategies, Dialogue », New York ; London : Routledge, 1990.

—, *The Spivak reader : selected works of Gayatri Chakravorty Spivak -- ed. by Donna Landry and Gerald MacLean*, 1996

—, « Responsibility », *Boundary 2*, Vol. 21, No. 3 (Autumn, 1994), p. 19-64

—, Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa. *Ariel: A Review of International English Literatures*. 23 (3), 1992: 29-47.

—, « The politics of translation ». *Outside in the teaching machine*, New York :
Routledge, 1993.