
ÏŸ Hasard et égalité : parcours dans l'Suvre de Jacques F

Auteur : Velaerts, Sixtine

Promoteur(s) : Delruelle, Edouard

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en philosophie, à finalité spécialisée en analyse et création de savoirs critiques

Année académique : 2024-2025

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/24826>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

Université de Liège
Faculté de Philosophie et Lettres
Département de Philosophie

Hasard et égalité

Parcours dans l'œuvre de Jacques Rancière



Travail de fin d'études réalisé sous la supervision d'Édouard Delruelle en vue de
l'obtention du grade de Master en Philosophie à finalité approfondie

Présenté par Sixtine Velaerts

Lecteurs : Anne Herla et Corentin Tresnie

Année académique 2024-2025

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mon promoteur, Édouard Delruelle, pour m'avoir permis de réaliser ce projet et pour la confiance accordée tout au long de ce travail.

J'adresse ensuite mes remerciements à mes camarades de philosophie pour leur soutien et leurs conseils, en particulier à Nicolas Genot, pour sa disponibilité et sa patience.

Je suis également reconnaissante envers Anne Herla de m'avoir prêté *La Mésentente* et d'avoir ainsi facilité mes recherches.

Je tiens enfin à remercier les membres de ma famille pour leurs encouragements constants et leurs relectures attentives tout au long de cette longue période menant à la réalisation de ce mémoire.

Table des matières

Introduction	4
Partie 1 : La logique inégalitaire	7
1. La leçon d'Althusser	7
Althusser et la notion d'idéologie	8
Réponse à John Lewis	9
<i>Problèmes étudiants</i> et le règne de la théorie	12
L'autocritique d'Althusser	14
2. Ce que produisent les savants	17
Implications dans le cadre scolaire	19
3. La notion de consensus	23
4. Sociologie et démystification	26
Le mensonge égalitaire	28
L'ère de la démystification	29
La naturalisation des inégalités	31
5. Le philosophe et ses pauvres	33
Platon et les origines de la distinction	33
Marx et la révolution impossible	38
Sartre et la nécessité de porte-parole	40
Partie 2 : la conception égalitaire	44
1. Apprendre à autrui ce que l'on ignore : la méthode universelle	44
Égalité des intelligences et passion inégalitaire	44
Le fonctionnement de la méthode universelle	47
Tautologie de la puissance et expérience herméneutique	48
Portée politique de la méthode universelle	50
2. La notion de partage du sensible	52
3. La notion de scène : un autre mode d'exposition	55
4. La nuit des prolétaires	58
5. Peuple et sujet politique	62
6. Le processus de subjectivation	65
L'importance du langage et la tension polémique qu'il crée : La mésentente	70
L'irruption de la politique : Occupation	72
Critiques adressées à la conception rancérienne de la politique	74
7. Conséquences politiques	76
Le septième titre	80
Conclusion	85

Introduction

Jacques Rancière est une figure particulière, presque une anomalie dans le paysage philosophique actuel. En mêlant les disciplines et les sujets, il propose une pensée qui tranche radicalement avec celles qui ont marqué sa formation. En effet, il interroge continuellement les formes de domination et les cadres de visibilité qui structurent notre manière de nous rapporter au monde. Dans un climat où l'expertise et les positions d'autorités sont les éléments qui fondent la légitimité de la parole, il propose un geste différent en nous invitant à placer l'égalité comme un point de départ et non comme un objectif. Cette présupposition est profondément radicale et provoque un bouleversement dans notre manière d'appréhender la réalité.

L'approche de Rancière ouvre de nouvelles voies pour aborder les enjeux qui traversent notre époque. Toutefois, il m'a d'abord semblé nécessaire de m'attarder principalement sur sa pensée elle-même, afin de la déplier et d'en saisir les subtilités. La lecture de Rancière exige selon moi un travail attentif aux déplacements et à la manière dont ses concepts sont mis en scène à travers son œuvre. Celle-ci échappe aux tentatives de systématisation, amenant ce mémoire à prendre davantage la forme d'un parcours exploratoire. Certaines idées y reviendront à plusieurs reprises car elles apparaissent elles-mêmes de manière récurrente dans sa pensée. Celle-ci se déploie autour d'une conception centrale - l'égalité - qui se voit constamment reformulée. Cette insistance est, selon moi, cohérente avec la nécessité de sa réaffirmation.

En effet, l'entrée dans la pensée de Rancière n'est pas sans difficulté. Celle-ci n'est pas issue de la complexité des concepts qu'il développe que de la rupture que sa pensée introduit par rapport à nos repères habituels. Les sujets qui nous occupent communément relèvent des jugements de validité, des oppositions entre le vrai et le faux ou encore des dénonciations idéologiques. La singularité de Rancière ne consiste pas à établir une vérité contre une autre, mais à interroger ce que produisent les discours. Il déplace ainsi la question « est-ce vrai ? » pour lui substituer « qu'est-ce que cela implique ? ». En ce sens, il conduit à une réflexion portant sur la distribution des rôles et des capacités.

Ce déplacement crée une tension avec notre conception du savoir et l'importance que nous lui accordons, car notre culture intellectuelle et universitaire repose sur une hiérarchisation des connaissances et sur des mécanismes de correction. La pensée de Rancière nous offre donc de nombreuses clefs conceptuelles permettant de déplacer notre regard, mais confronte également nos modes de fonctionnement les plus ancrés. Approcher ce travail en insistant sur le développement des concepts et des raisonnements est d'autant plus important que les premiers lecteurs de Rancière sont souvent ceux qui éprouvent une certaine résistance lorsqu'ils se confrontent à sa perspective.

Cette rupture offre également une autre manière d'aborder une tension fréquemment rencontrée dans les espaces de réflexion et d'action politique : celle qui oppose la figure de l'intellectuel et celle de l'acteur engagé. Les hiérarchies pédagogiques ainsi que la valeur attribuée au savoir et les rapports entre connaissance et domination constituent de questions qui traversent ces milieux. On y rencontre parfois une défiance envers l'intellectualisme, perçu comme un marqueur social ou un instrument de distinction, ce qui peut conduire à écarter certaines formes de discours ou de pratiques. Une méfiance se développe en partie dans l'expérience d'organisations politiques fortement hiérarchisées, où la répartition des tâches et des responsabilités tend à refléter le niveau d'instruction des membres. Ce type de configuration est notamment décrit par Rancière dans *La leçon d'Althusser*. Qu'il s'agisse d'une organisation verticale accordant de l'importance à la figure du « savant » ou d'un collectif horizontal refusant les symboles de la théorie bourgeoise, le rapport entre savoir et émancipation reste une question centrale dans les espaces de lutte. Ces tensions entre savoir, statut social et engagement, constituent le point de départ de ce mémoire.

Le fil conducteur de ce mémoire s'appuie sur une opposition centrale dans l'œuvre de Rancière : celle entre une logique inégalitaire, fondée sur la présupposition d'une inégalité naturelle des capacités et une logique égalitaire, qui affirme l'égalité comme un point de départ et non comme un objectif à atteindre. Il ne s'agit selon moi pas d'un simple élément développé au sein de sa pensée mais d'une structure organisant chacune de ses critiques, sa conception de l'émancipation et de la politique.

La première partie de ce travail est donc consacrée à l'examen des mécanismes et des justifications de la logique inégalitaire. Elle s'ouvre sur la rencontre décisive entre Rancière et le philosophe Louis Althusser, qui l'amène à une réflexion critique sur les promesses d'émancipation portées par les mouvements d'inspiration marxiste. Cette critique s'étend

ensuite aux institutions du savoir et aux cadres de pensée qui organisent la distribution des rôles, des capacités et des droits à la parole. L'enjeu principal est d'y montrer comment cette logique inégalitaire se reproduit dans les discours affirmant que l'émancipation ne peut se réaliser qu'à l'aide de figures éclairant les dominés.

La seconde partie explore quant à elle la logique égalitaire, en s'ouvrant sur la figure de Joseph Jacotot, dans *Le Maître ignorant*. Ce personnage incarne une rupture fondamentale dans la pensée de Rancière car il témoigne de la possibilité d'une émancipation qui ne repose pas sur une transmission de savoir ou sur un dévoilement, mais sur la reconnaissance d'une capacité intellectuelle partagée. Cette découverte permettra également de développer une autre conception de la politique. Plusieurs éléments de la pensée de Rancière y seront abordés comme le partage du sensible, la subjectivation politique, la méésentente, la politique, ou encore la démocratie. Ces sujets participent à la formulation d'un autre rapport au monde en produisant un écart vis-à-vis de catégories communes et en rejetant les évidences sur lesquelles repose l'ordre établi.

L'organisation de ce travail en deux parties est donc délibérée car elle correspond à la manière dont Rancière conçoit la politique : un affrontement entre deux logiques hétérogènes, deux visions du monde inconciliables. Contrairement à la conception commune de la politique comme une gestion du vivre-ensemble, il la définit comme une rupture dans l'ordre prétendu naturel des places. De plus, le choix d'ouvrir chaque partie par une rencontre - avec Althusser d'un côté, avec Jacotot de l'autre - est selon moi cohérent avec la conception ranciérienne de la pensée. Celle-ci n'apparaît jamais ex nihilo et comprend toujours une part de hasard. En ce sens, ce mémoire tente de proposer une certaine cohérence vis-à-vis de la démarche de Rancière, en développant les contenus de sa pensée tout en travaillant dans le décalage entre les contraintes du format académique et l'esprit même d'une pensée qui s'y oppose.

L'œuvre de Rancière s'est développée sous diverses formes et aborde des sujets variés allant de la politique à l'histoire ouvrière, ou encore du cinéma à la littérature. Les textes abordés dans ce mémoire forment un parcours qui n'épuise pas les nombreuses manières d'appréhender sa pensée : d'autres ouvrages, habituellement classés dans le registre de l'esthétique, auraient également pu servir de point de départ afin d'exposer sa démarche. L'objectif de ce travail n'est pas d'examiner chaque dimension de son œuvre mais de décrire une geste particulier qui contribue à nuire aux évidences en affirmant que d'autres manières d'exister sont possibles.

Partie 1 : La logique inégalitaire

Dans cette partie, je vais aborder les différents courants critiqués par Rancière. Il me semble important de préciser les motivations de Rancière quant à son processus d'écriture et de production de pensée car cela touche à un aspect central de sa démarche abordé dans *Le maître ignorant*¹. En effet, il accorde de l'importance aux circonstances qui l'amènent à écrire et à prendre position. Selon lui, la pensée ne surgit pas ex nihilo, il y a toujours une confrontation avec le monde qui pousse un individu à entamer une aventure intellectuelle. Dans un entretien, il précise que son œuvre est toujours le fruit d'une sollicitation extérieure : parfois une demande (c'est ainsi qu'il rédige *Le partage du sensible*²) ou bien une interpellation, lorsqu'il juge qu'un certain type de discours ou d'idée ne lui laisse pas d'autre choix que de s'y opposer publiquement (*La haine de la démocratie*)³. Bien que je développerai cet élément plus en détail dans la deuxième partie de ce mémoire, il est selon moi utile de garder cet aspect à l'esprit lorsque j'aborderai ses critiques d'Althusser, de Bourdieu et de Marx car celles-ci sont parfois assez radicales, voire virulentes.

1. La leçon d'Althusser :

La rencontre de Rancière avec la pensée d'Althusser est sans doute le point de départ de l'élaboration de la pensée rancérienne. Cette rencontre se déroule en 1964 lorsque Louis Althusser, alors agrégé-répétiteur (ou caïman), dirige un séminaire portant sur *Le capital* en collaboration avec plusieurs étudiants qui deviendront des philosophes et sociologues reconnus dont Etienne Balibar, Pierre Macherey, Roger Establet et Jacques Rancière. Ce séminaire aboutira à une publication intitulée *Lire le capital* dont l'objectif était de mettre en évidence une coupure épistémologique entre les écrits de jeunesse de Karl Marx et ses œuvres ultérieures qui élaborent le matérialisme historique⁴. Ce projet comporte de multiples enjeux découlant notamment du contexte politiques des années soixante. En effet, cette période est marquée par un renouveau du communisme désormais influencé par une pensée structuraliste en développement. C'est également à ce moment que s'établit une réflexion concernant la

¹ Jacques Rancière, *Le Partage du sensible, esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000.

² Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, Fabrique, 2005.

³ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité, entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Bayard, 2012, p. 318.

⁴ Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière, *Lire le Capital*, François Maspero, 1967, vol. I.

chute et les échecs du stalinisme, il était donc impératif pour les penseurs communistes de distinguer la théorie marxiste de son application soviétique⁵.

Rancière publie *La leçon d'Althusser* en 1974, ouvrage dans lequel il propose une réflexion concernant les enjeux politiques des nouvelles formes du marxisme. Son objectif n'est pas de déterminer si Althusser est parfaitement fidèle à la théorie de Marx, mais d'interroger les thèmes qui occupent les intellectuels communistes de l'époque, notamment le rapport entre théorie marxiste et lutte des classes⁶. Ce n'est pas tant sa participation au séminaire qui motive concrètement sa critique à l'encontre de son ancien caïman (bien qu'il critique également le projet *Lire le capital* dans son ouvrage) mais plutôt l'analyse que fait Althusser des événements de Mai 68 ainsi qu'une publication intitulée *Réponse à John Lewis* datant de 1973⁷. Afin de pouvoir évoquer cela plus en détail et comprendre la conception althussérienne des rapports sociaux, il est nécessaire d'aborder la notion d'idéologie.

Althusser et la notion d'idéologie

Althusser n'est pas à l'origine de la notion d'idéologie, sa particularité est de l'utiliser afin de produire une révision de la pensée marxiste bien que la notion soit originaire de celle-ci. En effet, l'idéologie est une catégorie marxiste développée dans *l'Idéologie allemande*⁸. Elle se situe à un niveau épistémologique car elle est l'élément principal de la réflexion concernant les croyances et les connaissances d'une société en tant que produit de l'histoire. La théorie principale de Marx est qu'une société, à tous niveaux, est déterminée par les moyens de production œuvrant en son sein, il en va donc également des représentations et des croyances. Dans l'article *Idéologie, sujet et subjectivité en théorie marxiste*, Richard Sobel distingue deux déclinaisons de la notion d'idéologie : la première est une sorte de description épistémologique où l'idéologie est la somme de ces croyances et représentations, elle est produite par des rapports de production et appartient au domaine de l'apparence en opposition à la science. La seconde aborde cette notion dans un aspect utilitaire où l'idéologie est un outil de légitimation du pouvoir justifiant l'ordre social par des valeurs et des symboles qui occultent la réalité des rapports de production et de domination. L'utilisation althussérienne de l'idéologie opère une articulation de ces deux déclinaisons avec une réintroduction du sujet comme produit de l'idéologie. C'est grâce au développement des catégories structuralistes

⁵ Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, Paris, La Fabrique, 2012, p. 62.

⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁷ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 30.

⁸ Richard Sobel, « Idéologie, sujet et subjectivité en théorie marxiste : Marx et Althusser ». *Revue de philosophie économique*, 2013/Vol.14,2013 p.156-159.

(notamment celle de l'inconscient) que cette radicalisation a pu être opérée. Dans *La Leçon d'Althusser*, Rancière insiste sur cette nouvelle dimension que prend la notion d'idéologie, celle d'une manipulation nécessaire légitimant l'ordre du réel. Rancière reproche à Althusser de faire de l'ignorance un élément fondamental de sa pensée et cela a des conséquences politiques qui sont en contradiction avec un projet visant l'émancipation⁹. La domination existe grâce à la dissimulation de la réalité, grâce à l'ignorance. Cet élément est d'abord développé dans la première partie de *La leçon d'Althusser* lorsqu'il aborde le texte *Réponse à John Lewis*.

Réponse à John Lewis

John Lewis est un philosophe et membre du Parti Communiste anglais. Il publie *Le cas Althusser* dans le journal *Marxism Today* en 1972 où il critique la réforme althussérienne de la pensée marxiste, notamment concernant la question de l'humanisme¹⁰. Althusser élabore alors une réponse à ces critiques en précisant les éléments de sa pensée. Cette réponse intéresse Rancière car il y voit l'apparition de la justification du rôle du philosophe vis-à-vis du déroulement de la lutte des classes. Selon lui, ce texte relève davantage d'une manœuvre visant à justifier la position de l'intellectuel que d'un simple débat concernant des éléments de théorie marxiste. Le thème de la discussion entre John Lewis et Althusser (qui parle au nom du marxisme-léninisme) est celui du sujet de l'histoire¹¹. Althusser reprend dans un premier temps les arguments de Marx et explique à John Lewis que les masses produisent l'histoire et non le sujet « homme ». Cette proposition n'est pas une simple reformulation, l'enjeu est de produire un énoncé scientifique. Or la notion d' « homme » ne répond pas aux critères de la science marxiste puisqu'elle n'est pas comprise dans sa dimension historique en tant que production. Pour Althusser, elle relève donc d'une catégorie bourgeoise à vocation universelle coupée de son contexte et de l'histoire de sa production. Les masses quant à elles se distinguent de l'homme car elles sont soumises au processus de l'histoire qui les constitue, elles ne se trouvent pas au-delà de la détermination des rapports de productions mais ce n'est pas suffisant. Son objectif est alors de se débarrasser du sujet car cette catégorie ignore l'influence de l'histoire sur les hommes. L'histoire devient alors un « procès sans sujet », afin

⁹ Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, p. 12.

¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹¹ Cela était également un point de désaccord entre Marx et Feuerbach, ce dernier affirmant que l'histoire est le produit de l'homme en tant que catégorie universelle. Selon Marx, l'histoire est le produit de l'homme (des hommes) en tant que catégorie historique et contextuelle.

d'épurer la théorie marxiste de toutes ses influences bourgeoises¹². Dans un second temps, Althusser opère un autre déplacement vis-à-vis de la théorie marxiste en abordant la question de la connaissance : bien que les masses soient le produit de l'histoire, elles ne peuvent en avoir la connaissance. En effet, il considère que les masses ont davantage accès à la connaissance de la nature car elles entretiennent un rapport direct avec celle-ci. L'histoire, elle, possède un statut scientifique et ne peut être perçue que dans ses représentations idéologiques¹³. La conséquence de cette conception est l'attribution d'une certaine passivité à cette catégorie de masse qui n'est plus sujet mais un produit de l'histoire et de la lutte des classes. Il y a donc nécessairement une méconnaissance de la part des masses, des ouvriers envers le processus historique qui justifie l'existence du rôle de l'intellectuel :

« L'histoire, enseigne Althusser, n'est connaissable et « faisable » que par la médiation des savants. Les « masses » font l'histoire assurément, mais pas n'importe quelles masses, celles que nous instruisons et organisons. Elles ne font l'histoire qu'à condition de bien comprendre avant qu'elles en sont séparées : séparées par l'épaisseur de l'« idéologie dominante », par toutes ces histoires que la bourgeoisie leur raconte et que, bêtes comme elles sont, elles gèreraient toujours si nous n'étions pas là pour leur apprendre à reconnaître les bonnes et les mauvaises thèses. Hors du Parti point de salut pour les masses, hors de la philosophie point de salut pour le parti¹⁴. »

C'est donc à travers le Parti que les masses peuvent posséder une forme d'action éclairée : l'action ne peut émaner directement des ouvriers, elle doit être guidée par un pouvoir extérieur. Cette conception des masses consolide la position du philosophe et instaure une réelle dépendance des travailleurs à l'égard des intellectuels. De plus, cela produit également une nette division entre ceux qui doivent penser et ceux qui doivent agir. Rancière souligne l'ironie qui découle de l'opération d'Althusser car au final, il ne fait que réintroduire une opposition traditionnelle de l'ordre bourgeois¹⁵.

Pourtant, selon Rancière, la volonté du maintien de la division du travail n'est pas une chose que l'on retrouve chez Marx. Au contraire, le marxisme affirme qu'il est nécessaire de laisser une place à l'intelligence collective et de se débarrasser des professionnels de la connaissance. C'est également une idée que l'on retrouve dans la théorie maoïste, assez

¹² Thomas Bolmain, «De la critique du « procès sans sujet » au concept de subjectivation politique. Notes sur le foucauldisme de Jacques Rancière», *Dissensus*, Varia, N° 3 (février 2010), p. 184.

¹³ Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, p.39.

¹⁴ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵ *Ibid.*, p. 38-39.

populaire à cette époque : celle-ci postule que les masses sont supérieures aux intellectuels et aux spécialistes, elles n'ont par conséquent besoin d'aucune aide pour faire l'histoire¹⁶. Cette thèse affirme l'autonomie des opprimés et pour Rancière, Marx tient le même propos dans les Thèses sur Feuerbach¹⁷. Cependant, elle serait difficile à accepter pour les intellectuels communistes car cela reviendrait à réaliser la contingence de leur supériorité. Rancière se distingue radicalement de la pensée de Marx et d'Althusser en affirmant que ce ne sont ni les concepts ni les représentants de classes sociales qui font l'histoire, mais les individus par leur action, comme je l'aborderai dans la deuxième partie de ce mémoire. Il produit par conséquent une critique de la pensée althusserienne qui selon lui ôte toute autonomie révolutionnaire aux sujets.

Althusser transforme donc le rôle de l'intellectuel ou du philosophe afin d'en faire un élément indispensable dans la réalisation de la lutte, mais quelle est sa tâche, concrètement ? Dans la mesure où seul le philosophe est capable de comprendre le contexte historique et les effets des représentations idéologiques, sa mission est désormais de parvenir à déceler ce qui relève de la science de ce qui appartient à l'idéologie. En d'autres termes, elle a le devoir de distinguer ce qui est bourgeois de ce qui ne l'est pas. Cela entraînera une réflexion quant aux notions communément utilisées et une critique radicale des catégories universelles. Rancière évoque l'opposition d'Althusser à la notion d'humanisme, dans la continuité de la critique élaborée par Marx à propos de la déclaration des droits de l'homme¹⁸. Cette critique affirme que la figure de l'homme présente dans l'humanisme ne concerne pas les hommes réels : elle n'est que théorique. Lorsque les hommes sont déclarés libres et égaux, ce n'est qu'une déclaration de la fiction bourgeoise masquant les rapports de dominations réels. Par conséquent, les ouvriers ne devraient pas revendiquer leur humanité car ce concept ne leur appartient pas¹⁹. Cette interprétation diffère de celle de Marx car ce dernier n'insistait pas sur le caractère mystifiant et manipulateur de la déclaration des droits de l'homme. Pour lui, elle ne concerne en effet que l'homme bourgeois mais ce n'est que le reflet de l'organisation sociale et non un outil perpétuant une domination idéologique. Selon Rancière, la déclaration n'est pas un écran de fumée masquant les inégalités réelles. Il affirme que bien au contraire, la bourgeoisie ne se prive pas d'élaborer des justifications à la domination et à l'ordre établi. En effet, le discours de la bourgeoisie est avant tout un discours refusant l'humanité et les droits

¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹⁸ Les droits de l'homme sont en réalité les droits de l'homme bourgeois.

¹⁹ Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, p. 154.

des ouvriers sans même devoir se dissimuler²⁰. Il n'y a donc en ce sens pas de contradiction dans la notion d'homme conçue par la bourgeoisie :

« En disant que les hommes étaient libres et égaux en droit, elle n'a jamais manqué d'ajouter qu'il n'en était pas de même en fait, qu'il était dans la nature des choses que les hommes fussent inégaux, que le couple de la domination et de la servitude était inscrit dans la nature de l'homme²¹. »

En incorporant nécessairement une dimension illusoire dans le fonctionnement même de la notion d'idéologie, Althusser ignore les effets directs des mots et des discours. Il ne peut concevoir les discours que comme des descriptions ou comme des dissimulations du réel, il ne les conçoit pas dans leur qualité de performatifs. Par conséquent, il ne laisse aucune place à une possibilité d'émancipation autre que celle prévue par le Parti. C'est selon moi un point crucial de la critique émise par Rancière : la pensée d'Althusser, héritière du marxisme (ainsi que la discipline sociologique reprenant la conception althussérienne de l'idéologie) s'attarde davantage sur la correspondance entre discours dominant et réalité des rapports de production que sur les enjeux découlant de ces discours. Une conséquence de cette conception de l'idéologie est également l'incapacité à comprendre et à analyser les comportements qui ne correspondent pas à leur classe sociale. Pour Althusser, les ouvriers ne devraient pas parler comme des bourgeois (il faudrait même les en empêcher) et si cela se produit, il sera possible de l'expliquer par une division entre théorie et pratique²². Les prolétaires sont donc extrêmement limités dans leur action politique car il leur est impossible de s'emparer des catégories et des notions de la classe bourgeoise afin de s'émanciper. Or pour Rancière, l'émancipation se réalise justement par une prise de parole originellement confisquée et par l'éclatement des catégories sociales²³. Cet élément sera exploré plus en détail dans la seconde partie de ce mémoire.

Problèmes étudiants et le règne de la théorie

La leçon d'Althusser naît dans un contexte de bouleversements politiques mais également dans une période de remise en question radicale du système scolaire. En effet, tout au long des années soixante, la fonction de l'éducation elle-même a été débattue par les étudiants, conduisant aux événements de Mai 68. . Althusser écrit *Problèmes étudiants* en

²⁰ *Ibid.*, p. 158.

²¹ *Ibid.*, p.162.

²² *Ibid.*, p.170.

²³ Jacques Rancière, *La Méésentente : Politique et philosophie*, Galilée, 1995, p. 44.

1964 où il s'adresse aux étudiants communistes en s'opposant aux critiques adressées à l'institution universitaire et aux revendications exigeant des transformations de celle-ci²⁴. Selon Rancière, cette publication est une nouvelle fois révélatrice quant au positionnement politique du philosophe : les hiérarchies ne doivent pas être contestées et le rôle de l'intellectuel est nécessaire. Althusser souhaite conserver le mode d'organisation universitaire car celui-ci est semblable au fonctionnement de son projet révolutionnaire. En effet, le projet althussérien offrait une place aux intellectuels en tant qu'acteurs de la lutte et leur participation consistait en la mise en place d'une formation théorique des militants, permettant de les instruire sur l'histoire et les stratégies liées au mouvement. Ce texte affirme particulièrement ce rapport hiérarchique en déclarant la théorie comme étant supérieure à la pratique, trahissant la déconnexion d'Althusser vis-à-vis des pratiques de luttes concrètes²⁵. Selon la logique althussérienne, le statut privilégié de la philosophie est indispensable au bon déroulement de ce projet, car pour le mener à bien, il doit se situer en dehors de la lutte des classes, ou du moins en marge de la pratique sociale. En effet, seule cette position de recul lui permet d'accéder à la connaissance, la pratique constituant un obstacle à l'élaboration de la théorie²⁶.

Les intellectuels marxistes sont donc fondamentalement isolés de la pratique et des ouvriers, leur unique objet est la théorie marxiste et la lecture du texte. Cette position permettait une autorité nouvelle, allant au-delà de la subordination au Parti. Selon Rancière, ces « petits-bourgeois » pouvaient alors se débarrasser de leur culpabilité et de la contradiction de leur identité par la création d'une tâche qui conciliait pratique intellectuelle et utilité dans la lutte²⁷. Le Parti avait la particularité de fournir une éducation militante, s'opposant à l'éducation dispensée par l'école traditionnelle : cette connaissance était exacte, correspondait à la science marxiste et avait pour but de déjouer l'instruction bourgeoise. Cependant, bien que le contenu enseigné diffère, l'organisation de la transmission du savoir restait identique : la formation se déroulant au sein du Parti se voulait également rigoureuse (rédaction de tracts, apprentissage de la lecture de textes politiques,...) et reprenait les codes

²⁴ Warren Montag, « Introduction to Althusser's "Student Problems" », *Radical Philosophy*, 2011/11-12 (n° 170), p. 8-10.

²⁵ Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, p. 9.

²⁶ Comme évoqué plus haut, la pratique des ouvriers est empreinte d'idéologie, ce qui empêche d'acquérir une conscience de l'influence de cette idéologie. Chaque action des ouvriers se déroule dans un cadre bourgeois et capitaliste : même lorsqu'ils mènent des actions politiques, les ouvriers ne font que reproduire l'ordre bourgeois qui les a créés.

²⁷ Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, p. 98.

de l'école classique dans sa manière d'éduquer les militants et de former les futurs cadres²⁸. Il existait avant Althusser une tension entre les savoirs acquis par l'université et ceux dispensés par le Parti, ce dernier étant toujours supérieur. Après Althusser, la théorie de Parti et les savoirs universitaires opèrent une sorte de fusion, la science universitaire et structuraliste est alors au service de la lutte et ne s'oppose plus à elle²⁹.

L'autocritique d'Althusser

Cette orientation politique ne perdure cependant pas longtemps : suite à la révolution culturelle chinoise, l'autonomie de la théorie marxiste (et donc l'autonomie de la philosophie par rapport au Parti) est sujette à débat. Althusser entreprend alors son autocritique afin de rompre avec ses dérives théoriciennes. La pensée althussérienne est ensuite remaniée pour se donner comme objectif la défense de la science face aux exploitations de l'idéologie³⁰. La philosophie se doit de conduire les connaissances scientifiques dans la bonne direction : celle de la lutte des classes.³¹ Dans cette nouvelle conception, la science conserve toujours son importance, elle est simplement parfois exploitée à des fins idéologiques rendant le recours à la philosophie indispensable pour l'en défendre³². Une fois encore, cela réaffirme la légitimité sociale du savant et la nécessité de son rôle dans le projet révolutionnaire. De plus, Althusser s'écarte de ses positions précédentes en développant « la lutte des classes dans la théorie » où il incorpore l'idée selon laquelle l'idéologie dominante se perpétue par ses institutions et notamment par celle de l'école. C'est à partir de cette nouveauté qu'émergera la notion d'appareil idéologique d'État, concept central de sa pensée désignant des institutions chargées de reproduire l'ordre social à l'aide de l'idéologie³³. Malgré son autocritique, Althusser conserve toujours une structure hiérarchique.

Rancière explore plus en détail les conséquences de la conception althussérienne de l'idéologie dans l'appendice de l'ouvrage et remarque qu'Althusser entend appliquer une division technique du travail qui serait selon lui déjà présente dans l'œuvre de Marx³⁴. Cette division trouverait sa justification dans une réponse aux besoins réels d'une nation. Or, Rancière souligne que cela a pour effet de conférer un privilège à la catégorie des intellectuels

²⁸ Yves Vargas, « Le combat communiste des intellectuels », Nouvelles Fondations, 2006/3-4(n°3-4), p.120-126.

²⁹ Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, p68-74 et 78.

³⁰ *Ibid.*, p.114.

³¹ *Ibid.*, p.118.

³² Rancière évoque notamment l'exploitation de la biologie par Lyssenko.

³³ Richard Sobel, « Idéologie, sujet et subjectivité en théorie marxiste : Marx et Althusser ». *Revue de philosophie économique*, 2013/Vol.14,2013.p.181.

³⁴ Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, p. 228.

du Parti dans un appui de l'idéologie révisionniste : il y a une analogie entre l'opposition idéologie/science et la distinction technique/social³⁵. Ce thème de la division sociale en fonction des capacités est également développé dans *Le philosophe et ses pauvres*³⁶.

De plus, cette opposition entre idéologie et science confère à celle-ci un pouvoir révolutionnaire en soi. Althusser n'évoque jamais la question des structures inégalitaires de la transmission de la connaissance, seulement les erreurs liées au contenu (lorsqu'il y a une confusion entre idéologie et science). Pour Rancière, au contraire, le contenu du savoir constitue moins une source de domination que la structure, le mode d'organisation par lequel le savoir se transmet : la forme que prend l'apprentissage est elle-même un apprentissage de la domination bourgeoise. D'ailleurs, s'il fallait désigner des domaines qui diffusent un contenu inégalitaire, il faudrait alors plutôt évoquer la sociologie, la psychologie ou le droit car ces disciplines ont justement pour objet les divisions sociales et sont donc davantage des lieux de transmission de l'idéologie bourgeoise. Bien qu'il en critique l'usage, Rancière ne rejette pas la notion d'idéologie. Il affirme qu'elle est une forme de pouvoir bien concrète qui provoque des effets observables, il s'oppose donc à la conception althussérienne d'une idéologie œuvrant de manière cachée, dans l'inconscient et dans le symbolique :

« L'existence de l'idéologie bourgeoise, ce n'est pas le discours de tel idéologue ou le système des représentations spontanées des étudiants, c'est la division des disciplines, le système des examens, l'organisation des facultés, tout ce qui réalise la hiérarchie bourgeoise du savoir³⁷ ».

Il existe donc pour l'ordre bourgeois une manière légitime d'acquérir des savoirs. Ceux-ci obtiennent le statut de science à travers la forme et les structures de l'idéologie dominante. Cette présentation diffère donc de celle d'Althusser car elle n'oppose pas les notions de science et d'idéologie puisqu'elles sont en un sens indissociables pour Rancière³⁸.

En conclusion, Rancière dénonce les effets provoqués par la posture qu'adopte Althusser lorsqu'il érige la science marxiste en monument indispensable du projet révolutionnaire. Par ce geste, le philosophe s'octroie une position privilégiée puisque lui seul peut avoir accès à une connaissance aussi complexe. Par la même occasion, il dénie toute forme d'autonomie aux acteurs supposément effectifs de la lutte en les plaçant dans une dépendance nécessaire vis-à-vis des intellectuels. Cela aura pour conséquence le renforcement

³⁵ *Ibid.*, p.232.

³⁶ Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2010.

³⁷ Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, p.235.

³⁸ *Ibid.*, p.236.

d'un ordre bourgeois divisant la réalité entre savants et ignorants, entre maîtres et élèves. Enfin, Rancière insiste sur l'erreur que commet Althusser en n'attribuant la reproduction de l'idéologie bourgeoise qu'à l'enseignement d'un contenu erroné, qui serait à corriger à l'aide de la science marxiste, sans tenir compte de l'organisation même des structures qui organisent l'ordre établi.

Le chapitre suivant poursuivra l'analyse de ces thèmes en abordant le fonctionnement de la reproduction des logiques inégalitaires à travers l'organisation de l'instruction et surtout ce que Rancière appelle explication. En effet, ces sujets sont davantage explorés dans une de ses œuvres les plus célèbres, *Le maître ignorant*. Dans la continuité de ce qu'il soulève dans *La leçon d'Althusser*, cet ouvrage a pour objectif de questionner les hiérarchies du savoir et de proposer une alternative réellement émancipatrice.

2. Ce que produisent les savants

Avant de proposer une méthode d'apprentissage ainsi qu'une théorie de l'émancipation reposant sur une logique égalitaire, il est d'abord nécessaire d'examiner les implications inégalitaires que Rancière relève concernant le fonctionnement de l'enseignement dans sa forme commune.

L'intelligence est généralement considérée comme inégalement répartie au sein de la société. Rancière remarque dans *Le Philosophe et ses pauvres* que la naturalisation des inégalités de capacité est loin d'être une nouveauté, j'aborderai cet élément plus en détail dans la partie qui lui sera consacrée. En effet, il affirme que cette conception était déjà présente dans la République de Platon et qu'elle se trouverait aujourd'hui réactualisée par les travaux de sociologie³⁹. Cette façon de concevoir l'intelligence divise le monde en deux catégories : il y aurait d'une part ceux qui possèdent l'instinct et de l'autre ceux qui possèdent la raison. Par exemple, il existe une association fréquente entre des catégories comme celle de l'ouvrier ou encore de l'enfant qui appartiendraient davantage au domaine de l'instinct, leur étant attribuées une intelligence pratique, de l'ordre de l'immédiat. Cette assignation les exclut par conséquent du domaine de la raison permettant de justifier leur incapacité à concevoir leur position dans la hiérarchie sociale et à agir sur leur condition d'existence laissant cette tâche aux intellectuels.

Suivant cette logique, il était donc normal que l'accès à l'instruction ne soit réservé qu'aux classes les plus aisées. Cependant, certains penseurs du XIX^e siècle ont l'ambition de poursuivre les transformations sociales issues de la révolution française en élaborant un projet d'entrée pacifique du peuple dans la modernité. En effet, cette époque voit l'apparition des *lois Ferry* qui rendent l'école gratuite, obligatoire et laïque⁴⁰. Émerge alors l'idée qu'elle est l'institution permettant la formation des citoyens. Elle acquiert un rôle politique fondamental et devient la condition de l'élaboration d'une nation unie et rationnelle. La création du citoyen éclairé se réalise par l'apprentissage de la langue française, de l'histoire nationale et de la morale laïque, lui permettant de comprendre le monde et de participer à la vie publique⁴¹. Par conséquent, l'enseignement, en plus de devoir former les élites, s'adresse également dans une mesure plus restreinte aux gens du commun. Bien que ce projet possède

³⁹ Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, p. 5.

⁴⁰ Sénat, *Les lois scolaires de Jules Ferry*, consulté le 10 juillet 2025.

⁴¹ Jun Fujita Hirose, Yoshiyuki Sato, *The critique of the school in Post-'68 French Thought: Interview with Jacques Rancière*, 19 oct. 2022.

un objectif de progrès et vise à créer un monde égalitaire en incluant la société dans son ensemble, sa réalisation doit toutefois respecter un certain ordre. Ce type de projet ne peut se mettre en place que d'une façon adéquate, applicable à l'échelle de la nation. Cette organisation révèle une idée de la politique que Rancière dénonce car elle appartient à une logique inégalitaire⁴².

En effet, la structure et le mode de fonctionnement de l'institution scolaire est déjà porteuse de sens car elle reproduit une hiérarchie déterminée en établissant l'autorité des maîtres et la soumission des élèves. Selon Rancière, cette reproduction de la domination est le fruit d'une certaine conception de l'apprentissage et du processus d'instruction généralement considéré comme l'amointrissement de l'écart entre l'ignorance et la connaissance. Cette affirmation est surprenante car elle va à l'encontre de ce que l'on tient pour évident : l'instruction a pour but de produire des individus libres et éclairés, donc d'œuvrer en faveur de l'égalité. Ici, Rancière nous montre comment l'établissement de l'égalité comme un objectif et par la même occasion, la naturalisation de l'inégalité comme point de départ, constitue en réalité un obstacle à l'émancipation :

En prétendant réduire la distance qui sépare ignorant et savant, le processus traditionnel d'instruction tend à maintenir une hiérarchie entre ces deux catégories. En effet, l'ignorant se trouve dans une situation de dépendance vis-à-vis du savant ou du maître qui a pour mission de transmettre sa connaissance afin d'éclairer l'élève et ainsi lui permettre de s'émanciper. Il y a déjà une contradiction entre dépendance et émancipation, mais il y a aussi le problème de la réalisation de l'objectif. Quand considère-t-on qu'un ignorant n'en est plus un et qui dispose du pouvoir de déterminer une telle chose ? Une nouvelle fois, le maître a pour mission l'évaluation de la réduction de cet écart mais également la liberté de déplacer la frontière et donc de le maintenir. Par conséquent, la conception de l'émancipation par l'accroissement des savoirs devient une promesse sans fin, jamais accomplie⁴³.

Ce procédé de réaffirmation continue de la dépendance de l'élève envers le maître, Rancière le nomme « explication » ou « logique explicatrice » en reprenant le modèle théorique proposé par le pédagogue Joseph Jacotot dont la pensée de l'émancipation est au cœur du *Maître ignorant*. Cette logique est présente dans le domaine scolaire mais aussi plus largement dans les dynamiques de légitimation du pouvoir, elle a donc également une

⁴² Jacques Rancière, *Le maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, 10/18, 2004, p. 197.

⁴³ *Ibid.*, p. 12.

dimension politique. Selon Jacotot, la logique explicatrice a pour effet de diviser le monde en deux en admettant deux types d'intelligence : le premier est inférieur ou primitif et fonctionnerait par tâtonnements. Le second appartient au domaine de la raison, il est méthodique et est considéré comme étant supérieur⁴⁴. Cette division est omniprésente dans le cadre scolaire.

Implications dans le cadre scolaire

Dans le processus d'apprentissage institutionnalisé, l'enseignant explique des choses à l'apprenant et vérifie que ce dernier les a bien comprises. Cependant, selon Rancière, l'objet de la compréhension concerne surtout le rapport hiérarchique dans lequel l'élève s'inscrit⁴⁵. Par cette forme d'organisation de l'apprentissage, l'ignorant intègre que l'acquisition de connaissances ne peut se produire que dans certaines conditions, grâce à l'intervention d'un individu plus savant que lui. Concevoir l'émancipation comme un but à atteindre a pour effet de figer la connaissance : elle devient un objet clos, qu'on transmettrait selon une méthode jugée adéquate. Comme abordé précédemment, la connaissance est conçue comme un objet qui se possède, se transmet et dont l'acquisition est évaluée. Dans la description de ce processus, il n'est jamais question de création de savoir, seulement de réception. L'acte d'apprentissage est conçu comme exclusivement passif et le contenu de la connaissance comme objectif et immuable. Selon Rancière, le processus d'apprentissage décrit ici ne correspond en aucun cas à la réalité dans laquelle l'acquisition du savoir suppose toujours une part de production⁴⁶. En effet, l'apprentissage n'est d'après lui jamais un acte passif car un objet de connaissance est toujours soumis à une interprétation particulière et personnelle : chacun trace le chemin de sa propre aventure intellectuelle.

Rancière n'a pas pour but d'examiner le fonctionnement de l'institution scolaire en tant que telle, le contexte pédagogique est davantage un cadre permettant le développement d'une certaine théorie de l'émancipation. Il existe cependant des auteurs qui s'inspirent du maître ignorant afin d'examiner plus en détails les fonctionnements inégalitaires existant au sein de l'école. Charlotte Nordmann, par exemple, illustre les propos de Rancière en abordant la manière dont le mode de fonctionnement scolaire restreint l'objet de la connaissance⁴⁷. Elle

⁴⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁶ *Id.*

⁴⁷ Bien qu'elle développe certains propos avancés par Rancière, Nordmann n'adhère toutefois pas à l'entièreté de sa pensée : au lieu de rejeter la sociologie, elle articule Bourdieu et Rancière dans son analyse des mécanismes inégalitaires inhérents à l'institution scolaire. (*La fabrique de l'impuissance*, p.41-42.)

remarque dans *La fabrique de l'impuissance* que les savoirs transmis sont circonscrits dans la forme du cours. Ce dernier est un support supposé complet mais également résumé afin de transmettre l'essentiel⁴⁸. Le cours ou le support n'est pas une base ou un point de départ duquel l'élève est incité à la recherche, mais la matière totale qu'il doit assimiler car rien d'autre ne sera évalué. Nordmann ajoute également que l'école, dans sa vocation d'enseignement de savoirs essentiels, apprend par conséquent aux élèves qu'il y a une nette distinction entre la vérité de la connaissance officielle et les savoirs superflus éventuellement acquis en dehors de l'institution scolaire. Par conséquent, le mode de fonctionnement pédagogique renforce l'opposition entre science et idéologie, philosophie et doxa par cette volonté de transmission d'une bonne version de la connaissance : l'école est un système de légitimation du savoir scientifique⁴⁹. Il y a donc une vraie dépendance vis-à-vis de la science de l'école car elle seule est légitime.

Bien que la conception de l'éducation se soit modifiée avec le temps et la mise en place du projet pédagogique progressiste, Rancière affirme qu'elle n'est pas pour autant devenue plus égalitaire. En effet, la méthode progressiste n'a en réalité selon lui que pour effet de remplacer une explication par une autre, de remplacer un ordre de la domination sociale par une autre version de celui-ci⁵⁰. Selon cette logique, il n'existe qu'une bonne école, et une manière d'apprendre unique. Les autres ne seraient d'aucune utilité, ne permettraient que la reproduction de l'ignorance. La logique explicatrice se perfectionne dans des institutions qui se rendent légitimes. Par l'instruction du peuple, il était possible d'empêcher la réalisation de sa capacité, la conscience de son intelligence et de son autonomie. Instruire quelqu'un c'est toujours lui prouver qu'il avait besoin d'être instruit⁵¹. Avec le développement des institutions scolaires, les disciplines et les spécialisations se divisent davantage et le passage par la formation encadrée et légitime est nécessaire afin de trouver un emploi. La division sociale relève d'abord d'une division produite par un appareil d'instruction dont les rôles et les tâches sont particulièrement codifiés et où il n'existe qu'une seule manière de procéder.⁵²

Toutefois, Rancière opère un renversement théorique : selon lui, ce n'est pas l'ignorant qui dépend du savant, mais le savant qui tire sa position de l'existence même de l'ignorant. En

⁴⁸ Charlotte Nordmann, *La fabrique de l'impuissance 2 : L'école entre domination et émancipation*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007. p. 53.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁰ Jacques Rancière, *Le maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987, p. 200.

⁵¹ *Ibid.*, p. 215.

⁵² *Ibid.*, p. 216.

effet, l'instruction n'est selon lui pas une réponse nécessaire au constat d'une inégalité naturelle des intelligences car c'est elle qui la produit. La supériorité intellectuelle du maître ne trouve sa légitimité que dans la construction de l'ignorance qui est rendue possible par le procédé d'explication :

« C'est l'explicateur qui a besoin de l'incapable et non l'inverse, c'est lui qui constitue l'incapable comme tel. Expliquer quelque chose à quelqu'un, c'est d'abord lui démontrer qu'il ne peut pas le comprendre par lui-même. Avant d'être l'acte du pédagogue, l'explication est le mythe de la pédagogie, la parabole d'un monde divisé en esprits savants et esprits ignorants, esprits mûrs et immatures, capables et incapables, intelligents et bêtes⁵³ ».

Déjà dans *Le Philosophe et ses pauvres* (1983), Rancière aborde les enjeux politiques de la construction de ce type d'oppositions lorsqu'il décrit le geste qu'opère Platon en imaginant une société où les artisans n'ont pas accès à des tâches intellectuelles. En séparant l'ordre social en catégories hétérogènes, il crée en réalité une hiérarchie où la philosophie peut définir sa supériorité par son opposition aux travaux manuels et aux savoirs erronés⁵⁴. Platon distingue la philosophie de la bâtardise et la vérité de la fausseté. Dans ce cas également, la position privilégiée n'existe que par la fabrication d'une position inférieure fonctionnant ainsi par contraste.

Il est également important de souligner que l'explication existe au-delà du cadre scolaire. L'explication se trouve à tous les niveaux de la société, dans les rapports individuels, dans les décisions politiques,... Mais partout où elle existe, elle présuppose l'inégalité des intelligences. Les hiérarchies sont justifiées par ce même procédé qui explique aux dominés les raisons de leur position inférieure et où on consolide celle-ci par l'acte d'explication lui-même. Cela relève d'un aspect performatif car l'explication implique toujours l'incapacité de la personne qui la reçoit⁵⁵. Cette rationalisation de la domination constitue d'ailleurs pour Rancière une preuve de sa contingence fondamentale car si l'inégalité était en effet naturelle, aucun effort ne serait nécessaire afin de la rendre légitime⁵⁶. Cela vaut pour les relations interpersonnelles propres au domaine éducatif mais aussi dans les tentatives d'établissement de hiérarchies sociales et politiques.

⁵³ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁴ Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, p. 59.

⁵⁵ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2004, p. 161.

⁵⁶ « Les cerveaux supérieurs ne prendraient pas la peine inutile de démontrer leur supériorité à des cerveaux inférieurs, incapables par définition de les comprendre. Ils se contenteraient de les dominer. » voir Rancière, *Le maître ignorant*, p. 81.

En conclusion, la logique explicative occupe une place centrale dans notre rapport à l'apprentissage et à la connaissance, elle est également considérée comme le moyen principal de réalisation de l'émancipation. Pourtant, selon Rancière, elle tend surtout à consolider les hiérarchies existantes et constitue par conséquent un obstacle à cette même émancipation. Notre société est structurée en fonction de cette logique, elle dépasse largement le domaine de l'éducation. Partout, il existe des discours explicatifs portés par des experts ou par des responsables politiques qui se multiplient afin de nous expliquer comment fonctionne le monde. Cette transformation des luttes politiques en un ordre objectif et inévitable -qu'il suffirait simplement d'expliquer- Rancière l'appelle consensus.

3. La notion de consensus

Le sentiment général concernant la politique et les possibilités de son activité est selon Rancière radicalement différent de celui que l'on pouvait observer dans les années soixante et septante. Il décrit cette époque comme un moment d'effervescence autour de nombreux projets et collectifs militants aujourd'hui disparus. Il attribue cette transformation à la mise en place d'un consensus, terme qui désigne à la fois un ensemble de pratiques gouvernementales et un rapport particulier à la réalité. Le terme consensus est emprunté à un contexte historique et politique particulier. A la fin des années 1980, il était question d'établir un consensus national en déterminant la part de commun entre les politiques de droite et de gauche en place à l'époque⁵⁷. Le consensus vient donc d'un contexte où une culture politique marquée par l'opposition d'opinions se transforme en une alliance des différents partis au service de domaines supérieurs. En ce sens, il constituait la fin de la politique et l'entrée dans une ère post-démocratique. Cependant, cette promesse de gouvernance par l'objectivité qui engendrerait l'évacuation de tout désaccord a été déçue. Rancière s'empare de cette notion qui habituellement évoque un accord pacifique afin de dénoncer une vision du monde homogène provoquant des effets politiques désastreux⁵⁸.

Rancière caractérise également le consensus comme un ensemble de décisions politiques appartenant à une logique unique fondée sur une idée de nécessité. Ce régime a la particularité d'évacuer les désaccords et les conflits au nom de la rationalité ou du réalisme en postulant que les gouvernements se sont accordés concernant la définition d'une société qui correspondrait aux idéaux démocratiques et néolibéraux. En effet, le consensus est selon Rancière la mise en place de mesures gouvernementales mais aussi la fabrication d'un discours visant à légitimer l'idée qu'une telle organisation est indispensable et qu'aucune alternative n'est concevable⁵⁹.

Il existe désormais une association de la politique et de la gestion d'entreprise menant à la création de professionnels de la politique ainsi qu'au développement d'une caste d'experts. Le consensus est la logique explicative qui déborde du cadre scolaire où les politiques et les experts prennent la place du maître en justifiant l'état des choses par des aspects qui dépassent les individus :

⁵⁷ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 263-265

⁵⁸ Jacques Rancière, *Les Trente inglorieuses*, Paris, La Fabrique, p. 9.

⁵⁹ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 264.

« Cela veut dire aussi la construction d'un monde commun où la dimension du conflit est remplacée essentiellement par le rapport de la connaissance à l'ignorance. Fait partie du consensus cette construction du système global de l'information, du savoir comme une sorte de triomphe de la logique pédagogique, de l'abrutissement, où chaque événement, chaque chose qui arrive doit être présentée comme quelque chose à interpréter⁶⁰ ».

Cette configuration du pensable où n'existent que l'absolue vérité ou l'absolue fausseté neutralise totalement les possibilités d'autres modes d'interprétation. Il n'y a par conséquent qu'une seule voie et toute opposition est associée à un défaut de compréhension. De plus, on constate une disqualification systématique des arguments contraires liée à cet établissement de la nécessité. Cela fait écho au caractère unique de l'explication comme abordé précédemment dans la partie portant sur *Le maître ignorant*⁶¹.

Bien que Rancière ne le cite jamais explicitement, le mode de gouvernance français sous le président Emmanuel Macron illustre selon moi parfaitement ce qu'il appelle ordre consensuel. Dès sa première campagne présidentielle, Macron se présente comme un candidat « dépassant le clivage gauche-droite », ce qui participe à une rhétorique de neutralisation de la conflictualité politique au profit d'un discours se voulant pragmatique et efficace. Par conséquent, ce type de gouvernance se réduit à une simple logique d'administration contrainte par les « réalités économiques », comparable à la gestion d'une entreprise visant une certaine idée de rentabilité.

Ainsi, les différentes décisions et réformes ne sont pas associées à la logique idéologique à laquelle elles appartiennent- le néolibéralisme- mais sont justifiées par une nécessité économique qui se trouverait au-delà d'une décision politique. Cet attachement à une manière unique et adéquate de gouverner est également illustré par le recours à l'article 49.3 de la constitution française, permettant au gouvernement d'adopter une loi sans vote parlementaire. Cette aboutit à l'évacuation des discussions et désaccords qui sont pourtant au cœur du processus politique et démocratique. Des choix auparavant discutables sont désormais transformés en évidences et nécessités techniques. Ce type de discours a notamment accompagné la justification de la réforme des retraites et révèle une conception inégalitaire de l'espace politique qui serait réservé à une élite technocratique. En effet, cette vision semble également s'incarner dans la réponse adressée aux actes et aux discours s'opposant aux

⁶⁰ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 265.

⁶¹ *Ibid.*, p. 169.

décisions du gouvernement Macron : la résistance populaire est considérée comme irrationnelle et illégitime plutôt que comme l'expression d'un désaccord politique.

Pour Rancière, l'ordre consensuel a pour objectif de construire un monde où les possibilités de rencontre entre l'égalité et l'inégalité sont de plus en plus rares. L'organisation de la réalité provoque une évacuation de la politique car elle est de plus en plus segmentée, le conflit de compétences ne s'opère plus comme avant. Il évoque notamment le démantèlement des services publics comme un des mécanismes de cette dépolitisation : en supprimant progressivement les lieux qui offraient autrefois des possibilités de contestations organisées (hôpitaux, écoles, bureaux de poste), la logique consensuelle détruit d'éventuelles scènes communes qui permettraient la confrontation des logiques égalitaires avec l'ordre inégalitaire⁶². De plus, Rancière remarque que la disparition de ces lieux de conflits est accompagnée de la mise en place d'un dispositif répressif renforcé⁶³. Les mouvements sociaux sont criminalisés et la résistance est qualifiée de trouble à l'ordre public. Par exemple, on peut observer une double dépolitisation concernant les discours portant sur le mouvement des gilets-jaunes : les manifestants sont à la fois réduits à des casseurs et à des délinquants ainsi qu'à des individus souffrant d'un mal-être individuel nécessitant une assistance. Rancière parle de consentement à l'ordre consensuel du présent, et celui-ci s'établit notamment à l'aide des médias. En effet, ceux-ci produisent un cadre accueillant un type spécifique de discours, ils construisent donc ce qui est de l'ordre du pensable et ce qui ne l'est pas⁶⁴.

L'ordre consensuel a donc pour effet de rendre l'ordre établi indiscutable. Toutefois, il n'y parvient pas seulement grâce aux institutions politiques et médiatiques : cette conception de la réalité est également construite à l'aide de certains discours théoriques. Rancière dénonce notamment la contribution de la discipline sociologique. En voulant décrire les mécanismes de la reproduction sociale de manière objective, elle contribue selon lui à renforcer une forme de déterminisme. Le chapitre suivant aborde le fonctionnement de ce qu'il appelle la logique sociologique.

⁶² Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 200-201.

⁶³ *Ibid.*, p. 265-266.

⁶⁴ Jacques Rancière, *Les trente inglorieuses*, p. 110-111.

4. Sociologie et démythification

J'ai évoqué dans la partie consacrée à la critique d'Althusser que Rancière ne craint pas la polémique et qu'il a tendance à désigner concrètement ses adversaires. Cependant, les critiques portées à l'encontre de la pensée marxiste ne possèdent pas le degré de virulence accompagnant ses attaques à l'égard de la sociologie, à tel point que la nouvelle édition du *philosophe et ses pauvres* comporte désormais un préambule visant à contextualiser la critique radicale de la pensée de Bourdieu exposée dans cet ouvrage. L'opposition de Rancière à la sociologie apparaît tout au long de son œuvre ; comme pour Althusser il précise qu'il ne cible pas personnellement Bourdieu mais ce qu'il appelle la logique sociologique. Il décrit cette dernière comme un mode d'interprétation du réel et non comme une simple discipline académique⁶⁵.

Ce mode d'interprétation date selon lui de la contre-révolution et possède une conception de la société comme étant bouleversée par la perte des corps intermédiaires et qui engendrerait le règne de l'individualisme et de l'égoïsme⁶⁶. Cette conception de la société comme souffrant de la perte de communauté a des conséquences sur le projet politique, ce sujet sera abordé dans *La haine de la démocratie*⁶⁷. Par conséquent, Rancière n'établit pas une critique de Bourdieu dans le cadre d'une querelle opposant philosophie et sociologie puisqu'il n'adhère pas au découpage habituel des disciplines et rejette l'idée de spécialisation. De plus, il élabore également une critique de la philosophie et surtout de la posture du philosophe dans *Le philosophe et ses pauvres*⁶⁸ qui sera détaillée davantage plus loin. Dans la préface de cet ouvrage, il est question d'illustrer les effets inégalitaires pouvant être produits par la logique sociologique et de permettre de fournir un contexte où son propos prenait sens. Rancière donne alors une nouvelle fois en exemple un épisode de bouleversement des institutions scolaires⁶⁹. Comme évoqué précédemment, l'instruction est considéré comme le principal moyen d'accès à la citoyenneté et à l'égalité sociale, son mode de fonctionnement est donc continuellement un objet de débat.

La querelle abordée ici naît à la suite d'un changement politique lors de l'arrivée des socialistes au pouvoir en France lors des années 1980. Il était alors question de rendre l'école accessible à tous et de moduler le contenu des savoirs afin qu'il soit mieux adapté aux élèves

⁶⁵ Jacques Rancière, *Les trente inglorieuses*, p. 126.

⁶⁶ *Id.*

⁶⁷ Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.

⁶⁸ Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Paris : Flammarion, coll. « Champs essais », 2010.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 10.

issus des classes populaires⁷⁰. Au même moment, la sociologie développait une critique du système scolaire aboutissant à une conception faisant de celui-ci une machine de perpétuation des inégalités causées par son contenu élitiste et excluant. Contre cette proposition d'adaptation du contenu scolaire, les défenseurs d'une école républicaine opposent une instruction générale dans le but d'offrir une égalité des savoirs, sans distinction⁷¹. Cette théorie républicaine n'est pour Rancière que la continuation d'une conception élitiste de l'instruction défendue par des penseurs comme Ernest Renan, prônant une évolution de la société par l'éducation et la transformation des mœurs⁷². Socialistes et républicains s'opposent donc dans une querelle portant sur la méthode la plus adéquate afin d'instruire le peuple. Dans *La haine de la démocratie*, il décrit une nouvelle fois cet évènement en ajoutant que « L'opposition de la doctrine républicaine à la doctrine « sociologique » était en fait l'opposition d'une sociologie à une autre⁷³ ». En effet, bien que différentes, les deux démarches partagent toutefois une conception commune de l'émancipation. Celle-ci se produit par un accroissement de connaissances, que ce soit par l'accès à la science ou par la prise de conscience des conditions de sa domination. C'est contre cette conception que Rancière propose une nouvelle façon d'appréhender l'émancipation dans *Le maître ignorant*⁷⁴.

Cette querelle porte par conséquent davantage sur le contenu du savoir enseigné et les objectifs devant être atteints que sur les effets concrets du mode d'organisation de cette institution. Or, pour Rancière, l'organisation du système scolaire peut toutefois être interprétée comme étant opératrice de redistribution dans sa manière d'instaurer une temporalité externe à l'ordre de la production. En effet, l'école peut être considérée comme étant l'héritière du loisir car elle permet un autre mode d'existence⁷⁵. C'est parce que l'école n'est pas adaptée aux classes les plus défavorisées qu'elle peut s'inscrire dans un processus égalitaire, en séparant du monde productif ceux qui y sont normalement voués à temps plein⁷⁶. Adapter l'école aux professions manuelles détruit cette séparation en rejetant les

⁷⁰ Lydie Heurdier, « La politique d'éducation prioritaire : un projet conduit hors du champ politique (1981-2001) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, no 124, 2014, p. 155-168.

⁷¹ Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, p. 9.

⁷² Jacques Rancière, Aliocha Wald Lasowski, *Penser l'émancipation : dialogue avec Aliocha Wald Lasowski*. Editions de l'Aube, 2022, p. 58.

⁷³ Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, p.32.

⁷⁴ Jacques Rancière, *Le Maître ignorant – Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, 10/18, 2004.

⁷⁵ Jacques Rancière, « École, production, égalité », dans *L'école de la démocratie*, Paris : Édilig, Fondation Diderot, 1988, p.2.

⁷⁶ Rancière n'affirme évidemment pas que l'école soit une institution égalitaire en soi, toutes les institutions peuvent comporter des éléments appartenant à une logique égalitaire ou non. La redistribution de la production et

élèves issus des classes populaires dans le monde du travail, renforçant la distinction entre ceux ayant accès au loisir et ceux qui en sont écartés⁷⁷.

Le mensonge égalitaire

La critique de Rancière ne porte pas sur la validité empirique des travaux de Bourdieu mais sur les effets politiques que produisent les constructions des figures sociales comme objet et non comme sujets. Il y aurait un effet performatif dans la création de rôles et d'identités, l'objet étudié devenant davantage un produit de l'étude qu'une observation empirique. Les catégories de la sociologie sont d'autant plus rigides et absolues qu'elles refusent toute idée de mixité sociale, divisant la communauté en groupes distincts comme le faisait déjà Platon. Désormais, les individus sont conçus comme des produits de leur milieu social. Par conséquent, chaque action peut s'expliquer par ces appartenances, plongeant les individus dans une servitude absolue quant aux conditions de leur existence⁷⁸. Ces conditions guidant les actions opèrent de manière cachée, elles sont nécessairement inconscientes. Cette dissimulation est la raison de l'exercice de la domination, elle en est l'élément essentiel : elle domine car elle dissimule le fait qu'elle dissimule :

« Si la machine sociale nous prend, c'est parce que nous ne savons pas comment elle nous prend. Et si nous ne savons pas comment elle nous prend alors que cela crève les yeux, c'est parce que nous ne voulons pas le savoir. Toute reconnaissance est une méconnaissance, tout dévoilement, un voilement⁷⁹ ».

La sociologie s'efforce selon Rancière de dénoncer le mensonge égalitaire. Pour elle, chaque affirmation d'égalité est opératrice d'une inégalité réelle en tant qu'elle la dissimule. C'est donc parce que l'école prétend être égalitaire qu'elle reproduit l'inégalité. La notion d'idéologie est présente dans la sociologie car ce mode d'interprétation du monde postule que la soumission à un ordre social se produit par sa dissimulation, impliquant nécessairement l'ignorance de ses victimes. Par conséquent, l'émancipation n'est possible que par l'accès à la conscience des déterminations sociales. Le rôle du sociologue est alors indispensable car lui seul possède la capacité d'apporter cette conscience, réaffirmant la nécessité de la position de l'intellectuel. Le sociologue bénéficie donc comme le philosophe chez Althusser d'une

du loisir que produit l'école peut être qualifiée d'égalitaire mais ce n'est pas le cas de la majorité des éléments présents dans l'institution.

⁷⁷ Jacques Rancière, « École, production, égalité », dans *L'école de la démocratie*, Paris : Édilig, Fondation Diderot, 1988, p.5.

⁷⁸ Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, p. 241.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 247.

position privilégiée découlant d'une interprétation du monde opposant réalité et illusion⁸⁰. La discipline produit une division du monde entre savants et ignorants en tant qu'elle prend des groupes comme objet d'étude. Les groupes étudiés eux, sont incapables de produire une connaissance quant à leur condition car ils n'ont pas le recul nécessaire.

Etant donné que la sociologie n'a selon Rancière que pour objectif de dénoncer les illusions et d'analyser une inégalité toujours présente, elle ne propose finalement jamais de projet d'émancipation allant au-delà de la constatation de la hiérarchie sociale. Elle possède par conséquent un caractère fataliste dans la description des inégalités et constituerait même selon Rancière un frein aux possibilités d'émancipation par la dénonciation du mensonge égalitaire : la loi de la domination est toute puissante et les espoirs de la transformation de la société sont constamment déçus, comme le montre l'échec de l'appareil scolaire dans sa fonction égalitaire. Cette posture de méfiance envers l'égalité prônée par l'institution scolaire est pour lui similaire à celle adoptée envers la démocratie qui elle aussi reproduirait des inégalités en prétendant les réduire⁸¹.

L'ère de la démystification

La pratique de la démystification est aujourd'hui omniprésente et dépasse largement le cadre de la sociologie. Elle s'est imposée avec les avancées technologiques et l'essor des médias – qu'ils soient traditionnels ou numériques – ainsi que par leur diffusion massive sur Internet. Dans ce contexte où nous sommes continuellement exposés à toujours plus d'informations et où les sources se multiplient, le discernement entre informations fiables et erronées est devenu un enjeu crucial. Ce problème est fréquemment discuté : la lutte contre les fake news, théories du complot, contre le populisme ou l'ère de la post-vérité est un sujet d'actualité. Cette préoccupation se retrouve également dans le domaine de scolaire : la Fédération Wallonie-Bruxelles a prévu dans ses référentiels des contenus portant sur les dérives médiatiques et discursives⁸². On peut également observer le développement d'une catégorie de débunkeurs, d'analystes et de décrypteurs se donnant la tâche de déjouer les pièges rhétoriques de la propagande.

Mon objectif n'est pas de dénoncer ces initiatives mais plutôt d'interroger les mécanismes de ce phénomène à l'aide de Rancière car il remarque que ces sujets sont

⁸⁰ Oliver Davis, *Jacques Rancière*, Polity Press, 2013, p. 23.

⁸¹ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p. 97.

⁸² Référentiel cours de philosophie et citoyenneté, p. 38.

présentés d'une manière spécifique qui tend à ignorer leur caractère politique. Dans *Les trente inglorieuses*, Rancière traite du complotisme et souligne le rôle central qu'y joue la raison, ou plus précisément, une posture se présentant comme rationnelle⁸³. On considère habituellement que l'adhésion aux théories du complot est le produit de l'ignorance : les adeptes « tombent dans le panneau » faute de connaissances et se laissent manipuler par des figures d'extrême droite. Le cliché du complotiste correspond alors à un Américain blanc, pauvre, sans diplôme et qui posséderait des opinions réactionnaires par manque d'intelligence⁸⁴. Or Rancière montre que la rationalité occupe, en réalité, une place fondamentale dans la pensée complotiste. La remise en question des discours dits officiels, l'attention portée aux indices, la pratique méthodique du doute : tout cela relève d'un exercice de la raison. Les complotistes veulent être perçus et se perçoivent comme des sujets rationnels. Leur logique n'est donc pas le produit d'une ignorance passive mais l'affirmation d'une intelligence qui s'estime supérieure à celle des « moutons » acceptant les discours dominants⁸⁵.

Ainsi, chaque camp accuse l'autre de stupidité : les complotistes pensent avoir tout compris alors que leurs opposants les considèrent comme des ignorants bernés par la propagande. Des deux côtés, la démystification joue un rôle essentiel: les uns pour déjouer les récits officiels, les autres pour démonter les fake news. Ce cadre pose cependant problème car il réduit le débat à une opposition entre savoir et ignorance, entre vrai et faux, et fait passer au second plan ce qui devrait être central : ce que signifient ces discours, quelle vision du monde ils diffusent. En effet, l'enjeu principal n'est pas seulement de savoir qui « a raison ». Il s'agit aussi et surtout de reconnaître que les théories complotistes sont très fréquemment portées par des figures (politiques ou influenceurs) d'extrême droite.

Tout appréhender sous l'angle de la connaissance ou de l'ignorance tend à dépolitiser les discours : on oublie qu'avant d'être fausses, ces thèses véhiculent des idées réactionnaires souvent nauséabondes⁸⁶. Il ne faut pas s'abstenir de souligner leur fausseté, mais il faut d'abord insister sur le fait qu'elles traduisent un projet politique inégalitaire. Pour Rancière, il ne faut donc pas concevoir les complotistes comme des ignorants ; ce sont avant tout des individus qui veulent faire advenir une réalité conforme à leurs objectifs, indépendamment de

⁸³ Jacques Rancière, *Les trente inglorieuses*, p. 116.

⁸⁴ Voir Pierre-André Taguieff, *Théories du complot : populisme et complotisme*, Paris : Éditions Entremises, 2023, ouvrage qui traite du complotisme en consolidant ce stéréotype à travers ses descriptions des profils complotistes.

⁸⁵ Jacques Rancière, *Les trente inglorieuses*, p.117.

⁸⁶ Stéphane François. « La question du complotisme à l'extrême droite, moteur de sa géopolitique ». *Géopolitique des extrêmes droites Logiques identitaires et monde multipolaire*, Le Cavalier Bleu, 2022. p.31-35.

la vérité. Leur rationalité sert une volonté intrinsèquement inégalitaire. C'est pourquoi il est nécessaire de repolitiser ces dynamiques, de nommer clairement les arguments pour ce qu'ils sont : des opinions réactionnaires, non de simples erreurs qu'il faudrait corriger en présentant des faits véridiques.

La naturalisation des inégalités

Selon Rancière, la sociologie tend à essentialiser les catégories sociales en distinguant des manières de se rapporter au monde. Il prend l'exemple de la théorisation de l'expérience esthétique établie par Bourdieu dans *La distinction*. Cet ouvrage décrit une différence fondamentale concernant l'appréciation artistique : la contemplation désintéressée serait le propre de la bourgeoisie et serait inaccessible aux classes populaires qui elles sont condamnées à entretenir un rapport de nécessité ou d'utilité avec les productions artistiques⁸⁷. Selon Rancière, Bourdieu ne peut accorder une capacité considérée comme bourgeoise aux individus appartenant à un milieu différent, refusant toute forme de complexité. Il ajoute que l'affirmation de la distinction est la conséquence de la vérification d'un présupposé et non la découverte d'une réalité effective en dénonçant l'usage de questionnaires produisant par leur forme les effets attendus par le sociologue⁸⁸.

La sociologie peut donc être considérée comme héritière de la pensée de Platon et de Marx en tant qu'elle en opère une radicalisation. En effet, la démarche philosophique du marxisme était plus normative que descriptive : il était nécessaire que les catégories sociales existent comme il les décrivait pour que la révolution puisse se produire. Le prolétariat n'était pas une catégorie empirique, elle était une catégorie idéale et en devenir, ce qui était d'ailleurs problématique pour la réalisation du projet révolutionnaire imaginé par le marxisme. Dans la cité de Platon, les artisans ne devaient pas exercer d'autres occupations que leur tâche assignée. Pourtant, le philosophe n'a jamais prétendu que cela se produisait effectivement de la sorte : il admettait que la différence de nature était un mensonge ayant pour objectif de justifier l'organisation sociale. La sociologie, à l'inverse, analyse ces catégories sociales sous un angle descriptif, concevant chaque sujet dans des cadres identitaires rigides. Le discours de

⁸⁷ Pierre Bourdieu, *La distinction*, Les Éditions de Minuit, 1979.

⁸⁸ Jacques Rancière, « Penser le présent », intervention vidéo, Beaux-arts de Paris, YouTube, publié le 31 mars 2021.

la séparation prétend désormais posséder un caractère de scientificité. Par conséquent, la nécessité du partage social se transforme en réalité⁸⁹.

Toutefois, la sociologie dans sa forme actuelle n'est pas la première à avoir naturalisé le partage social sous une apparence scientifique. Cette tendance se manifeste déjà dans les interprétations organicistes de la société, très influentes du XVIIIe siècle jusqu'au début du XXe siècle, et dont l'influence existe encore aujourd'hui. Selon cette doctrine, la société est conçue comme un organisme vivant, composé de parties distinctes mais interdépendantes, à l'image des organes d'un corps humain⁹⁰. Chaque groupe social se voit ainsi assigner une fonction spécifique et naturelle : les élites intellectuelles sont assimilées à la tête et ont la tâche de diriger et de penser, alors que les classes laborieuses représentent les bras exécutant les tâches manuelles. Cette analogie biologique servait à légitimer une hiérarchie sociale fixe, présentée comme à la fois naturelle et nécessaire à l'équilibre de l'ensemble. Les théories organicistes sont notamment mobilisées par les premiers sociologues afin d'appuyer leur conception holistes de la société.

Ce détour par l'organicisme et ses liens avec la sociologie permet également d'éclairer les enjeux de la partie suivante concernant l'imagination d'une société idéale hiérarchique par Platon. En effet, la manière dont Rancière dénonce les naturalisations de l'ordre social sera abordée plus loin.

⁸⁹ *Id.*

⁹⁰ Baume, Sandrine. « Les doctrines organicistes et la figuration des entités collectives : Les motifs d'un engouement et d'une éclipse ». *Raisons politiques*, 2017/2 N° 66, 2017. p.101-119.

5. Le philosophe et ses pauvres

Le philosophe et ses pauvres est un ouvrage qui explore l'établissement de la conception du partage des catégories formant l'ordre social en tant que nécessité. Cette division des rôles est avant tout une distribution des capacités justifiant une conception du réel accordant davantage d'importance au travail intellectuel qu'au travail manuel. Par ce geste de séparation, le philosophe s'assure une place privilégiée en créant une position indispensable au bon fonctionnement de l'organisation sociale. Ce thème de la consolidation du rôle du philosophe est déjà abordé dans *La leçon d'Althusser*. Dans *Le philosophe et ses pauvres*, cette idée est développée dans un premier temps dans un chapitre consacré à la pensée de Platon, à qui Rancière attribue la paternité de la sociologie. Il examine ensuite le rapport de Marx aux masses et comment l'attente de la « vraie » révolution confisque tout pouvoir à ceux qui devraient en principe la réaliser. Il termine enfin par une critique de la sociologie et de la logique de la démythification réactualisant l'opposition entre science et idéologie, présentant la discipline également comme l'héritière du marxisme. Ainsi, Rancière analyse les implications de ces trois courants de pensée qui sont selon lui similaires en tant qu'ils tracent une ligne de démarcation entre ce qui relève de la science et ce qui relève de l'ignorance.

Platon et les origines de la distinction

Dans *La Méésentente*, Rancière évoque ce que Platon entend par politeia. Cette politeia ne désigne pas un régime politique parmi d'autres mais distingue une forme politique unique en opposition avec des régimes jugés inférieurs qu'il faudrait rejeter. La politeia de Platon est la cité idéale où seule existe l'harmonie du groupe, contrairement à des régimes possédant des éléments conflictuels⁹¹. C'est également une vision du social organisé par l'ordre consensuel : il existe une forme politique supérieure et par conséquent, la discussion et le désaccord n'ont plus de raison d'être. Cette organisation idéale est décrite dans *La république*. Platon y présente une cité agencée en trois parties correspondant à des rôles particuliers, tous dépendants les uns des autres. Il y a d'abord la catégorie des producteurs, composée des agriculteurs et des artisans dont la fonction est d'assurer la subsistance de la cité. Il y a ensuite les guerriers qui constituent le bras armé de cette société. Enfin, il y a les philosophes qui ont pour tâche d'organiser et de gouverner. Ces catégories sont absolument hétérogènes et

⁹¹ Jacques Rancière, *La Méésentente*, p. 98.

exclusives : la particularité de ce mode de fonctionnement est qu'il propose une stricte séparation des tâches⁹².

Une première tentative de naturalisation

Comme évoqué précédemment, selon Rancière, Platon peut être considéré comme le père de la sociologie, dans la mesure où il opère une naturalisation des hiérarchies – qui reste toutefois moins radicale, puisqu'elle ne s'accompagne pas encore d'une prétention à la scientificité⁹³. Avant d'y parvenir, il justifie d'abord l'efficacité du système qu'il propose. Par exemple, les producteurs doivent rester constamment disponibles pour répondre à d'éventuelles demandes supplémentaires, ce qui justifie qu'ils ne puissent se consacrer à aucune autre activité⁹⁴. Un autre type d'argument mobilisé évoque les contraintes temporelles : les citoyens ne posséderaient pas le temps nécessaire à l'occupation de tâches diverses. Cette contrainte est encore mobilisée comme justification aujourd'hui, et sa subversion peut notamment être utilisée comme enjeu d'émancipation, thème abordé par Rancière dans *La nuit des prolétaires*⁹⁵.

Il est possible d'opposer des contre-arguments à ces tentatives de légitimation d'une organisation aussi rigide, mais le fondement par la naturalisation est plus difficile à démonter. Et comme Rancière l'a remarqué, l'enjeu est moins de créer une société performante ou efficace que d'empêcher les citoyens d'occuper d'autres tâches⁹⁶. La séparation est dès lors avant tout une question d'identité. Afin d'établir une bonne fois pour toute la séparation des rôles, Platon naturalise les identités en proposant un mythe explicateur : la fable des métaux.

Selon cette fable, les citoyens se différencient à la naissance car leur âme est mêlée à un métal particulier. Ces différents métaux correspondent par conséquent aux trois catégories qui forment la cité : la catégorie des producteurs possède une âme d'airain ou de fer, les guerriers possèdent une âme d'argent et les philosophes-gardiens possèdent une âme d'or. Cette fable donne aux différences un caractère nécessaire et immuable, assignant les individus à une fonction qui est désormais naturelle⁹⁷. De plus, la reconnaissance des différents métaux se fera par le philosophe à travers le processus d'éducation : il pourra déceler les individus destinés à occuper des tâches intellectuelles ou manuelles⁹⁸. Rancière observe que cette fable semble toutefois proposer des possibilités de mobilité au niveau des classes : les âmes d'un

⁹² Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, p. 23.

⁹³ *Ibid.*, p. 37.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁹⁵ Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires : Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 2012.

⁹⁶ Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, p. 43.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 39.

certain métal peuvent avoir des enfants qui possèdent une âme différente, la reproduction sociale n'est donc pas garantie. Malgré cela, il montre que la mobilité ne peut aller que dans un seul sens étant donné que l'éducation ne s'adresse pas à toutes les catégories. Les âmes supposées supérieures n'auront même pas l'opportunité d'être reconnue et réassignée dans la catégorie qui leur convient⁹⁹. On voit alors comment cette conception sert à la neutralisation de la révolte ou de l'opposition politique : si les places sont assignées dans la nature, il n'y a alors aucune possibilité de modification de l'ordre¹⁰⁰. Même si Platon présente cette solution comme une sorte de méritocratie, les possibilités de transformation des conditions ne peuvent se réaliser en pratique. Cette conception de la société est proche de l'organicisme car elle implique une spécialisation naturelle qui n'admet pas l'interchangeabilité des rôles. Chaque partie est dépendante du tout et ne peut exister seule¹⁰¹.

Le privilège du philosophe et la lutte contre la bâtardise

Le philosophe a donc un rôle privilégié : il assigne les citoyens à leur position à travers le processus éducatif. Cela implique qu'il court un potentiel danger car il pourrait il y avoir des individus qui prétendent eux aussi appartenir à la catégorie des âmes supérieures, et donc rendre son rôle obsolète¹⁰². Pour conserver sa position, il doit donc éviter toute mobilité sociale et s'assurer que chaque individu reste bien à sa place. Afin de consolider la hiérarchie sociale, le philosophe dénonce la figure qui selon lui l'imité : le sophiste, figure emblématique des usages détournés de la raison. En désignant la bâtardise il fonde sa pureté¹⁰³.

Platon, en fermant définitivement l'accès à la philosophie à ceux qu'il considère comme illégitimes, abandonne toute illusion méritocratique ou pédagogique. Désormais, la capacité de philosopher n'est pas liée à une disposition universelle de l'esprit humain, mais à une origine déterminée : ceux dont la vie est marquée par la production manuelle ne peuvent prétendre au loisir intellectuel sans apparaître comme une anomalie¹⁰⁴. La volonté d'occuper des tâches intellectuelles devient alors le signe d'une transgression inacceptable, d'un excès de parole là où il ne devrait pas y en avoir. Par conséquent, le philosophe doit pour conserver

⁹⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰¹ Baume, Sandrine. « Les doctrines organicistes et la figuration des entités collectives : Les motifs d'un engouement et d'une éclipse ». *Raisons politiques*, 2017/2 N° 66, 2017. p. 103.

¹⁰² Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, p. 54.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 61.

sa place désigner un autre qui fera office de contraste. Celui-ci prendra la forme d'une figure disqualifiée dont la simple volonté d'accéder à la pensée devient la preuve de son illégitimité :

« Le problème est seulement que cette pureté ne pourra jamais se prouver autrement que par la désignation de la bâtardise. La dignité philosophique est au prix de cette logique absurde autant que rigoureuse : il y a des gens qui ne sont pas nés pour la philosophie parce que le travail ouvrier auquel ce défaut de naissance les a condamnés a marqué leurs corps et leurs âmes d'une infirmité dont leur désir d'aborder celle dont ils ne sont pas dignes est la meilleure preuve¹⁰⁵ ».

La légitimité philosophique ne repose alors plus sur des qualités positives mais sur une opération d'exclusion. Ainsi, la philosophie devient un privilège social naturalisé. Elle n'est plus perçue comme un apprentissage accessible à chacun, mais comme une seconde naissance réservée à une élite dont le corps ne porte pas les traces du travail. Ce geste d'exclusion permet à la philosophie de se distinguer de toute logique éducative ou méritocratique. En ce sens, son rôle n'est pas de libérer mais de classer¹⁰⁶.

Archi-politique et ordre policier

Dans *La Méésentente*, Rancière distingue trois versions d'une philosophie politique : l'archi-politique, qui qualifierait la vision de Platon, le para-politique, associé à Aristote et la métapolitique qui serait le mode de fonctionnement de la théorie politique de Marx et de la sociologie¹⁰⁷. Je vais donc détailler ici ce qu'il entend par archi-politique afin de développer les enjeux de la cité de Platon.

Selon Rancière, l'archi-politique est un cadre théorique qui conçoit la politique comme le produit d'un ordre rationnel ou naturel, c'est-à-dire comme l'expression d'une harmonie régissant les fonctions sociales et les capacités individuelles. Dans ce type de structure, chaque individu occupe la place qui lui est assignée en fonction de sa nature. Cela implique qu'aucun « vide » ne puisse exister : ce type de société est organisé afin que tout rôle soit complémentaire et exclusif¹⁰⁸. Il y a également une association de la loi et de la vertu, ce qui signifie que la politique n'est pas conçue comme un rassemblement de citoyens se pliant à des lois, mais que la loi est assimilée à la vérité : il y a une adhésion qui vient de l'intérieur, une

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 60.

¹⁰⁷ Jacques Rancière, *La Méésentente*, p. 100.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 102.

organisation qui est le fruit de l'évidence. Cela veut également dire que tout est ordonné. Le fonctionnement de la cité ne concerne pas que les décisions politiques, chaque chose y est façonnée, dont la morale et les modes de vie et de pensée. En ce sens, l'archi-politique est une manière de penser la politique comme une éducation générale menant une bonne manière de vivre en organisant chacun de ses aspects. La conception même de la réalité devient donc la norme¹⁰⁹.

Dans cette conception, il n'y a selon Rancière aucune place pour ce que lui nomme politique¹¹⁰. C'est là où se trouve l'ironie : Platon, en voulant décrire ce qu'il conçoit comme une politique supérieure, la *politeia*, imagine un ordre social totalement dépolitisé car le désaccord et l'opposition deviennent inimaginables. Cette vision est le paroxysme de ce que Rancière appelle la police dont il inverse le sens avec ce que nous entendons habituellement par politique :

« On appelle généralement du nom de politique l'ensemble des processus par lesquels s'opèrent l'agrégation et le consentement des collectivités, l'organisation des pouvoirs, la distribution des places et des fonctions et les systèmes de légitimation de cette distribution. Je propose de donner un autre nom à cette distribution et au système de ces légitimations. Je propose de l'appeler *police*.¹¹¹ »

Egalement dans *La Méésentente*, Rancière aborde une notion correspondant à une certaine forme de partage du sensible, c'est-à-dire une certaine distribution de ce qui est visible et pensable. Cette distribution particulière, il l'appelle police. Comme pour le consensus, Rancière détourne le terme de son usage commun afin de créer une tension. Dans ce cas, la police ne désigne pas l'inverse de sa définition habituelle mais l'englobe dans une logique plus large : l'institution policière n'est qu'une manifestation de l'ordre policier. Celui-ci assigne les places et organise les perceptions. L'ordre policier régit les rôles et les identités mais il impose également le rapport qu'entretiennent les individus aux espaces et aux lieux¹¹². Par exemple, c'est la logique policière qui ordonne que la rue soit uniquement un endroit de passage ou que les usines soient des lieux exclusivement réservés à la production.

La notion de police sera développée plus en détails dans la partie portant sur politique de Rancière – notamment à travers ce qu'il nomme « la part des sans part »- ainsi que dans sa

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 103.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 105.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 51.

¹¹² *Ibid.*, p. 51-52.

dimension esthétique lorsque j'aborderai le partage du sensible. Elle est brièvement évoquée ici dans le but d'éclairer le fonctionnement de la cité platonicienne qui n'admet aucun espace de transformation et qui par conséquent empêche l'irruption de la politique.

Marx et la révolution impossible

Un rôle valorisant mais excluant

Dans la seconde partie du *Philosophe et ses pauvres*, Rancière établit un rapprochement entre la pensée de Platon et celle de Marx en soulignant leur point commun : toutes deux admettent un ordre social structuré par des catégories fixes et des fonctions assignées¹¹³. Chez Marx, la rupture semble d'abord radicale : ce n'est plus le philosophe qui détient le monopole de la vérité mais le producteur¹¹⁴. Dans cette nouvelle configuration, le travail devient la mesure de toute activité humaine et la philosophie elle-même est ramenée au statut d'une production parmi d'autres et serait vouée à disparaître dans une société sans classes. Cependant, ce qui semble à première vue être une inversion ne constitue pas selon Rancière, une véritable subversion de la hiérarchie car elle en reproduit la structure sous une forme déplacée. En effet, l'assignation fixe des fonctions chez Platon se transforme chez Marx par une répétition d'un travail orienté vers une finalité historique. La classe ouvrière n'est donc plus définie par son activité présente mais par son objectif révolutionnaire car elle est pensée comme une classe en devenir, comme une figure de transition vers un objectif futur¹¹⁵.

Ce changement reproduit alors une asymétrie fondamentale étant donné que l'organisation de ce devenir relève toujours d'une instance extérieure qui continue à parler au nom des autres¹¹⁶. Cela a pour effet de conserver une fonction stratégique à la philosophie bien que Marx ait annoncé sa fin. Elle doit désormais tracer le sens de l'histoire et attribuer un rôle aux acteurs de la lutte des classes dans ce processus global¹¹⁷. Sous couvert d'émancipation, la logique de l'assignation des rôles est bel et bien toujours présente. Cela constitue une contradiction pour Rancière qui interroge les mécanismes d'une pensée se présentant comme libératrice et qui pourtant reproduit une distribution des places et des capacités.

¹¹³ Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, p. 102-103.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 109-110.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 120.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 124-125.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 190.

La production du prolétariat

Selon Marx, le prolétariat ne désigne pas une catégorie sociologique. C'est une position historique qui s'inscrit dans le processus révolutionnaire. Le prolétaire ne se définit pas par les attributs qu'il possède, il n'est pas un simple agent de production, un individu appartenant à la classe laborieuse. Le prolétaire se définit parce qu'il ne possède pas (capital, position sociale). Son rôle dans la lutte des classes est lié à cette dépossession de tout ce qui était autrefois considéré comme le minimum de la dignité¹¹⁸. Cette appréhension de la catégorie de prolétaire constitue pour Rancière une contradiction car son existence est introuvable dans l'expérience, nécessitant alors une représentation par un porte-parole¹¹⁹. Un prolétaire devient effectivement prolétaire en étant dépossédé de son identité de travailleur, ou de toute valeur pouvant le qualifier, sans quoi il ne peut être sujet de la révolution. En plus d'être impossible, cette conception exclut par conséquent ceux qu'elle voudrait attirer : les ouvriers. Comme ils ne sont pas encore prolétaires, la théorie marxiste empêche de les considérer comme des acteurs politiques dans leur condition présente :

« Le prolétaire n'est ainsi rien d'autre que la négation de l'ouvrier. Il est l'anti-idéologue dans l'exacte mesure où il est l'anti-ouvrier. Et réciproquement, on pourra baptiser l'ouvrier qui n'est pas encore prolétaire de divers noms parfaitement équivalents : artisan, lumpen, petit-bourgeois, idéologue¹²⁰... »

Selon Rancière, le philosophe conserve chez Marx un rôle de surplomb : il a la tâche de déterminer qui est un réel prolétaire et qui doit encore le devenir. Ceux-ci sont renvoyés à une condition appartenant au passé et considérés comme des artisans arriérés¹²¹. Pour pallier cette inadéquation de la théorie à la réalité, le marxisme développe des catégories supplémentaires comme celle du lumpen-prolétariat. Cette catégorie permet d'expliquer l'inadéquation en décrivant un sous-groupe qui ne participerait pas à la défense de ses intérêts de classe, privilégiant ses intérêts personnels¹²². Rancière montre que la bourgeoisie, tout comme le prolétariat, est également divisée en elle-même. Une partie serait composée d'une aristocratie

¹¹⁸ Patrice Cailleba, « La genèse du concept de prolétariat chez le jeune Marx (1841-1845) », *Revue de philosophie économique*, vol. 18, no 2, 2017, p. 17.

¹¹⁹ Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, p. 130.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 122.

¹²¹ *Ibid.*, p. 131.

¹²² *Ibid.*, p. 143.

financière agissant contre les finalités historiques supposées de sa classe en préférant préserver ses profits immédiats plutôt que de développer les forces productives¹²³.

En conclusion, la lutte des classes ne se produit pas comme elle le devrait, ses deux acteurs (prolétariat/bourgeoisie) étant parasités par des éléments problématiques. Le projet révolutionnaire marxiste se heurte à la difficulté de prédire les effets de classes sociales se voulant empiriques car elles sont en réalité des constructions¹²⁴. Par conséquent, lorsque les effets prédits ne se réalisent pas, il y aura toujours une explication logique, scientifique a posteriori pour établir les causes de cet échec¹²⁵. Il y a une confiscation de l'autonomie des sujets à produire leur propre émancipation puisqu'il faut attendre que l'histoire se déroule d'une bonne et unique façon : toute tentative, toute révolte qui n'est pas la révolution marxiste est congédiée. Toute autre forme de création d'un monde plus égalitaire est rejetée.

Sartre et la nécessité de porte-parole

Dans la troisième partie du *Philosophe et ses pauvres*, Rancière s'intéresse à la posture qu'adopte le philosophe Jean-Paul Sartre envers le peuple. Sartre est une figure pertinente à aborder dans la continuité de Marx parce qu'il partage les idées progressistes du marxisme et se veut proche des mouvements sociaux et du prolétariat. Le traitement de ce personnage sert encore une fois à montrer comment la philosophie reproduit vis-à-vis d'elle une dépendance des travailleurs et un frein à leur émancipation réelle. La particularité de Sartre est qu'il rejoint la sociologie dans la croyance que l'élaboration d'une histoire extérieure à la condition des dominés est nécessaire car les travailleurs ne sont pas en mesure de saisir les enjeux de leur situation¹²⁶. Cependant, il n'affirme pas que cette tâche doive revenir à des scientifiques, ou même à des philosophes car ceux-ci sont selon lui victime d'une mauvaise foi bourgeoise¹²⁷. En effet, Sartre affirme qu'en tant que philosophe, il n'a pas la prétention de parler au nom des ouvriers. Rancière remarque, que sous cette apparente modestie, le philosophe finit tout de même par le faire car il présente la figure de l'ouvrier sous un angle spécifique¹²⁸.

¹²³ *Ibid.*, p. 145.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 148.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 149.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 214.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 199.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 200.

L'ouvrier de Sartre est comme chez Marx, une catégorie abstraite. Il est en réalité absent. Sartre définit cette catégorie non pas par sa dépossession mais par sa fatigue : sa parole est et sera toujours introuvable car il ne possède pas l'énergie suffisante – ou le temps si on réactualise l'argument de Platon - afin de parler en son nom. La parole de l'ouvrier ne relève pas d'une autorisation mais d'une impossibilité matérielle liée à sa condition¹²⁹. Cette conception justifie l'intervention d'une médiation et celle-ci sera établie par le parti communiste. Rancière souligne que cette solution produit toutefois un paradoxe car le parti, au lieu de représenter les ouvriers, représente en réalité leur négation¹³⁰. Si les ouvriers sont définis par leur passivité et leur impossibilité d'agir politiquement, le parti est caractérisé par son action. En effet, comme leurs occupations sont hétérogènes (travail, représentation politique), les deux acteurs prennent des décisions autonomes et n'ont pas l'obligation d'exprimer le lien qu'ils devraient entretenir :

« La logique est simple : la fatigue exige que les ouvriers soient représentés par un parti. Elle exige du même coup que ce parti ne les représente absolument pas, puisqu'ils sont pure passivité et qu'il doit être acte pur. Il est donc logique que le parti, dans ses directives et ses mots d'ordre, ne tienne pas compte des besoins de ceux dont il exprime les besoins. Mais il est tout aussi logique que ceux-ci, à leur tour, n'éprouvent pas le besoin de suivre les mots d'ordre du parti qui expriment leurs besoins¹³¹. »

Rancière donne en exemple l'absence des masses aux manifestations de 1952 organisées par le Parti Communiste, encore une fois associée à la fatigue des travailleurs. Par conséquent, l'acteur de la lutte n'est pas le sujet de la lutte et l'émancipation ne peut émaner des concernés¹³².

Afin d'illustrer la manière dont Sartre conserve une position de surplomb vis-à-vis des acteurs de la lutte, Rancière imagine une scène particulière. Il y décrit un moment où un penseur observe deux ouvriers séparés par un mur, depuis sa fenêtre. Le mur délimite une propriété privée et est surmonté par des tessons de bouteille. Selon Rancière, au lieu d'imaginer que ce mur puisse être franchi ou détruit, le penseur – ou philosophe - en fait un simple objet de réflexion, un symbole. Ainsi, un obstacle concret est transformé en expérience

¹²⁹ *Ibid.*, p. 202.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 204.

¹³¹ *Id.*

¹³² *Id.*

de pensée et le philosophe s'attribue un rôle passif, lui permettant d'analyser ce qu'il observe. Les ouvriers, eux, n'ont pas le recul nécessaire que demande la posture de l'analyste¹³³.

Ce rôle d'observateur ou d'interprète est également mis en avant lors de la présentation d'une autre scène : celle de la file d'attente devant un autobus. Selon Rancière, Sartre tend à décrire des regroupements d'individus comme des unités passives ou comme un matériau brut : leur mise en mouvement serait alors le fruit du philosophe, car il est capable d'opérer un retournement dialectique par la reconnaissance d'un potentiel politique dans une situation sociale anodine¹³⁴. Selon cette logique, un mouvement émancipateur ne peut émaner des acteurs eux-mêmes, il est toujours le fruit d'un élément extérieur : un événement, une observation ou une peur. En effet, la Révolution serait le produit d'une peur du pouvoir central, elle n'est pas perçue comme une initiative autonome¹³⁵.

Dans cette configuration, la liberté ouvrière est systématiquement neutralisée. La seule liberté possible est celle du philosophe, et elle ne peut exister que comme négation de l'autre¹³⁶. Elle n'est ni transmissible ni partageable. Le philosophe parle donc toujours à la place de ceux qu'il observe, sans jamais leur reconnaître la capacité de produire leur propre discours.

¹³³ *Ibid.*, p. 210.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 215.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 218.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 214.

Dans cette partie, j'ai abordé la manière dont la pensée de Rancière se construit en opposition avec plusieurs courants théoriques : le marxisme, la sociologie et plusieurs pensées philosophiques accordant un rôle particulier à la figure du savant. Bien que ces courants et pensées se revendiquent souvent de projets émancipateurs, elles reproduisent toutefois selon lui des formes plus subtiles de hiérarchisation entre les individus. Celles-ci sont désormais fondées sur des capacités inégalement reconnues.

La radicalité de Rancière est de décrire les structures inégalitaires qui opèrent de manière performative, au-delà du contenu des discours. Selon lui, il est nécessaire de s'interroger sur les positions depuis lesquelles surgit la parole, de se demander quelle parole est considérée comme telle ou comme bruit. Par conséquent, il examine la manière dont s'organise la place de chacun dans le processus du savoir et des capacités d'action politique. Il y a donc au cœur de ces systèmes une forme de dépendance organisée, où l'émancipation est obtenue via une médiation savante provenant du philosophe, du sociologue, du parti ou de l'institution scolaire. Rancière remarque que cette structure est le fruit d'une conception de l'égalité comme objectif à atteindre, postulant l'inégalité en point de départ. Cette conception est selon lui à renverser, car il affirme que l'égalité n'est possible que si elle est pensée comme condition initiale.

Cette première partie a donc tenté de montrer que la véritable opposition ne se trouve pas entre une pensée progressiste et une pensée conservatrice mais entre deux manières d'appréhender la réalité : d'un côté, une logique explicative présupposant l'inégalité et donc la reproduit inévitablement, de l'autre, une logique fondée sur le postulat d'égalité et sur la reconnaissance de la capacité de chacun à penser, parler et agir politiquement sans recours à aucune médiation.

La partie suivante est consacrée à cette conception égalitaire, développée par Rancière et ce qu'il propose comme théorie et méthode d'émancipation. Il s'agit donc d'examiner l'alternative que propose Rancière aux conceptions communes qui ont pour projet d'œuvrer pour l'égalité. Je vais commencer par aborder la méthode universelle présentée dans *Le maître ignorant*. J'aborderai ensuite la notion de partage du sensible et les enjeux liés à l'articulation entre politique et esthétique. Enfin, je m'attarderai sur la dimension émancipatrice de sa théorie politique avant de conclure avec son analyse des institutions et ce qu'il nomme démocratie.

Partie 2 : la conception égalitaire

1. Apprendre à autrui ce que l'on ignore : la méthode universelle

Rancière découvre cette idée en explorant les archives ouvrières lorsqu'il rencontre un personnage atypique nommé Joseph Jacotot. Ce dernier est professeur à l'université de Louvain en 1818 et adopte une posture révolutionnaire vis-à-vis de la pédagogie car il affirme, dans une époque où se déroulent de nombreux débats portant sur l'instruction populaire, qu'il est possible de s'instruire sans avoir recours à un maître¹³⁷. La pensée de Jacotot est développée dans *Le maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Dans cet ouvrage, Rancière décrit la méthode du pédagogue et en fait une théorie de l'émancipation intellectuelle et politique. Bien que le récit de l'aventure intellectuelle de Jacotot concerne le cadre scolaire et les méthodes d'apprentissage, *Le maître ignorant* n'est pas un traité de pédagogie. Ce livre a davantage pour objectif de déterminer les implications politiques des différentes méthodes d'apprentissage qui y sont présentées car elles se fondent sur des principes opposés¹³⁸. Rancière affirme que la méthode universelle appartient à une logique égalitaire permettant un processus d'émancipation, alors que la pédagogie traditionnelle – même dans sa déclinaison la plus progressiste - possède une forme répondant à des principes inégalitaires. Cette opposition apparaît dans toute l'œuvre de Rancière car elle touche à l'être-même de ce qu'il appelle politique. *Le maître ignorant* est sans doute sa publication la plus cruciale car elle expose une conception alternative de l'émancipation en fondant celle-ci à partir de l'égalité des intelligences.

Égalité des intelligences et passion inégalitaire

Selon la logique explicative et dans sa conception habituelle, l'intelligence possède un caractère quantitatif et est inégalement distribuée. Rancière, à travers Jacotot, définit la notion d'intelligence d'une manière à la détourner de son usage commun. Selon lui, l'intelligence est unique et universelle. Il la conçoit comme une capacité, comme un outil que chaque individu possède et est en mesure d'exercer. Cela implique que toute production humaine, qu'elle soit scientifique, artistique ou manuelle est une manifestation de cette intelligence. Il en va de même pour l'usage de la parole, appuyant davantage son caractère universel. Il n'y a donc qu'une seule forme d'intelligence, une seule raison à l'œuvre peu importe le domaine de la

¹³⁷ Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 7.

¹³⁸ Jacques Rancière, « L'actualité du *Maître ignorant* : entretien avec Andréa Benvenuto, Laurence Cornu et Patrice Vermeren (Paris, 24 janvier 2003) », *Le Télémaque*, no 27, 2005/1, p. 35.

production de connaissance¹³⁹. Une conséquence de cette affirmation est évidemment le rejet de toute forme d'élitisme car si toutes les productions sont le fruit de la même intelligence humaine, il n'y a pas de création ou de domaines fondamentalement plus nobles que d'autres. De la même manière, cela anéantit toute possibilité de légitimation d'un rapport hiérarchique entre travail manuel et intellectuel¹⁴⁰.

L'affirmation de l'existence de l'égalité des intelligences est scandaleuse. Pourtant, comme je l'ai déjà souligné, Rancière ne cherche pas tant à établir des vérités objectives qu'à interroger les implications politiques et sociales des discours. Pour lui, affirmer définitivement qu'une chose existe seulement d'une certaine manière revient à limiter les possibilités d'émancipation. Rancière n'est pas un relativiste mais il remarque qu'adopter une posture scientiste envers les domaines qui concernent la politique ou l'éducation est un frein à l'égalité. Et pour lui, la question de l'intelligence n'appartient pas au domaine scientifique. Dans le troisième chapitre du *Maître ignorant*, il évoque plusieurs arguments avancés en faveur de l'existence de l'inégalité des intelligences afin de montrer leur manque de pertinence. Il évoque d'abord l'argument des différences matérielles et affirme qu'aucune mesure corporelle n'est capable de déterminer le niveau d'intelligence d'un individu. Il évoque ensuite un argument concernant la réussite scolaire et en souligne l'inefficacité logique car celui-ci ne peut se réduire qu'à une tautologie. Pour Rancière et pour Jacotot, dire qu'un enfant réussit mieux car il est plus intelligent ne donne pas de cause à la réussite car la réussite et l'intelligence sont la même chose dans cette logique¹⁴¹.

Rancière n'adresse pas de critique explicite à la psychologie mais celle-ci contribue également à la fabrication d'une conception du réel où les inégalités sont naturalisées¹⁴². En effet, l'idée selon laquelle l'intelligence se mesure constitue un aspect fondamental de la discipline. La mise en place de test de mesure de type QI ainsi que leur diffusion massive illustre cela. Ces pratiques ont des conséquences concernant la répartition des capacités et des individus, puisque leur objectif était de classer en fonction des résultats. Bien que l'efficacité de ces dispositifs soit largement remise en question, on observe peu de critiques adressées au postulat même de la quantification de l'intelligence. Il m'a paru pertinent d'évoquer ce sujet afin de montrer que la croyance en l'inégalité des intelligences est une chose qui est

¹³⁹ Jacques Rancière, *Le Maître ignorant*, p. 56.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 84.

¹⁴² Dans *La Méésentente*, il évoque la psychologie en l'associant aux effets provoqués par la sociologie mais il ne produit pas de réflexion sur la discipline elle-même.

particulièrement ancrée dans notre imaginaire collectif, notamment par la banalisation de ce genre de test qui naturalise les différences et neutralise la possibilité de politisation en affirmant son caractère scientifique.

Par conséquent, lorsque Rancière oppose à cette logique le postulat de l'égalité des intelligences, il ne bouleverse pas que notre conception commune de l'apprentissage, mais notre conception de la réalité. Il est alors difficile pour beaucoup de se défaire de la croyance en l'inégalité car certains y sont particulièrement attachés. Toutefois, il n'y a pas que les individus occupant une position dominante qui refusent d'abandonner la logique inégalitaire :

« La passion inégalitaire est le vertige de l'égalité, la paresse devant la tâche infinie qu'elle exige, la peur devant ce qu'un être raisonnable se doit à lui-même. Il est plus aisé de *se comparer*, d'établir l'échange social comme ce troc de la gloire et du mépris où chacun reçoit une supériorité en contrepartie de l'infériorité qu'il confesse. Ainsi l'égalité des êtres raisonnables vacille-t-elle dans l'inégalité sociale¹⁴³. »

Vivre selon la logique égalitaire est une chose contraignante, cela demande un effort constant car l'égalité des intelligences est un postulat qui doit constamment être vérifié. Selon Rancière, cela ne mène à rien de simplement déclarer l'égalité, nous devons agir en conséquence. Adhérer à la logique égalitaire implique de reconnaître en autrui une capacité égale à la nôtre, cela demande donc de reconnaître notre propre capacité¹⁴⁴. Or dans certains cas, il est plus confortable de se présenter comme incapable, afin d'échapper aux exigences de la raison. Cela conduit à un curieux compromis concernant le partage de l'intelligence : faire preuve de modestie et affirmer son incapacité est parfois une manière détournée de déclarer sa supériorité. En refusant de participer à l'exercice de leur intelligence, certains refusent de réaliser leur égalité pour adopter une position extérieure, humble en apparence mais en réalité méprisante. Ce refus leur permet d'échapper au risque du jugement et à l'effort que suppose le raisonnement partagé, tout en conservant le droit de juger les autres. De plus, la déclaration d'infériorité produit une sorte de négociation des capacités en fonction des domaines : les individus s'accordent une infériorité dans certains contextes en échange d'une supériorité dans d'autres¹⁴⁵.

Le postulat de l'égalité des intelligences n'a donc pas de portée empirique, il ne s'agit pas de le démontrer. L'objectif de Rancière est de constater les enjeux d'une telle affirmation.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 134-135

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 68.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 133-134.

Ceux-ci sont constatés à travers l'expérience menée par Jacotot lorsqu'il réalise par hasard qu'il peut permettre à des étudiants hollandais d'apprendre le français sans même partager leur langue¹⁴⁶. Selon lui, il suffirait seulement de fournir un support - dans le cas décrit, un livre - afin que les étudiants puissent d'eux-mêmes reconnaître les mots, les associer par essai et erreur et ainsi produire une compréhension et la création d'un savoir qui leur est propre. Bien que l'affirmation d'une telle possibilité soit surprenante, ce type d'apprentissage n'est en réalité pas une nouveauté : il est similaire à la manière dont les enfants découvrent et s'approprient le langage, par imitation et par improvisation¹⁴⁷.

Le fonctionnement de la méthode universelle

La méthode de l'enseignement universel tranche de manière radicale avec la méthode explicative en affirmant la possibilité - et d'un point de vue politique la nécessité - d'apprendre aux autres ce que l'on ne sait pas, comme en témoigne l'expérience de Jacotot avec ses étudiants hollandais. Cette découverte, qui questionne par conséquent la forme que prend l'apprentissage ne supprime pas purement et simplement la catégorie du maître. Le nouvel apprentissage est toujours le produit d'une relation entre deux individus mais le rôle du maître ne nécessite plus de compétences spécifiques, il est réalisable par n'importe qui¹⁴⁸. Le maître de l'enseignement universel est davantage un guide qu'un enseignant car sa tâche ne consiste en rien d'autre qu'en l'accompagnement de la volonté de l'élève et non de son intelligence :

« Dans l'acte d'enseigner et d'apprendre il y a deux volontés et deux intelligences. On appellera « abrutissement » leur coïncidence. Dans la situation expérimentale créée par Jacotot, l'élève était lié à une volonté, celle de Jacotot, et à une intelligence, celle du livre, entièrement distinctes. On appellera « émancipation » la différence maintenue des deux rapports, l'acte d'une intelligence qui n'obéit qu'à elle-même, lors même que la volonté obéit à une autre volonté¹⁴⁹. »

Dans l'enseignement traditionnel, l'intelligence de l'élève est soumise à celle du maître. Cela signifie que ce type de relation empêche l'élève d'exercer sa propre intelligence. Il ne peut comprendre ou explorer par lui-même car l'apprentissage ne peut se faire qu'à la condition de l'explication dispensée par le maître. C'est ce type de rapport au savoir que Rancière appelle

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 26.

« abrutissement »¹⁵⁰. La volonté est l'élément qui mobilise l'intelligence, elle est soumise à celle du maître. Elle ne désigne pas un effort ou une motivation personnelle, mais la capacité à se reconnaître capable. En ce sens, le rôle du maître est d'aider l'élève à se démontrer sa propre capacité intellectuelle¹⁵¹.

L'enseignement universel, parce qu'il rejette le rôle du maître comme autorité contrôlant chaque étape de l'apprentissage via des consignes spécifiques, permet à l'ignorant d'adopter une autre démarche : celle du hasard. Cette conséquence n'est pour Rancière ni une erreur ni un gage d'inefficacité éventuelle. Bien au contraire, la méthode de l'essai et erreur, de la comparaison ou de la répétition est selon lui en réalité la plus courante et la plus instinctive : chaque individu possède des connaissances qui ne lui ont pas été expliquées¹⁵². L'apprentissage de la lecture, dans cette logique, ne nécessite qu'un livre et qu'un maître ordonnant l'attention de l'élève :

« *Le livre, c'est la fuite bloquée. On ne sait pas quelle route tracera l'élève. Mais on sait d'où il ne sortira pas – de l'exercice de sa liberté. On sait aussi que le maître n'aura pas le droit de se tenir ailleurs, seulement à la porte. L'élève doit tout voir par lui-même, comparer sans cesse et toujours répondre à la triple question : que vois-tu ? Qu'en penses-tu ? Qu'en fais-tu ? Et ainsi à l'infini*¹⁵³ ».

Cette triple question est le cœur de la nouvelle relation d'apprentissage : l'explication y est absente. En effet, cette méthode suppose l'élève comme capable de créer un savoir sans attente spécifique. Ces questions ne visent pas à vérifier l'acquisition d'une connaissance mais à inviter l'élève à être actif, à faire usage de ses capacités. Le maître peut ainsi ouvrir les possibilités du savoir et permettre à l'élève d'entamer une aventure intellectuelle¹⁵⁴.

Tautologie de la puissance et expérience herméneutique

Il se peut que ces questions provoquent une certaine inquiétude, notamment chez ceux qui sont habitués à l'enseignement traditionnel et à sa logique explicative. Comment s'assurer que cette méthode aboutisse sur un savoir concret ? Comment éviter qu'elle ne mène qu'à une errance improductive ? Ces inquiétudes n'ont pas raison d'être dans une conception jacotiste.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁵² *Ibid.*, p. 30.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 51.

Il propose un axiome : « tout est dans tout¹⁵⁵ ». Celui-ci signifie que n'importe quel fragment de la production humaine – un chapitre ou même une phrase - contient déjà l'ensemble du savoir. Selon Didier Moreau, cette idée est inspirée par la tradition stoïcienne qui conçoit la totalité du savoir comme accessible à partir de chaque fragment du monde. Jacotot déclare d'ailleurs : «Sachez une chose et rapportez-y tout le reste¹⁵⁶. »

C'est la raison pour laquelle un seul livre suffit. Au lieu de chercher un amas de connaissances, l'apprentissage conçu par Jacotot insiste sur l'attention portée à un seul objet car cela permet de créer des significations nouvelles. Ainsi, il est possible d'approfondir la manière dont nous créons des liens et des chemins de pensée. Plus qu'un apprentissage de contenu, la méthode universelle cherche à développer l'exercice de l'attention et de l'analyse¹⁵⁷. De plus, affirmer qu'il est possible d'exercer son intelligence à partir de n'importe quel objet opère une désacralisation de la connaissance : il n'y a désormais plus de porte d'entrée officielle afin d'accéder au savoir. « Tout est dans tout » signifie également qu'aucune chaîne causale spécifique de pensée n'est nécessaire pour associer des éléments. En déhiérarchisant les connaissances, la méthode jacotiste fait une place aux associations libres, non-conventionnelles où les rapprochements conceptuels ne sont pas organisés par une force extérieure. D'après la formule, si toute partie contient le tout, alors toute idée peut être mise en relation sans avoir à suivre un chemin rationnel imposé. C'est pour cela que Jacotot parle d'aventure intellectuelle : il s'agit de circuler dans le réseau des significations, non de prendre une route prédéterminée¹⁵⁸.

Cette conception herméneutique insiste également sur le rôle de la mémoire en tant qu'outil d'émancipation. En effet, la mémoire permet d'avoir accès à la matière sur laquelle s'exerce l'intelligence. Afin de raisonner, il nous faut pouvoir faire des liens et des comparaisons. Cela est possible grâce à la mémorisation des expériences et des textes rencontrés. De plus, elle permet de s'affranchir de l'influence du maître car elle permet des liens et des comparaisons avec des savoirs autonomes. En ce sens, entraîner sa mémoire est un acte politique¹⁵⁹

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹⁵⁶ Didier Moreau, « La pédagogie comme pratique philosophique : Rancière et l'aporie éducative ». *Cahiers critiques de philosophie*, 2017/1 n°17, 2017, p. 104, 106.

¹⁵⁷ Jacques Rancière, *Le Maître ignorant*, p. 40.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 45.

¹⁵⁹ Didier Moreau, « La pédagogie comme pratique philosophique : Rancière et l'aporie éducative », p. 108.

Portée politique de la méthode universelle

J'ai évoqué au début de ce chapitre que la présentation de la méthode universelle visait à explorer les enjeux politiques d'une autre manière de concevoir l'apprentissage. Le cadre scolaire est un lieu particulièrement traversé par les questions d'égalité et d'émancipation, car la croyance en l'inégalité des intelligences y est profondément ancrée. De plus, l'émancipation y est traditionnellement pensée comme un résultat de l'instruction. Après avoir analysé un dispositif qui offre une véritable possibilité d'émancipation, une nouvelle question se pose : comment la pensée de Jacotot peut-elle inspirer une transformation plus large du monde social vers l'égalité ?

Bien que *Le maître ignorant* possède une dimension profondément politique, il ne propose pas un projet de transformation de la société dans son ensemble. Rancière insiste sur le fait que l'émancipation n'est pas un processus qu'il faudrait organiser ou institutionnaliser car elle se joue toujours dans des rapports singuliers, dans une relation entre les individus¹⁶⁰. C'est pourquoi la méthode universelle ne peut faire office de projet pédagogique au sens traditionnel : elle ne repose sur aucune méthode reproductible à grande échelle. Elle est radicalement opposée aux procédés habituels de l'instruction scolaire supposant des cours circonscrits et des évaluations. Elle rejette également la forme hiérarchique distinguant les savants des ignorants. Toutefois, l'application de la méthode n'est pas uniquement réservée à la sphère privée : elle peut être mise en œuvre dans toute situation où un individu choisit d'agir selon le principe de l'égalité des intelligences. Rancière mentionne notamment le cadre familial car celui-ci peut à la fois reproduire l'abrutissement ou être un lieu d'émancipation, à la condition que le parent adopte la posture du maître ignorant¹⁶¹.

La méthode universelle, si elle ne peut être systématisée, peut donc être exercée par n'importe qui. Rancière insiste sur la nécessité de sa diffusion parce qu'elle concerne tous les individus quelle que soit leur position sociale ou leur rapport au savoir¹⁶². Elle s'adresse dans un premier temps à ceux qui sont exclus de l'instruction traditionnelle mais ensuite également aux savants : chacun a la possibilité de se reconnaître comme étant capable de penser. Cependant, la méthode ne suscitera pas l'intérêt de tout le monde car même si elle est universelle, elle suppose la croyance en l'égalité. Or, selon Rancière, il existera toujours des volontés inégalitaires et des individus attachés à la croyance en l'infériorité intellectuelle des

¹⁶⁰ Jacques Rancière, *Le Maître ignorant*, p. 168.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 67.

¹⁶² *Ibid.*, p. 177.

autres¹⁶³. Par conséquent, l'émancipation ne se décrète pas : elle ne peut exister qu'à partir d'une décision personnelle modifiant le rapport au réel en acceptant de s'adresser à l'autre sans le réduire à une place assignée. L'effet politique principal de la méthode n'est pas de proposer un nouveau modèle social mais d'inviter à interroger les modalités de nos rapports interpersonnels. La méthode appartient à une autre logique, égalitaire, qui redéfinit les relations.

En conclusion, l'égalité n'est pas quelque chose à instaurer ou à atteindre, mais le point de départ qu'il faut présupposer. En effet, l'émancipation n'est pas un état stable, elle ne peut être conçue comme définitive. Pour qu'elle existe, il est nécessaire de vérifier le présupposé de l'égalité. Cela se produit d'abord par l'expérience et la reconnaissance de sa propre intelligence, mais aussi dans chaque action politique qui bouleverse l'ordre normal des choses. Selon Rancière : «L'égalité est une dynamique, non un but ; on ne se rassemble pas pour réaliser l'égalité, on réalise un certain type d'égalité en se rassemblant.¹⁶⁴ » C'est en cela que l'égalité demande un effort continu et qu'elle est surtout une question de choix. Le choix d'un mode de vie appartenant à la logique égalitaire doit être constamment répété, sans quoi l'ordinaire de l'inégalité s'impose inévitablement. Vivre selon la logique égalitaire redéfinit l'intégralité de notre rapport au monde, notre manière de parler, d'entrer en relation, de penser. En ce sens, le choix de l'égalité instaure un autre partage du sensible.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 180.

¹⁶⁴ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 207.

2. La notion de partage du sensible

Rancière introduit ce qu'il désigne par « partage du sensible » dans *La Méésentente*. Il l'évoque en abordant une scène – qui sera examinée plus loin - concernant la sécession des plébéiens sur l'Aventin. Il dit de ces derniers qu'ils instituent « un autre partage du sensible » en effectuant une distribution alternative des rôles et des activités et en se déclarant comme êtres parlants, comme hommes égaux. Par ce geste, ces individus proposent une autre vision du monde¹⁶⁵.

Cette notion est indispensable à la compréhension de l'action politique dans la pensée de Rancière. La logique du partage du sensible s'oppose radicalement à celle de l'idéologie en tant qu'elle propose une vision du monde qui n'est pas dédoublée mais divisée. Contrairement au paradigme idéologique où la réalité se cache derrière les apparences, l'idée d'un partage du sensible comprend la totalité des objets sur un plan unique. Cela ne signifie pas que l'existence des choses se résume à ce qui est perçu ou concevable, Rancière conserve une part de visible et d'invisible¹⁶⁶. Il n'est seulement pas question de dissimulation mais de partage, de distribution de ce sensible. Le partage dans ce contexte possède deux significations : celle décrivant l'action de division d'une chose en ses parties et celle désignant une mise en commun¹⁶⁷.

L'ouvrage éponyme détaillant la notion est souvent considéré comme appartenant au registre de l'esthétique. Une particularité de la pensée rancérienne est d'établir un lien entre politique et esthétique sans les concevoir dans le registre de la discipline académique. Selon Rancière, l'esthétique comme la politique concernent un type de relation au sensible, quelque chose qui définit un mode d'existence commun éprouvé quotidiennement. En effet, l'esthétique chez Rancière n'appartient pas uniquement au domaine du jugement de goût, elle concerne les manières de percevoir et d'organiser le sensible et le pensable. L'esthétique et la politique relèvent selon lui de la fiction, non en tant que production imaginaire s'opposant au réel mais en tant que redistribution de l'ordre sensible¹⁶⁸.

En ce sens, les différentes formes d'art expriment un certain rapport au réel mais agissent également sur notre perception de celui-ci. Rancière évoque les préférences

¹⁶⁵ Jacques Rancière, *La Méésentente*, p. 48.

¹⁶⁶ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 172.

¹⁶⁷ Jean-Philippe Deranty (éd.), *Jacques Rancière: Key Concepts*, Londres, Routledge, 2010, p. 95.

¹⁶⁸ Jacques Rancière, *Le Partage du sensible*, p. 13-14.

artistiques de Platon pour qui le chœur incarne un ordre harmonieux : chaque membre y occupe une place fixe et agit en unisson avec les autres. Le théâtre, à l'inverse, représente la pratique artistique du désordre car les acteurs y endossent des rôles variés, ce qui est contraire à la stabilité des identités et des fonctions¹⁶⁹. En produisant un décalage, le théâtre fait apparaître la contingence de l'ordre établi : il suggère qu'il est possible d'agir autrement que selon la place qui nous est assignée. Les formes d'art ne sont jamais neutres car elles participent directement à l'organisation ou la remise en question de l'ordre politique en structurant ce qui peut être vu ou pensé collectivement¹⁷⁰.

L'enjeu principal de la politique est donc selon Rancière la possibilité du déplacement des frontières érigées par l'ordre établi, par la police¹⁷¹. Cette notion a été évoquée précédemment dans sa dimension structurante, en tant qu'elle organise et maintient les places dans une société. J'ai également abordé son caractère dépolitisant à travers la notion de consensus, lorsqu'elle s'efforce à maintenir l'ordre instauré en limitant les apparitions de la politique. Il s'agit maintenant d'examiner la police dans sa qualité de partage du sensible. En effet, elle ne contente pas d'assigner des rôles déterminés d'un point de vue matériel, elle constitue également une esthétique à part entière en organisant les perceptions et les pensées¹⁷².

Afin d'illustrer la manière dont la police, en tant que partage du sensible, configure notre perception du monde commun et institue un ordre symbolique régissant les normes du visible, je vais maintenant tenter de transposer de cette notion à l'espace urbain. En effet, l'espace urbain, et plus largement l'espace public, est agencé selon une logique dont les enjeux ne nous apparaissent pas systématiquement tant elle fait partie de notre quotidien. Cet agencement n'est jamais neutre car il participe à une certaine organisation du visible ainsi que d'une distribution des modes de circulations et des usages : certaines présences et comportements sont autorisés, d'autres sont marginalisés.

Ces modes d'organisation nous apparaissent comme des évidences, ils participent à ce que nous considérons comme normal. Par exemple, il semble normal que nos rues soient d'abord des lieux de passage consacrés aux voitures plutôt qu'aux piétons : les

¹⁶⁹ Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, p. 79-80.

¹⁷⁰ Jacques Rancière, *Le Partage du sensible*, p. 16.

¹⁷¹ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 172.

¹⁷² Bien que les aspects matériels et esthétiques de la police soient abordés séparément dans ce travail afin d'en aborder les nuances, Rancière ne les dissocie jamais. Il est nécessaire de rappeler que pour lui, il n'y a qu'un plan unique et que le partage du sensible s'organise à la fois par des actes et des discours.

piétonniers sont rares et il existe des rues sans trottoirs. Pourtant, les villes européennes offrent une certaine place à la circulation des piétons, ce qui n'est pas le cas partout. Aux USA, un terme est utilisé afin de désigner des villes où il est possible de vivre en se déplaçant à pieds : on les appelle des « walkable cities »¹⁷³. Cela implique que dans certaines sociétés, une ville n'est pas automatiquement conçue comme étant accessible aux piétons. L'absence de lieux où il est possible de s'arrêter nous amène également à concevoir les rues comme des endroits de passage et non d'occupation. Certains endroits sont dépourvus d'ombre, de bancs, de toilettes ou de points d'eau, ce qui empêche la possibilité de rassemblement dans l'espace public et renforce sa dimension transitoire.

La circulation des individus est donc organisée par ces structures, mais il existe des dispositifs régissant le déplacement et la visibilité de certaines catégories sociales comme les sans-abris ou les personnes à mobilité réduites. En effet, il n'est pas rare d'observer la mise en place de mobilier urbain spécialement conçu afin d'empêcher de s'y allonger et de constater l'absence de rampes d'accès menant à des lieux publics. L'organisation de l'espace urbain, en marginalisant matériellement ces groupes d'individus les marginalise également dans notre pensée : ils sont invisibilisés¹⁷⁴.

Les espaces n'ont pas besoin de prendre la forme d'un ghetto quadrillé ou un parc d'attraction sous surveillance pour appartenir à une logique policière et donc être appréhendée selon le partage du sensible¹⁷⁵. Toute organisation a des implications sur notre manière d'éprouver le monde. Certaines peuvent être positives en tant qu'elles créent des espaces de partage et permettent l'apparition de dynamiques collectives. C'est en ce sens qu'un partage du sensible peut à la fois être contraignant mais aussi la condition de possibilité de mouvements d'émancipation.

¹⁷³ Katarzyna Turoń, Piotr Czech et Michał Juzek, *The concept of a walkable city as an alternative form of urban mobility*, *Scientific Journal of Silesian University of Technology. Series Transport*, vol. 95, 2017, p. 224.

¹⁷⁴ Matthieu Adam et Léa Mestdagh, « Invisibiliser pour dominer. L'effacement des classes populaires dans l'urbanisme contemporain », *Territoire en mouvement. Revue de géographie et aménagement*, no 43, 2019.

¹⁷⁵ Olivier Gaudin, « Perceptions et interactions dans les espaces publics urbains : le "partage du sensible" de Jacques Rancière en question », dans *L'espace en partage*, éd. Yves Bonny, et al., Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017, p. 235-252. L'auteur y avance cet argument de manière erronée.

3. La notion de scène : un autre mode d'exposition

La notion de scène appartient à une logique similaire en tant qu'elle consiste en un mode de présentation du sensible qui exemplifie la méthode de Rancière. Il emprunte le terme au théâtre afin d'accentuer l'importance du présent : il y a une mise en avant de la dimension de la présentation, de construction de la scène par la mise en rapport d'éléments qui semblent hétérogènes afin de proposer une chose nouvelle, ou du moins qui n'était jusque-là pas visible¹⁷⁶. La scène est en ce sens fortement liée à l'apparence puisqu'elle présente des éléments sous un aspect particulier. Cela ne signifie cependant pas qu'elle s'oppose à une arrière-scène : tout se met en jeu dans un plan d'existence unique qui peut être modulable, dans la logique du partage du sensible. Elle est pensée comme un lieu, comme spatialité et pour Rancière, l'espace permet les rencontres¹⁷⁷.

La scène est donc est une manière d'aborder le déroulement événement qui diffère des interprétations classiques cherchant à établir des raisons profondes dans un certain contexte historique. Dans cette logique, aucun élément supplémentaire n'est nécessaire à la compréhension d'un événement, il est question de développer les objets apparents ainsi que leur organisation sans faire intervenir des méthodes explicatives externes. Il est possible de donner un sens et d'explorer les enjeux d'un événement en l'abordant dans sa singularité¹⁷⁸. Cela fait écho à la conception de l'apprentissage de Jacotot affirmant qu'il n'est pas nécessaire de multiplier les objets afin d'exercer son intelligence et de composer une connaissance¹⁷⁹. Il décrit son utilité comme ceci :

« L'intérêt de la scène, c'est de montrer la pensée au travail, les concepts en train de se faire par opposition à toute une tradition philosophique qui dit qu'il faut d'abord définir les termes et voir comment ils se combinent et donnent la rationalité de la chose. Je dis non. La rationalité de la chose, qu'elle soit la pensée, le langage, la politique, l'art, est toujours une rationalité de la division des raisons¹⁸⁰ ».

Une scène est donc selon Rancière une situation concrète permettant d'appréhender la transformation des idées par leur mise en tension. En effet, la rationalité pas selon lui unique,

¹⁷⁶ Jacques Rancière, Adnen Jdey, *La méthode de la scène*, Lignes, 2018, p. 14.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.11.

¹⁷⁹ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 122-123.

¹⁸⁰ Jacques Rancière, Adnen Jdey, *La méthode de la scène*, p.13.

elle possède toujours une dimension conflictuelle qu'il est nécessaire de faire apparaître afin de produire des pensées nouvelles.

La scène s'oppose par conséquent au mode d'interprétation propre à la logique sociologique en tant qu'il ne propose qu'une lecture unique et déterministe des événements. C'est ainsi que fonctionne le consensus, lorsqu'un événement est accompagné de son explication. Rancière évoque les discours portant sur l'épisode de mai 68, qui illustrent parfaitement le traitement opéré par la logique sociologique¹⁸¹. Selon lui cet épisode a été dépouillé de sa dimension politique et contestataire par de nombreux penseurs, dont Raymond Aron. Ce dernier interprète ces révoltes comme le symptôme d'un individualisme croissant chez les jeunes, cherchant à créer du liant social. Aujourd'hui encore, mai 68 est souvent présenté comme un mouvement de libération des mœurs, une rébellion contre l'autorité et la morale en affirmant un certain hédonisme ou en prônant la société de consommation¹⁸².

Rancière remarque que cette interprétation est étonnante car les revendications des révoltés étaient totalement opposées au récit que l'on entend aujourd'hui : mai 68 concerne d'abord une contestation du rôle de l'université dans le mécanisme d'exploitation capitaliste. Afin d'illustrer cela, il évoque un tract revendiquant « l'abolition des examens et du capitalisme ». Présenter mai 68 en tant que scène, c'est considérer la parole des sujets au moment où elle se prononce, sans y apporter des raisons dissimulées. Aborder cette revendication en tant que telle permet une réflexion quant au rapprochement de ces éléments - les examens et le capitalisme - qui semblent à première vue hétérogènes¹⁸³. La scène est la création et la présentation d'une intrigue permettant d'illustrer un autre partage du sensible. Le partage ici proposé est un partage où les étudiants refusent un type d'institution menant à leur exploitation par le système capitaliste en créant d'autres modes d'existence.

L'interprétation sociologique tend à enfermer les phénomènes dans des cadres explicatifs définis. En prétendant produire une analyse du réel, elle le réduit à ses catégories habituelles. Elle possède par conséquent un fonctionnement circulaire et ne permet pas de penser les imprévus. Ainsi, la sociologie opère comme un discours totalisant et ferme les possibles : elle assigne les paroles et les actes à des fonctions ou logiques extérieures. Les sujets n'ont pas la possibilité de s'exprimer par eux-mêmes. Rancière s'oppose donc à cette méthode en proposant d'examiner la parole en acte, même dans ses dimensions surprenantes

¹⁸¹ Jacques Rancière, *Les trente inglorieuses*, p. 131.

¹⁸² *Ibid.*, p. 130.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 134.

ou dérangeantes. Ce mode d'exposition est d'ailleurs utilisé dans *La nuit des prolétaires* avec l'intention de rompre avec l'analyse sociologique ou historique¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 53.

4. La nuit des prolétaires

La nuit des prolétaires met en scène le quotidien d'ouvriers du début du dix-neuvième siècle dans une démarche particulière : dans un mélange d'histoire et de littérature, Rancière retrace des expériences ainsi qu'une parole qui existe déjà par elle-même. La nuit des prolétaires n'a pas pour objectif une critique du paradigme idéologique mais est davantage une tentative d'exposition de faits historiques qui rejette la méthodologie sociologique habituelle.

A l'origine, Rancière souhaitait examiner toute l'histoire du mouvement ouvrier jusqu'au début du communisme ainsi qu'étudier les rapports avec les écrits marxistes dès l'année 1844¹⁸⁵. Il se plonge alors dans les archives et étudie diverses sources en explorant les matériaux qu'il rencontre sans se plier aux méthodes habituellement appliquées par la science historique¹⁸⁶. Cette façon particulière d'aborder la recherche lui permet de constituer une œuvre originale existant hors des normes et des disciplines. Il applique déjà ce qu'il décrira plus tard dans *Le maître ignorant* comme étant la méthode Jacotot :

« J'ai pu construire aussi *La nuit des prolétaires* parce que j'étais dans cette non-spécialité absolue et cette possibilité toujours présente d'établir une transversale entre une brochure ouvrière et des données littéraires, juridiques ou religieuses. Ce qui a rendu envisageable ce livre, c'était la possibilité de construire une sorte d'intrigue symbolique décrochée de toute chronologie ou de tout passage de cause à effets selon le mode traditionnel des historiens¹⁸⁷ ».

Cette méthode implique une rupture avec le modèle explicatif traditionnel qui considère le social comme objet à interpréter. Les ouvriers ne sont plus des objets d'étude mais des sujets parlants, capables de signifier eux-mêmes leur pensée. Cette parole produit du sens sans qu'un élément intermédiaire soit nécessaire : elle est politique par le seul fait de son énonciation. L'acte même d'écrire devient performatif, en tant qu'il affirme l'égalité des ouvriers¹⁸⁸.

Ainsi, Rancière brouille les disciplines de l'histoire et de la philosophie, mais rejette également la hiérarchie entre ceux qui étudient et ceux qui sont étudiés. Il refuse d'associer une parole « authentique » ou silencieuse aux ouvriers et donc d'attribuer des causes inconscientes à leurs actions. Ce livre constitue une alternative aux discours habituels concernant la condition des travailleurs car il présente les ouvriers autrement que dans une

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 53.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 54.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 65-66.

perspective révolutionnaire ou dans une relation de dépendance au parti, comme cela a été le cas pour Althusser ou dans la pensée marxiste. On y voit des paroles et des interprétations autonomes, dépourvues d'une assistance extérieure : une production d'une pensée propre aux ouvriers.

De plus, pour affirmer cette rupture, Rancière renonce à l'usage de la causalité dans la composition de son texte. Cela permet d'égaliser les scènes rapportées et de décrire le quotidien des ouvriers des années 1830 en laissant apparaître une philosophie qui leur était propre, sans tomber dans une description misérabiliste¹⁸⁹. *La nuit des prolétaires* est donc un exercice particulier s'éloignant de la forme de l'essai en étant la première œuvre de Rancière qui développe une intrigue narrative¹⁹⁰.

Dans cet ouvrage, Rancière s'intéresse aux ouvriers « qui parlent ». Cette formulation paraît brutale mais son caractère polémique a pour objectif d'amener à une réflexion sur la considération de la parole¹⁹¹. Il y a donc pour lui des ouvriers parlants et des ouvriers muets dans le sens où certains produisent une parole différente de celle habituellement associée à leur identité de travailleur. Cette parole se manifeste donc à travers des formes semblant totalement hétérogènes à leur fonction dans la production : poésie, écriture, peinture ou encore réflexion métaphysique. Ce décalage bouleverse le partage du sensible et produit une réorganisation de ceux qui peuvent penser, parler et créer :

« Au lieu de cela, je découvrais des gens extrêmement polis, un peu formalistes, qui raisonnaient. Ce qui a été important pour moi ça a été d'être confronté à ces textes qui disent en quelque sorte : « nous parlons en tant qu'êtres humains raisonnables et pas en tant que force des gros bras ouvriers »¹⁹² ».

Les ouvriers de *La nuit des prolétaires* sont des exceptions, ils permettent de concevoir des alternatives à l'ordre normal car ils écrivent, discutent de choses sans rapport avec leur travail, peignent, créent des productions artistiques tout en continuant de travailler le reste du temps. Ils adoptent en quelque sorte une double identité, fait inattendu dans l'organisation sociale habituelle. Aborder ces exceptions en leur donnant une place importante tranche pour Rancière avec le discours sociologique n'analysant que des objets correspondant à une tendance générale. Pour lui, c'est en ce sens que la sociologie se donne pour objectif de

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 133-134.

¹⁹² *Ibid.*, p. 50.

vérifier l'inégalité, en constatant l'adéquation des individus à une catégorie qui les précède afin d'affirmer que les exceptions ne sont que cela, qu'elles constituent simplement des anomalies¹⁹³.

Rancière montre le quotidien des ouvriers sous un autre angle mais il se garde d'en faire une version idyllique. Une des grandes idées de ce livre est de montrer que d'occuper plusieurs identités, et donc de s'émanciper est une opération difficile. Les récits qu'il explore abordent des conflits, et une certaine violence s'exerçant au sein du milieu ouvrier. On est donc loin des images de pureté. Le fait d'adopter des comportements inadéquats selon la répartition des rôles a pu provoquer des conflits internes chez certains ouvriers, une sensation d'appartenance bouleversée. Il y a donc également une violence liée à l'émancipation qui peut affecter la vie des ouvriers non conventionnels. Oliver Davis s'attarde sur cet aspect en insistant sur le fait que la transformation des modes de vie est un déracinement qui peut être vécu avec beaucoup d'affects négatifs et que le sujet politique se crée parfois dans la douleur¹⁹⁴.

Enfin, *La nuit des prolétaires* a également pour objectif de questionner notre rapport habituel à la temporalité. Dans toute son œuvre, Rancière s'intéresse à l'altération de la norme, à l'apparition d'éléments inattendus dans l'ordre commun. Il s'intéresse donc à la question du temps en tant qu'élément organisateur ainsi qu'à son caractère excluant. En effet, le temps est découpé en fonction de l'attribution des activités : il y a des moments consacrés à certaines tâches, ce qui par conséquent en exclut d'autres. Pourtant, cette distribution n'est pas identique pour tous les individus, certains ont accès à une part de loisir qui est refusée aux autres. C'est le cas des ouvriers qui dans leur fonction (dans leur identité-même) ont un partage du temps composé d'une période de travail et d'une période de repos, sans part de loisir. Il y a une hiérarchie des fonctions sociales dépendant de cet accès ou non à une temporalité différente de celle de la production¹⁹⁵. *La nuit des prolétaires* évoque dans son titre une période habituellement consacrée au repos, que les ouvriers décident pourtant d'investir afin de créer ce moment de loisir qui leur est déniée. Rancière souhaite examiner cette disruption de l'ordre temporel où les prolétaires s'emparent d'instant et de

¹⁹³ *Ibid.*, p. 194.

¹⁹⁴ Oliver Davis, *Jacques Rancière*, p. 57.

¹⁹⁵ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 107-109.

comportements qui ne sont pas considérés comme les leurs afin d'instaurer un autre partage du sensible¹⁹⁶.

¹⁹⁶ Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires*, p. 8.

5. Peuple et sujet politique

Le chapitre précédent évoquait le refus de Rancière à concevoir le peuple comme une entité laborieuse et silencieuse. Toutefois, sa critique ne s'arrête pas qu'à une image du peuple comme classe ouvrière idéalisée, elle s'adresse à toute tentative de définition du peuple par une identité et non par son rôle politique. En effet, le peuple est fréquemment représenté comme une unité homogène, parfois glorifié comme peuple travailleur et authentique, parfois méprisé comme masse ignorante et potentiellement dangereuse.

Rancière remarque que les formes de gouvernement représentatif produisent une certaine image du peuple, en opposition à la figure de ses représentants. Dans cette conception, le peuple est considéré comme un corps ignorant et nécessite d'être guidé et représenté. Peuple et ignorance sont communément associés, comme si le nombre constituait un obstacle à l'intelligence. Cette association est notamment présente dans les discours contemporains concernant le populisme, que Rancière aborde dans *Les trente inglorieuses*. Dans ce recueil, il produit une critique du populisme en tant que catégorie d'analyse politique car il y voit une manière de produire une image péjorative du peuple permettant de justifier son encadrement par des élites éclairées. Les discours dénonçant le populisme n'associent pas que masses et ignorance mais y ajoutent également une tendance à posséder des pulsions xénophobes et réactionnaires. Ainsi, la figure du populisme devient un repoussoir permettant aux dirigeants de légitimer leur place comme rempart contre la brutalité et les passions inégalitaires des masses¹⁹⁷.

Pourtant, selon Rancière, le racisme n'est pas une propriété spontanée du peuple. Au contraire, il vient « d'en haut » : il se construit à travers les décisions politiques et les choix médiatiques permettant la diffusion de discours inégalitaires¹⁹⁸. Il refuse par conséquent d'accorder la responsabilité de la xénophobie aux masses car elles en sont surtout la cible. En effet, il affirme que c'est en réalité la prétendue lutte contre les pulsions racistes d'un certain type de peuple qui mène à la construction d'un climat réactionnaire généralisé. En adoptant des lois visant la régulation de l'immigration, des gouvernements qui ne sont pourtant pas d'extrême-droite permettent de désigner un ennemi, de créer une menace qui normalise ensuite une opposition généralisée envers les étrangers¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Jacques Rancière, *Les trente inglorieuses*, p. 64.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 58.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 59.

Par conséquent, Rancière ne se limite pas à déconstruire des images fantasmées du peuple qui ne correspondraient pas à la réalité. Sa critique porte surtout sur les mécanismes qui construisent le peuple comme étant incapable d'action politique rationnelle. L'enferment du peuple dans une identité déterminée permet toujours de justifier son rôle – ou son absence de rôle - politique.

Rancière rejette donc ces conceptions communes pour en proposer une tout à fait différente. Dans la réédition de *Aux bords du politique* datant de 2004, Rancière propose dix thèses portant sur la politique. La cinquième thèse aborde la question du peuple et dit ceci :

« Le peuple qui est le sujet de la démocratie, donc le sujet matriciel de la politique, n'est pas la collection des membres de la communauté ou la classe laborieuse de la population. Il est la partie supplémentaire par rapport à tout compte des parties de la population, qui permet d'identifier au tout de la communauté le compte des in comptés²⁰⁰. »

Le peuple n'est pas conçu comme la somme empirique des individus ni comme entité sociologique. Sa dimension de sujet politique est fondamentalement liée à un mécompte.

Dans le premier chapitre de *La méésentente*, Rancière établit l'origine de la politique. Selon lui, la politique est le fait d'un mécompte des parties produisant une inadéquation avec le tout de la communauté²⁰¹. Il décrit ce phénomène en évoquant la division de la cité opérée à l'origine par Aristote. Pour ce dernier, la cité était composée de trois parties, chacune associée à un titre particulier : celle possédant le titre de richesse, celle possédant le titre de la vertu - les aristocrates - et enfin la partie possédant le titre de la liberté, c'est-à-dire celle qui est composée de ceux qui n'ont pas de titre particulier. Rancière remarque alors que cette division n'est pas exacte, car ceux qui possèdent le titre de richesse ou de vertu possèdent également le titre de liberté. Il y a donc deux parties qui possèdent un double titre et une qui n'en possède qu'un seul²⁰².

Cette particularité mathématique permet l'émergence de la politique : parce qu'il existe un titre commun aux trois parties, ceux qui ne possèdent rien de particulier peuvent alors se déclarer semblable à tous. Rancière appelle cette opération contradictoire « part des sans-part ». En effet, l'absence de qualification propre offre la possibilité de se revendiquer en tant que totalité de la population. En étant rien, les sans-part peuvent être tout. Cette

²⁰⁰ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p. 234.

²⁰¹ Jacques Rancière, *La Méésentente*, p. 25.

²⁰² *Ibid.*, p. 26.

revendication est un acte politique contre leur effacement sous la domination de ceux qui possèdent effectivement un titre²⁰³.

Bien plus qu'une injustice sociale, cette inadéquation numéraire constitue pour Rancière un tort fondamental en tant que les sans-part ne sont pas reconnus comme des sujets politiques égaux. Un certain partage du sensible est institué et leur parole est reléguée au rang de bruit²⁰⁴. La politique apparaît lorsque ce partage est contesté et que le tort est rendu visible, et cela n'est pas toujours possible. En effet, la cité de Platon est un exemple d'ordre policier qui neutralise la possibilité d'émergence de la politique car elle n'admet pas de contradiction numéraire. La cité est « saturée », ordonnée pour que la somme des parties corresponde toujours à la totalité. Cette organisation ne permet pas la visibilité d'un mécompte : aucun lieu n'existe afin que les sans-part puisse se constituer comme des sujets politiques²⁰⁵. La reconnaissance du tort, et donc l'existence même de la politique sont impossibles.

²⁰³ *Ibid.*, p. 27.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 44.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 98.

6. Le processus de subjectivation

La politique naît donc selon Rancière d'un mécompte, d'une contradiction permettant aux « sans-part » d'affirmer leur égalité face à la totalité du groupe. Je vais maintenant examiner la manière dont cette affirmation égalitaire se produit concrètement. En effet, l'apparition de cette catégorie des « sans-part » n'est pas une simple conséquence logique du mécompte : elle se réalise par un acte de subjectivation. Ce dernier est une rupture avec les identités assignées par l'ordre policier. Par la description de ce processus, Rancière montre que la politique n'est pas que le fruit d'un déséquilibre passif mais une performance où les individus réinventent activement leur place et leur identité, en établissant un autre partage du sensible²⁰⁶. Le processus de subjectivation est donc selon Rancière une manière particulière de mettre en scène des identités et des conditions d'exclusion afin de réintroduire la politique dans une dynamique participant à sa neutralisation :

« Il y a de la politique quand il y a une part des sans-part, une partie ou un parti des pauvres. Il n'y a pas de politique simplement parce que les pauvres s'opposent aux riches. Il faut bien plutôt dire que c'est la politique – c'est-à-dire - l'interruption des simples effets de la domination des riches – qui fait exister les pauvres comme entité²⁰⁷. »

La subjectivation politique peut être comprise comme une forme de désidentification se réalisant par la démonstration d'un commun. Lorsqu'un sujet assigné à une catégorie ou à une identité, se déclare autrement qu'en accord avec son rôle (lorsqu'il se dés-identifie), il produit une subjectivation politique. Comme le dit Rancière : « L'invention politique se fait à partir de noms qu'on subvertit, parce qu'il s'agit toujours de requalifier une condition ou une situation, de bouleverser un système d'identifications²⁰⁸. » La subjectivation politique est toujours la création d'une polémique fondée sur la mise en lumière d'un commun préexistant, souvent dans le rapport du sujet avec la parole²⁰⁹. C'est par exemple le basculement qu'opèrent les ouvriers parlants de *La nuit des prolétaires*, comme abordé précédemment²¹⁰.

Dans *Aux bords du politique*, Rancière décrit le processus de subjectivation en trois étapes : Premièrement, il consiste en le rejet de l'identité assignée par la police, qui révèle un

²⁰⁶ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p. 116.

²⁰⁷ Jacques Rancière, *La Méésentente*, p. 31.

²⁰⁸ Jacques Rancière, Aliocha Wald Lasowski, *Penser l'émancipation*, p. 66.

²⁰⁹ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p. 116.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 121.

tort. Ensuite, le processus nécessite la création d'un lieu polémique par la démonstration de l'égalité. Enfin, il se réalise par une identification impossible qui bouleverse l'ordre normal²¹¹.

Comme évoqué précédemment, l'ordre policier construit des catégories identitaires strictes depuis Platon, et le propre de l'identité n'est pas d'être ou de faire quelque chose, l'identité se caractérise surtout par un interdit. Se désidentifier signifie donc qu'il y a une transgression de cet interdit. Cette transgression ne demande pas de permission car elle n'est pas une lutte pour une forme de reconnaissance. Elle peut passer par le refus d'agir selon le rôle attendu ou en adopter un autre.

La deuxième étape est celle de la création d'un commun permettant la démonstration d'une égalité toujours-déjà présente. Ce type de démonstration est évoqué par Rancière dans *La haine de la démocratie*, lorsqu'il décrit le geste qu'opère la femme de lettres et militante Olympe de Gouges en faveur des droits des femmes. Suite à la révolution française, elle écrit *La déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* et y affirme que si une femme peut être punie par la loi, cela fait d'elle un sujet politique²¹². Par ce texte, elle s'inscrit alors dans le champ du public, du politique car elle partage quelque chose avec les autres citoyens : la soumission à la loi. Ce n'est pas une revendication ou une demande, c'est une déclaration qui affirme la possession d'un droit, d'un statut en tant qu'acteur de la sphère publique. En effet, l'égalité ne se demande pas, elle se démontre²¹³. Le commun n'est pas un objectif car il est déjà présent, il s'agit de le démontrer en le vérifiant. En ce sens, l'universalité est l'opérateur de la démonstration de l'égalité. La démonstration n'est pas tournée vers le particulier mais vers l'universel afin de se réaliser. En ce sens, La lutte pour l'égalité s'inscrit dans une démonstration argumentative qui cherche à développer les enjeux d'un raisonnement : « L'universalité politique n'est pas dans homme ou dans citoyen. Elle est dans le « qu'est-ce qui en résulte ? », dans sa mise en œuvre discursive et pratique²¹⁴. » Olympe de Gouges arrive alors à forcer un statut égalitaire à partir de son exclusion.

Toutefois, il est nécessaire d'adopter une certaine vision de la réalité afin que la subjectivation politique puisse se réaliser. Ou plutôt, une conception comme celle de l'explication sociologique – opposant réalité et fiction – est un obstacle à la subjectivation. Car elle tend à substantialiser les identités et à rationaliser les écarts, Rancière remarque que la

²¹¹ *Ibid.*, p.212-213.

²¹² « La femme a le droit de monter sur l'échafaud. Elle doit aussi avoir celui de monter à la tribune. » Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, p. 67.

²¹³ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p. 90.

²¹⁴ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p.117.

logique de la démythification annule celle de la subjectivation²¹⁵. Dans *Aux bords du politique*, il aborde ce qu'il appelle le syllogisme de l'émancipation en prenant les revendications des ouvriers tailleurs de Paris en 1833 afin d'illustrer cette difficulté²¹⁶.

En 1830 est promulguée une charte déclarant que tous les Français sont égaux devant la loi. Or, la réalité ne correspond pas à cette égalité proclamée de par le comportement des patrons envers les ouvriers et, par conséquent, la loi apparaît comme étant un mensonge²¹⁷. Cette manière de raisonner est celle de la sociologie : elle instaure une dualité entre illusion et vérité, où le discours (ici, la loi) s'oppose à la réalité empirique. Or, cette constatation n'est pas selon Rancière la cause d'une éventuelle émancipation. Il est inefficace de simplement affirmer que la loi ment, l'acte politique suppose un déplacement. Il s'agit de concevoir cette inadéquation autrement afin d'en tirer les enjeux politiques. Ce déplacement est opéré par les ouvriers lorsqu'ils reformulent la contradiction sous forme de syllogisme politique : tous les français sont égaux (majeure), or les ouvriers ne sont pas traités comme les autres (mineure), donc il y a une contradiction²¹⁸. Au lieu de fonctionner comme un geste de dévoilement, cette reformulation propose une transformation des éléments du raisonnement afin de le rendre cohérent : il faut soit abandonner le principe d'égalité, soit modifier la réalité pour qu'elle corresponde à ce principe. Par conséquent, la loi n'est pas perçue comme simplement mensongère mais comme un levier politique²¹⁹. C'est parce que les hommes sont égaux que les patrons doivent les traiter en égaux.

Dans cette logique, il est inutile de déclarer l'égalité, puis de constater l'inégalité. Selon Rancière, les paroles n'existent pas dans un plan séparé de la matérialité, elles sont elles-mêmes des pratiques. C'est pour cela que l'égalité promulguée doit être vérifiée en acte. Là est l'élément essentiel de la conception rancérienne de l'égalité : elle n'est pas un objectif mais un postulat performatif. L'affirmation de l'égalité permet la visibilité de la contradiction. Ainsi, la contradiction n'est plus entre réalité et discours mais entre deux discours²²⁰. Le discours légal s'oppose désormais au discours patronal. Parce qu'ils sont de même nature, les deux éléments sont modifiables. Cela modifie par conséquent profondément le rapport de force car cette configuration oppose simplement deux visions du monde et neutralise un

²¹⁵ *Ibid.*, p. 123.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 85.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 87.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 85.

²¹⁹ Oliver Davis, *Jacques Rancière*, Polity Press, 2013, p. 85.

²²⁰ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p. 88.

potentiel déséquilibre entre ceux qui savent et ceux qui ignorent. En ce sens, cela permet un véritable dialogue politique. En effet, dans la conception commune que Rancière attribue à la logique sociologique, les élites exploitent l'ignorance des travailleurs en produisant un discours ne correspondant pas à la réalité : les travailleurs sont dupés²²¹. Dans la mise en scène présentée par Rancière, il n'y a pas de tromperie, seulement une opposition ou un conflit entre des visions du monde qui diffèrent. Les deux parties ont alors le même statut car il est désormais possible à chacun de modifier le discours afin de faire correspondre les éléments. En reformulant la charte, les ouvriers affirment leur égalité et leur autonomie en tant que sujets et permettent ainsi de réintroduire leur capacité politique bien qu'ils appartiennent jusque-là à la catégorie des dominés.

Ces deux scènes (la déclaration d'Olympe de Gouges et les revendications des ouvriers tailleurs) sont similaires mais illustrent des mécanismes différents. Dans la première, la subjectivation repose sur une déclaration d'égalité préexistante, son affirmation révèle le statut de sujet politique que les femmes possèdent. L'acte est performatif, la citoyenneté n'est pas revendiquée ou négociée : elle est déclarée. Dans la seconde, les ouvriers ne déclarent pas une appartenance mais exigent une cohérence et obligent par conséquent que des actions soient menées. La seconde scène ne fonctionne donc pas comme une énonciation fondatrice mais une démonstration contraignante.

La troisième étape de la subjectivation est l'identification impossible²²². Elle ne correspond pas à une reconnaissance ou à une réintégration dans l'ordre du pensable, elle est au contraire la création d'un sujet politique inédit et inassignable. Cette opération a pour objectif de provoquer une crise dans les formes communes du visible car il n'y aurait aucune place prédéfinie dans l'ordre social pour appréhender ce sujet nouveau. En ce sens, il ne suffit pas d'affirmer une identité marginale préexistante mais de mettre des catégories en tension afin de faire apparaître un excès par rapport aux catégories disponibles. C'est dans cette opération que se manifeste le tort du mécompte originel. Rancière évoque la figure de l'Algérien, qualifié de français sans que cela n'implique un traitement de citoyen égal²²³. Il y a donc un écart, une contradiction dans cette identité. A la fois compté comme un citoyen mais exclu de la vie politique, ce sujet empêche toute identification cohérente. Encore une fois, l'inadéquation est le fondement de l'émancipation en tant qu'elle met en lumière une

²²¹ *Ibid.*, p. 87.

²²² *Ibid.*, p. 119.

²²³ *Ibid.*, p. 120.

contradiction. Rancière évoque également la formule « nous sommes tous des juifs allemands » permettant de perturber les assignations naturalisées par l'affirmation d'une identité impossible²²⁴. Ce type d'opération permet de constater la contingence des assignations identitaires elles-mêmes. Par conséquent, Rancière conçoit le champ politique comme un espace de conflit permettant toujours sa reconfiguration et la réinvention de ses normes.

Dans de multiples interventions, il aborde le sujet du racisme, conséquence d'un mode de symbolisation permettant l'inégalité de manière de plus en plus conséquente²²⁵. Le sujet du racisme est lié à la conception politique de Rancière car la dynamique est l'inverse de celle de la subjectivation. La subjectivation inclut des individus en tant que sujets politiques par l'étirement d'une catégorie commune. A l'inverse, le développement du racisme a confisqué cette part d'identité commune qui permettait par exemple aux personnes immigrées de cumuler l'identité de travailleur et celle d'immigré. Désormais leur identité est fragmentée et ils ne possèdent plus que la seconde caractéristique, les distinguant davantage du reste de la population. Le racisme est une division des identités poussée à l'extrême²²⁶. La subjectivation est nécessairement une affirmation d'autonomie, elle ne peut venir de l'extérieur puisqu'elle se réalise par l'affirmation du sujet en tant que sujet. Ce régime de l'objectivation politique totale provoque notamment la montée du racisme par la dissolution des identités autrefois communes. Les immigrés ne sont qu'immigrés, donc considérés comme « autre » alors qu'ils étaient précédemment identifiés comme travailleurs ou ouvriers au même titre que les ouvriers blancs²²⁷. A cela on donnera évidemment des explications sociologiques afin de justifier les inégalités.

Rancière émet également une réflexion portant sur les catégories universelles, qu'il considère comme une catégorie polémique. Comme évoqué précédemment, elles peuvent être un levier d'émancipation dans leur affirmation et dans leur démonstration. Toutefois, des discours défendant un certain type d'universalisme peuvent être utilisés à des fins réactionnaires. Il mentionne notamment le cas de la laïcité, notion qui désignait autrefois la neutralité de l'État vis-à-vis de la religion et qui caractérise aujourd'hui une certaine obligation morale des individus²²⁸. Selon lui, la laïcité est un type d'universalisme qui ne

²²⁴ Jacques Rancière, *La Méésentente*, p. 90.

²²⁵ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p. 125.

²²⁶ *Ibid.*, p. 219.

²²⁷ *Ibid.*, p. 162.

²²⁸ Jacques Rancière, *Les trente inglorieuses*, p. 51.

concerne paradoxalement qu'une seule partie de la société – les musulmans - bien qu'elle se présente autrement. Rancière souligne que l'universel n'est pas quelque chose qui existe en soi, il n'y a pour lui que des cas d'universalité. Dans une intervention, il dit que « la véritable universalité est dans le combat pour briser les formes d'appropriation de l'universel »²²⁹. C'est là le cœur du processus de subjectivation : la politique, au sens où l'entend Rancière, surgit lorsqu'un groupe invisible vient contredire l'« universel » que revendique à tort une partie dominante de la société, et fait ainsi apparaître un universel véritablement politique.

L'importance du langage et la tension polémique qu'il crée : La mésentente

Dans l'article *Speaking subjects and democratic space : Rancière and the politics of speech*, Michael Feola examine le rôle de la parole dans la conception politique de Rancière. Il commence le texte en évoquant ce qu'Habermas appelle démocratie : un espace de délibération où les différentes parties, en tant qu'égaux, ont la possibilité de s'exprimer vis-à-vis des décisions collectives et de consentir à des lois²³⁰. Cette conception de l'idéal démocratique place le consensus au centre de son fonctionnement. Or, Rancière défend au contraire un espace de conflits, de *dissensus*. En effet, l'approche d'Habermas est pour lui problématique car elle suppose que les différents interlocuteurs, ou parties sont constituées au préalable. Le dialogue ne peut se faire qu'entre sujets déjà existants et reconnus. Comme décrit précédemment, la politique selon Rancière désigne l'irruption d'un sujet inexistant jusque-là, l'apparition des sans-parts dans l'espace visible. Cela a pour effet de reconfigurer l'ordre normal et surtout de redistribuer les capacités, notamment celle de la parole. Par un acte de subjectivation, ceux qui étaient autrefois considérés comme des êtres muets deviennent alors parlants. C'est cela que Rancière nomme mésentente. La mésentente ne désigne pas un désaccord concernant un sujet particulier mais un conflit de distribution de la parole elle-même²³¹ :

« Avant toute confrontation d'intérêts et de valeurs, avant toute soumission d'affirmations à des requêtes de validité entre partenaires constitués, il y a le litige sur l'objet du litige, le litige sur l'existence du litige et des parties qui s'y affrontent. Car l'idée que les êtres parlants sont égaux par leur capacité commune de parler est une idée raisonnable/déraisonnable,

²²⁹ Maître Dano Séleucieux. *Le Maître ignorant & La haine de la démocratie, Rancière s'explique*. YouTube, 14 septembre 2020.

²³⁰ Michael Feola, "Speaking Subjects and Democratic Space: Rancière and the Politics of Speech", *Polity*, vol. 46, no. 4, 2014, p. 500.

²³¹ Jacques Rancière, *La Mésentente*, p. 79.

déraisonnable par rapport à la manière dont se structurent les sociétés, depuis les antiques royautés sacrées jusqu'aux modernes sociétés d'experts²³². »

Rancière illustre cette apparition de la parole en décrivant une scène de subjectivation politique : la sécession des plébéiens sur l'Aventin, d'abord racontée par l'historien Tite-Live puis examinée par l'écrivain Ballanche. Cet événement se déroule en Rome antique, lorsque la plèbe, alors endettée et subissant la domination des patriciens, décide de se réunir sur le mont de l'Aventin afin d'y faire société autrement²³³. Rancière ne s'attarde pas tant sur le contexte historique mais surtout sur le récit qu'en fait Ballanche, car celui-ci produit une mise en scène de l'événement permettant de l'aborder autrement qu'une simple révolte²³⁴. Au-delà de se retirer physiquement, les plébéiens se constituent également en une communauté d'êtres parlants en créant un espace où ils ne sont plus exclus du logos et de la capacité de se comporter en tant que sujet politique.

Le conflit entre les plébéiens et les patriciens n'est donc pas seulement l'affaire d'une révolte, mais concerne la redistribution de l'ordre régissant les individus ayant le droit à la parole. Jusque-là, les plébéiens sont considérés comme des êtres inintelligibles, émettant des sons ou du bruit à la manière dont Platon considérait le gros animal que constituait le démos (uniquement capable d'exprimer du plaisir et de la peine)²³⁵. Pourtant, les plébéiens sur l'Aventin se comportent de la même manière que les patriciens en créant une autre communauté et réalisant la puissance de leur intelligence. Ils déclarent par ce mode d'existence qu'eux aussi, sont des êtres parlants. La subjectivation consiste donc selon Rancière à produire une reconnaissance de cette parole comme étant légitime :

« Il y a d'abord la subjectivation au sens d'une prise de parole, c'est-à-dire de l'exercice d'une capacité qui n'était pas reconnue au nom d'un sujet qui ne l'est pas. L'effraction qui est en jeu là, c'est la réfutation pratique de l'opposition hiérarchique entre la parole argumentée et la voix bruyante. Mais cette prise de parole passe elle-même par le fait qu'il y a de la parole à disposition, sous la forme de la « lettre errante », et c'est déjà une forme d'effraction que de s'emparer d'une parole qui ne vous est pas destinée. »²³⁶

Feola remarque que cette conception présente une difficulté quant à la réalisation effective de la subjectivation. Il s'interroge sur la dimension contraignante de la reconnaissance de la

²³² *Ibid.*, p. 85.

²³³ *Ibid.*, p. 45.

²³⁴ *Ibid.*, p. 47.

²³⁵ *Ibid.*, p. 29.

²³⁶ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 132.

parole et questionne les conditions qui mènent à cette obligation. Ces questions concernent notamment le rôle du « destinataire », de la personne qui doit reconnaître le statut politique afin que la subjectivation puisse se réaliser²³⁷. Il affirme que le pouvoir politique ne dépend pas uniquement des individus démontrant leur capacité de parole mais prend la forme d'une négociation. Ainsi, il propose de s'intéresser à la partie adverse et de développer une politique de l'écoute, là où Rancière décrit surtout les mécanismes d'apparition de la parole en tant que telle. Il remarque que la configuration sociale actuelle est un frein à cette écoute - habituellement considérée comme passive - et donc à la reconnaissance d'autrui²³⁸.

La scène de l'Aventin est toutefois abordée du point de vue du destinataire dans *Le maître ignorant*. Dans cet ouvrage, Rancière examine la posture de l'apologue Menenius Agrippa lorsqu'il s'adresse aux plébéiens afin de leur expliquer les raisons de leur statut de dominés. Il affirme que cette action a pour effet de vérifier l'égalité déclarée par les plébéiens. En effet, cette tentative de justification des hiérarchies produit un acte de communication qui constitue en lui-même une preuve de la capacité des plébéiens à comprendre une parole, instituant par conséquent l'existence d'un commun et renvoyant la structure de la domination à sa contingence²³⁹. Selon Rancière, des relations égalitaires sont toujours à l'œuvre dans les logiques inégalitaires car si la domination est communiquée, elle suppose une certaine compréhension. Ainsi, il est toujours possible de faire apparaître ces relations au profit d'une égalité visible²⁴⁰.

L'irruption de la politique : Occupation

Cette scène concernant les plébéiens sur l'Aventin illustre que l'action politique se déroule selon Rancière à travers l'usage (performatif) des mots mais surtout par la création d'un nouveau partage du sensible. Ces moments de subjectivation et d'irruption de la politique existent également dans notre histoire récente. Par exemple, il mentionne ce type d'événements dans le recueil *Les trente inglorieuses*, lorsqu'il produit une réflexion concernant la notion d'occupation. Dans ce texte, il souligne que ce mot a récemment été

²³⁷ Michael Feola, "Speaking Subjects and Democratic Space: Rancière and the Politics of Speech", *Polity*, vol. 46, no. 4, 2014, p. 514.

²³⁸ *Ibid.*, p. 518.

²³⁹ Jacques Rancière, *La Méésentente*, p. 48.

²⁴⁰ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 198-199.

utilisé dans des contextes de contestation politique que ce soit en France (occupation des amphithéâtres) ou aux États-Unis (Occupy Wallstreet)²⁴¹.

Rancière s'attarde notamment sur le caractère polysémique du mot occupation. Il remarque que dans son sens commun, une occupation peut désigner une pratique militaire limitée dans le temps mais qualifie également une activité ordonnée socialement, vouée à la répétition. On peut donc occuper un pays comme on peut pratiquer une occupation, que ce soit un métier ou un loisir. Toutefois, cette notion peut être utilisée dans d'autres contextes, comme lors de ces mobilisations. Elle devient alors selon lui porteuse des implications des deux utilisations mentionnées en devenant occupation des occupations : une subversion de l'ordre normal des usages d'espaces et de temporalités²⁴².

En effet, ce type de perturbation est particulier et propose une nouveauté. Il diffère de la manifestation classique en tant qu'il ne suppose pas une circulation dans l'espace commun mais l'investissement ou l'appropriation d'un espace public. Par conséquent, il produit une subversion de l'usage normal de la rue comme le faisait également la manifestation mais en faisant réapparaître ce détournement.²⁴³ De plus, le caractère statique de l'occupation permet la mise en place d'assemblées qui, de la même manière que les plébéiens sur l'Aventin, autorise la création d'une autre organisation de délibération de la politique. L'assemblée possède un caractère horizontal, elle s'oppose aux hiérarchies et constitue une communauté basée sur l'égalité en rejetant le partage entre privé et public²⁴⁴. L'occupation permettrait ainsi l'instauration d'une nouvelle forme de répartition des activités en créant un espace et un temps politique dans des endroits qui ne sont habituellement pas destinés à cela :

« Les mouvements d'occupation ont ainsi exemplairement révélé la façon dont l'existence ou l'inexistence de la politique sont enracinées dans des formes spatiales et temporelles, dans des usages de l'espace et du temps. Elles sont enracinées dans une distribution des activités et des capacités qui est aussi une répartition du commun, du public et du privé. Ils ont mis en évidence que la politique est d'abord un conflit entre deux partages du sensible²⁴⁵ ».

²⁴¹ Jacques Rancière, *Les trente inglorieuses*, p. 58.

²⁴² *Ibid.*, p. 156.

²⁴³ La manifestation est devenue un acte politique banalisé, il est rentré dans les codes. Sa dimension subversive n'est plus visible. L'occupation en tant que nouveauté permet de faire apparaître l'usage particulier qui est fait de l'espace public.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 158-159.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 160.

Critiques adressées à la conception rancérienne de la politique

L'article de Feola pose également la question de la légitimité de l'action politique, et formule ainsi une des critiques les plus fréquemment adressée à Rancière²⁴⁶. Selon Feola, Rancière conçoit la politique comme quelque chose de fondamentalement indéterminé car elle ne consiste qu'en l'apparition d'un écart, comme le bouleversement des limites préétablies. Il souligne que ce genre d'événement est rare, ce qu'admet selon lui également Rancière²⁴⁷. Cette dimension l'amène par conséquent à s'interroger sur ce qui constitue effectivement une action politique.

Pour Rancière, il n'y a pas de mode d'emploi quant à son apparition, elle peut prendre des formes diverses et est imprévisible par définition puisqu'elle est la mise en lumière d'une nouvelle forme de partage du sensible. Une telle conception a de quoi déconcerter les philosophes politiques : si la manifestation de la politique est nécessairement indéterminée en tant qu'elle crée une nouveauté, comment la reconnaître ? De plus, Feola affirme qu'une telle conception évacue l'histoire des mouvements sociaux et sépare l'action politique de son contexte. Selon lui, cela reviendrait à la réduire à des moments ponctuels détachés des conditions menant à leur émergence²⁴⁸. Ce qui pose problème à Feola et à d'autres penseurs, c'est qu'une « politique de la spontanéité » empêche de penser les mouvements organisés et les stratégies de lutte. Il est donc reproché à Rancière de penser la politique comme des moments fragiles et instables ne permettant pas de construire un monde commun durable, elle comporterait en ce sens des limites²⁴⁹.

Cette question de la légitimité d'une action politique, Rancière l'aborde à plusieurs reprises. D'abord dans *Le philosophe et ses pauvres*, il établit une critique du marxisme lorsqu'il évoque la neutralisation de la dimension politique concernant des événements ne correspondant pas à la révolution adéquate élaborée par le matérialisme historique²⁵⁰. Ensuite, il établit une réflexion portant sur la nature de la notion d'évènement en tant qu'outil d'interprétation dans une intervention portant sur mai 68. Dans celle-ci, il décrit la manière dont la logique sociologique qualifie un événement : comme un bouleversement de l'ordre

²⁴⁶ Michael Feola, "Speaking Subjects and Democratic Space: Rancière and the Politics of Speech", *Polity*, vol. 46, no. 4, 2014, p. 513.

²⁴⁷ *Id.*

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 510-511.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 518.

²⁵⁰ Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, p. 149.

normal accompagné d'une explication ayant pour but de produire du sens²⁵¹. Il serait donc un type d'anomalie apparaissant dans la temporalité commune. Cette définition est accompagnée par une conception d'une sorte d'homéostasie du social admettant des séquences de perturbation sans pour autant constater de transformation significative. La société comme objet de science répondrait à des lois et il serait donc naturel que les altérations ne soient que temporaires. Rancière remarque que ce mode d'interprétation empêche la création et la possibilité d'autres modes de vies car le fonctionnement de la société est perçu comme dépendant d'un ordre nécessaire.

Par conséquent, bien que les événements perturbant le cours normal de la société puissent avoir des effets réels sur celui-ci, ils seront toujours interprétés d'une façon à les rendre inoffensifs. Cela constituerait selon lui un obstacle à l'émancipation car les revendications politiques ne sont pas considérées pour ce qu'elles sont, elles sont expliquées par la destruction des corps intermédiaires et l'avènement d'un mode de vie fondé sur l'individualisme. Cette interprétation mobilise même certains éléments appartenant à la critique marxiste car elle produit une interprétation des révoltes de mai 68 comme étant en quelque sorte complices de la matrice capitaliste en tant qu'elles inaugurent une nouvelle forme de la société de consommation²⁵².

Ainsi, Mai 68 ne symbolise plus une opposition au système dominant car l'événement en serait une manifestation. Les discours concernant cet événement portent davantage sur la critique de la participation des étudiants bourgeois que sur les possibilités de transformation liées aux revendications. En ce sens, les révoltes ne possèdent pas le même degré de légitimité que la révolution car elles ne sont pas permanentes. Elles appartiennent au registre de la spontanéité ou de l'éphémère et elles ne produisent pas un changement total et définitif de société²⁵³. Selon Rancière, il ne faut pas ignorer le pouvoir transformatif de ces actions perturbatrices au motif qu'elles n'ont pas été organisée dans la durée ou qu'elles ne produisent que des effets limités au premier abord. Elles produisent toujours une reconfiguration du sensible et des créations de nouvelles dynamiques²⁵⁴. Ces perturbations de l'ordre normal, Rancière propose de les qualifier de révolution²⁵⁵.

²⁵¹ Jacques Rancière, *Les trente inglorieuses*, p. 24.

²⁵² *Ibid.*, p. 130.

²⁵³ *Ibid.*, p. 135.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 138.

²⁵⁵ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 270.

7. Conséquences politiques

Il est désormais établi que la pensée de Rancière rejette toute conception philosophique ou politique qui mènerait à une vision du monde où l'organisation sociale oppose une classe d'intellectuels à une classe laborieuse. De ce refus naît une définition de la politique conçue comme une action déplaçant les frontières du commun se déroulant nécessairement au présent. Par conséquent, le rapport qu'entretient Rancière avec la politique en tant que mode d'organisation institutionnel est évident : nos systèmes représentatifs se trouvent aux antipodes de ce qu'il nomme démocratie.

Dans *La méésentente*, il qualifie de post-démocratie ce que nous entendons habituellement par cette notion, c'est-à-dire un type d'organisation politique basé sur la souveraineté populaire en prenant la forme de la représentation et qui s'oppose à des gouvernements totalitaires. La post-démocratie est un système où la communauté, divisée en parties, prend des décisions grâce à la discussion des acteurs sociaux défendant leur intérêt. Il faut pour arriver à un accord, à un consensus, que les parties soient déterminées d'avance, ce qui crée un modèle de société s'apparentant à un ordre policier où la somme des parties correspond au tout. La post-démocratie est donc pour Rancière tout l'inverse de ce qu'il nomme politique²⁵⁶. Elle donne une apparence particulière à la communauté n'admettant pas de part de sans-part. S'il n'y a plus d'invisible plus de possibilité de déplacer les frontières entre visible et invisible pour faire advenir de nouveaux sujets politiques. Nous l'avons abordé, la politique suppose une polémique, un conflit sur les représentations d'un commun. Au lieu d'être conçue comme le fait de se mettre d'accord sur une décision organisationnelle, elle se caractérise par le bouleversement des rôles habituels et une interruption du cours normal des choses.

Rancière aborde la question de la démocratie et ses implications dans *La haine de la démocratie*, qu'il publie en 2005²⁵⁷. Contrairement à d'autres de ses interventions (comme *Le partage du sensible*, par exemple), *La haine de la démocratie* ne répond pas à une demande externe. Ce texte est le fruit d'une nécessité d'opposition à un discours dominant concernant la démocratie et surtout une certaine conception de l'individu démocratique qui n'est selon lui pas remise en cause²⁵⁸. Cela est toutefois paradoxal : il n'est pas rare d'entendre des discours portant sur les mérites de la démocratie qui est décrite comme étant le meilleur des modes de

²⁵⁶ Jacques Rancière, *La méésentente*, p. 143.

²⁵⁷ Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, Fabrique, 2005.

²⁵⁸ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 318.

gouvernements possibles. Pourtant, selon lui, le sentiment anti-démocratique est aujourd'hui en train de se développer. Suite à la chute du bloc soviétique, la démocratie perdrait son utilité. Elle est le modèle triomphant, et ne doit plus être défendue en opposition à un autre modèle moins désirable. Rancière affirme que le modèle démocratique devient alors suspect, qu'il porte éventuellement des possibilités de dangers. Il y aurait alors eu un retournement conceptuel : tout ce qui était attribué au totalitarisme (fusion de l'état et de la société, illimitation) est désormais associé à la démocratie²⁵⁹. En effet, elle est dénoncée comme permettant des dérives. La critique connaît également un autre déplacement en s'inspirant d'éléments autrefois associés aux pensées marxiste²⁶⁰.

La nouvelle critique de la démocratie est assimilée à celle du capitalisme, engendrant un mode de vie caractérisé par l'individualisme et par la consommation. Les approches dénonçant l'homme bourgeois sont désormais tournées vers la figure de l'individu consommateur, aveuglé par ses pulsions. Cet individu représenterait un dérèglement de la démocratie et incarnerait la perte de tout repère traditionnel²⁶¹. Selon Rancière, le discours concernant la démocratie décrirait un monde à la merci des masses et des désirs égoïstes, qu'il faudrait limiter et contenir par le renforcement des structures du pouvoir. Par conséquent, il remarque que ce qui est dénoncé, ce n'est pas l'institution démocratique en elle-même, mais un mode de vie qu'elle engendrerait²⁶². La manière dont s'organise le pouvoir, la forme représentative n'est pas remise en question. Au contraire, elle est considérée comme nécessaire afin de limiter les désirs des individus qui posséderaient trop de libertés²⁶³.

Rancière établit également un lien avec les critiques apportées au système scolaire, qui concernent elles aussi les individus et non les institutions : l'illimitation du pouvoir des élèves s'oppose à l'instruction et donc à l'égalité²⁶⁴. La démocratie est comprise comme étant dans une crise causée par les passions avides des consommateurs. Ce péril justifie donc la nécessité de la gouvernance par un maître capable de guider au mieux son troupeau. Il y a donc la démocratie-État, qu'il faut défendre, et la démocratie-mode de vie qu'il faut limiter car elle est considérée comme un danger.

²⁵⁹ Jacques Rancière, *Les trente inglorieuses*, p. 188.

²⁶⁰ *Id.*

²⁶¹ Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, p. 24.

²⁶² *Ibid.*, p. 31.

²⁶³ *Ibid.*, p. 83.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 33.

Pour Platon, la démocratie était déjà le régime du désordre où les individus exercent des passions incontrôlables selon leur bon vouloir. Comme abordé précédemment, une société idéale est selon lui divisée et hiérarchisée, assignant des rôles spécifiques aux différentes parties. La démocratie est donc le plus mauvais mode de gouvernement, car il se situe à l'opposé de ce qu'il propose dans *La république*²⁶⁵. Il va même encore plus loin en affirmant que la démocratie n'est pas réellement un régime car sa loi est justement le désordre, il y a une dépendance aux passions des individus qui en fait une non-organisation. Par conséquent, la démocratie est davantage un style de vie qu'un régime politique²⁶⁶. Cette opposition entre démocratie comme mode d'organisation politique et démocratie comme mode de vie n'est pas la seule forme de dénonciation. Certaines critiques conçoivent la démocratie comme un simulacre. Cette posture opposerait une démocratie simulée à une démocratie véritable, la réduisant à une structure reproduisant inlassablement une domination symbolique. Par conséquent, elle participe à l'occultation des inégalités et doit être combattue²⁶⁷. Selon Rancière, il y a une ambiguïté causée par le discours dominant menant à une critique générale de la démocratie²⁶⁸.

Dans un tel climat de méfiance, il est logique que le mode de gouvernement représentatif soit présenté comme une forme nécessaire afin d'encadrer les masses. Toutefois, Rancière insiste sur une conception erronée que l'on a habituellement de la démocratie représentative. Il est communément admis que le peuple s'est collectivement donné des représentants afin de pouvoir se donner ses propres lois, se gouverner lui-même. En réalité, les représentants du peuple n'ont jamais été issus de celui-ci, ils ont été désignés par les classes dominantes :

« L'essence du gouvernement représentatif, ce n'est pas que le grand nombre gouverne par l'intermédiaire du petit nombre. C'est que le grand nombre soit gouverné par le petit nombre de ceux qui sont capables de le faire parce qu'ils représentent non pas la population mais les intérêts généraux et les valeurs fondamentales de la société²⁶⁹. »

Dans *La haine de la démocratie*, Rancière note que la représentation n'a pas historiquement été conçue comme la réduction statistique de la totalité de la population afin qu'elle puisse se

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 41-42.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 43.

²⁶⁷ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p.83.

²⁶⁸ Jacques Rancière, *Les démocraties contre la démocratie : Entretien*, dans *Démocratie, dans quel état ?*, Paris, La Fabrique Éditions, 2009, p. 95.

²⁶⁹ Jacques Rancière, *Les trente inglorieuses*, p. 190.

gouverner elle-même, elle a été proposée pour canaliser les intérêts de la majorité par une minorité jugée plus sage²⁷⁰. En effet, il est commun d'opposer démocratie directe à démocratie représentative en affirmant que la première est impossible à réaliser dû à l'évolution des sociétés ne permettant plus aux citoyens de se rassembler en un même lieu afin d'exercer directement leur pouvoir politique²⁷¹. Pourtant, Rancière énumère plusieurs contre-exemples illustrant la possibilité d'un tel système, il attribue donc la cause de l'adoption du système représentatif au fait que la minorité n'est pas simplement numérique. C'est une différence de qualité qui s'oppose au grand nombre. Les représentants n'ont pas la prétention de représenter la majorité mais les intérêts généraux de la collectivité par leur qualité d'experts. Il ne faut pas que les intérêts de la collectivité soient menacés par les intérêts spécifiques et considérés par conséquent comme égoïstes, des membres de la majorité. Il y a donc une corrélation entre représentation et capacité à gouverner.

De plus, le gouvernement représentatif était à l'origine bien distinct de la démocratie et les créateurs des systèmes représentatifs insistaient eux-mêmes sur cette distinction afin de promouvoir leur invention²⁷². La représentation a d'abord pour but d'établir un système d'organisation différent de la monarchie et des contraintes héréditaires. En effet, le système représentatif n'est pas basé sur la souveraineté populaire mais se réclame toutefois de celle-ci. Pour Madison, la représentation était la meilleure forme de gouvernement parce que les représentants sont sélectionnés en fonction de leur sagesse, ce qui s'oppose à un gouvernement des masses dont les décisions sont partiales et passionnelles. Pour Sieyès, la représentation est mieux adaptée à une société marchande ou le peuple n'a pas le loisir de s'occuper des affaires publiques. On retrouve chez ces auteurs les deux grands arguments utilisés pour s'opposer à la démocratie : le peuple ne peut se gouverner par incapacité intellectuelle et par manque de temps car son rôle est avant tout de travailler. Sieyès est d'ailleurs un grand défenseur de la division du travail qu'il conçoit comme un progrès social²⁷³.

La forme de gouvernement par la représentation réduit également la participation démocratique du peuple en tant que collectif. Son action politique est individuelle et ponctuelle : elle ne se réalise que lors des élections de ses représentants. Les débats, les assemblées ne font plus partie de notre culture politique. Le philosophe américain Todd May

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 192.

²⁷¹ Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, p. 59.

²⁷² Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1995. p. 13.

²⁷³ *Id.*

caractérise cette culture par sa passivité. Selon lui, ce mode de fonctionnement est lié à notre conception de l'égalité comme quelque chose à distribuer et non à exercer. Il remarque que l'égalité est dépendante des institutions ou d'organismes extérieurs et non de l'action des individus. En ce sens, le peuple se doit d'attendre et d'espérer que les élections produisent un gouvernement garantissant leurs intérêts, sans avoir la possibilité d'agir autrement²⁷⁴.

Le septième titre

Après avoir vu que la démocratie-institution (ou oligarchie représentative) ne correspond pas à ce que Rancière appelle politique ou démocratie, que faire de ce mode d'organisation ? L'institution politique s'oppose-t-elle essentiellement à la démocratie ?

Comme abordé précédemment, la conception rancérienne de l'égalité ne permet pas la systématisation de celle-ci car elle est une dynamique, un repartage entre les catégories précédemment établies. La politique est quant à elle conçue comme une effraction dans un partage du sensible policier. Rancière ne croit donc pas à l'avènement d'un état égalitaire définitif comme une utopie communiste. Cependant, il existe des cas de figure permettant des redistributions accordant ainsi une marge de manœuvre à la démocratie. Cela signifie que même au sein d'une institution politique qu'il considère comme oligarchique, il y a des éléments autorisant l'éventuelle rencontre entre un monde inégalitaire et un monde égalitaire. Un tel état se doit de respecter certains critères comme par exemple la possibilité de manifester son désaccord dans l'espace public sans crainte de répression policière ou que des espaces de collectivité où un peuple puisse se constituer comme sujet politique et interlocuteur du pouvoir existent²⁷⁵.

Un exemple de ce type d'organisation admettant certains éléments égalitaires est celui de la démocratie athénienne. Il est cependant important de mentionner que les modes d'organisation politique antiques sont souvent utilisés comme exemples de systèmes purs et idéaux et les présenter de la sorte n'est pas l'intention de Rancière²⁷⁶. Le tirage au sort dans la

²⁷⁴ Todd May, *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, p. 4-5.

²⁷⁵ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 273.

²⁷⁶ « ... Au cœur de ces fausses évidences se trouve une étrange idée de la démocratie originelle, de la démocratie antique, comme si celle-ci avait été un système de la présence à soi continue du sujet peuple et comme si ce système avait été contredit, ruiné de l'intérieur, par l'avènement de l'individualisme capitaliste et l'émergence d'un sujet apprivoisé, même dans sa figure prolétaire, par cet individualisme. Dans cette représentation les nostalgies révolutionnaires et romantiques de la belle totalité citoyenne viennent valider curieusement l'assurance libérale d'avoir tout juste inventé l'individu, construisant une image de la démocratie grecque assez oublieuse des traits sous lesquels celle-ci se présentait elle-même. » voir *La haine de la démocratie* p. 76.

démocratie athénienne ne constitue d'ailleurs qu'une partie d'un système complexe combinant plusieurs pratiques dont la représentation par le vote²⁷⁷. Son objectif n'est pas de restaurer cette pratique mais d'en examiner les enjeux égalitaires.

Rancière remarque que dans le troisième livre des *Lois*, Platon établit une liste des différents titres donnant la prétention de gouverner²⁷⁸. Ceux-ci ont pour objectif d'explicitier l'ordre et les hiérarchies, ainsi que d'établir une continuité avec la nature (le règne des anciens sur les jeunes, forts sur les faibles, savants sur les ignorants,...). Le septième titre a un statut particulier car il est le seul à ne pas déterminer une supériorité considérée comme naturelle : c'est le titre de ceux qui n'ont pas de titre particulier, celui du tirage au sort. Pour Rancière, l'existence de ce titre est un scandale, car il reconfigure toutes les conceptions d'autorités se réclamant de la nature :

« Le scandale est simplement celui-ci : parmi les titres à gouverner, il y en a un qui brise la chaîne, un titre qui se réfute à lui-même : le septième titre est l'absence de titre. Là est le trouble le plus profond signifié par le mot démocratie²⁷⁹ ».

Le tirage au sort est indissociable de la démocratie car lui seul peut assurer l'arbitraire de l'accès au pouvoir. La démocratie est donc pour Rancière la prétention à gouverner de celui qui n'a aucune prétention à gouverner, le gouvernement de n'importe qui, ou du premier venu²⁸⁰. Or, comme abordé dans la partie concernant Le philosophe et ses pauvres, Platon est spécifiquement un des penseurs les plus attachés aux hiérarchies et à leurs justifications. Pourquoi proposer un tel titre alors qu'il rejette radicalement la démocratie ? Selon Rancière, Platon n'élimine pas le septième titre parce qu'il défend l'idée qu'un bon dirigeant ne doit pas souhaiter le pouvoir. Le tirage au sort, par son effet de hasard, rejoint donc cette idée, bien qu'il juge que ce soit la manière la moins désirable de déterminer l'accès au pouvoir.²⁸¹ Le hasard est une dimension importante de la culture et de la religion grecque antique, qui ne connaît pas la prédestination comme la religion chrétienne. Une hypothèse soulevée par le

²⁷⁷ Claire Taylor, « From the Whole Citizen Body? The Sociology of Election and Lot in the Athenian Democracy », *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 76, n° 2, 2007, p. 324.

²⁷⁸ Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, p. 46.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 47.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 48.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 50.

philosophe grec Cornelius Castoriadis est que le tirage au sort est d'une certaine façon propre au contexte grec antique et donc assez étranger à nos coutumes²⁸².

Toutefois, le tirage au sort n'est pas qu'un titre parmi d'autres. Il a la particularité de remettre la légitimité des autres titres en question. En effet, par sa simple existence, il prouve la contingence des autres justifications à gouverner. Il est une forme d'exercice du pouvoir qui est essentiellement contradictoire car elle n'est pas vouée à durer (elle est historiquement liée à l'exercice de mandats plus courts et donc à la rotation des charges) ni à trouver une légitimation particulière.

C'est pour Rancière la condition d'existence de la politique : la remise en cause de la justification de la domination par la déclaration de son caractère arbitraire²⁸³. La démocratie est donc un élément perturbateur, une réinvention des catégories qui assignent les rôles et le bon ordre. Ce n'est ni un régime politique, ni un mode de vie mais le déplacement des frontières de la convention. La démocratie est l'essence-même de la politique. Sans elle, il n'y a que la simple domination :

«Le scandale de la démocratie, et du tirage au sort qui en est l'essence, est de révéler que ce titre ne peut être que l'absence de titre, que le gouvernement des sociétés ne peut reposer en dernier ressort que sur sa propre contingence. »²⁸⁴

Pourtant, cette pratique n'existe presque plus de nos jours, à de rares exceptions près. Une explication probable est la différence radicale entre la société athénienne antique et notre culture occidentale contemporaine. Une autre piste est proposée par Bernard Manin dans *Principes du gouvernement représentatif* lorsqu'il évoque les justifications que donnent les penseurs à l'origine de nos régimes représentatifs actuels. Il souligne l'importance de la prise en compte des objectifs politiques de l'époque de la création du système représentatif : ce qui construit la légitimité d'un régime politique dépend des contextes historiques. Selon lui, lors de cette période, le consentement et la volonté étaient des éléments indispensables à la légitimité des organisations politiques, suite aux théories de penseurs comme Locke et Rousseau.²⁸⁵ Il était donc important que les individus puissent signifier leur accord ou leur volonté d'une manière ou d'une autre, ce que le sort ne permet pas.

²⁸² José Luis Moreno Pestaña, « Castoriadis, Rancière : quels apports pour une philosophie du tirage au sort en politique ? », *Participations*, Hors-série, 2019, p. 427.

²⁸³ Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, p. 51.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 54.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 115.

De plus, l'idée qu'aucune qualification n'est requise afin de gouverner serait sans doute la raison première du rejet du tirage au sort. En effet, nous évoluons dans un contexte politique où l'expertise a une importance cruciale. La gestion du pouvoir est considérée comme une compétence ou une qualité. Dans la logique du consensus, l'organisation politique doit être efficace et rentable car les États sont apparentés à des entreprises. En ce sens, le pouvoir ne peut revenir à n'importe qui mais, de préférence, à un individu charismatique possédant un certain leadership. De nos jours, l'exercice de la politique est conçu comme une carrière. Il y a des professionnels de la politique et nous sommes habitués à ce mode de fonctionnement. Que ce soit accidentellement ou délibérément, la pratique du tirage au sort a progressivement été écartée.

Rancière ne prône pas la restauration du tirage au sort en tant que pratique politique car son but n'est pas de trouver un moyen d'améliorer les institutions, il pense la politique en dehors et en opposition à celles-ci. Il examine la pratique du tirage au sort afin d'en tirer les enjeux : la possibilité d'un mode de gouvernance ne supposant aucune compétence. Ainsi, il rompt avec l'impératif d'expertise et réintroduit le principe d'égalité des intelligences développé précédemment dans sa pensée à travers la figure de Jacotot.

A de rares occasions, des pratiques de tirage au sort ont été mises en place à notre époque. Lors de la Convention citoyenne pour le climat qui s'est déroulée en France en 2019, cent cinquante citoyens tirés au sort ont pu élaborer des solutions afin de réduire les émissions de gaz à effet de serre²⁸⁶. Ce dispositif diffère des formes habituelles d'action politique et semblerait à première vue correspondre à ce que Rancière défend : la reconnaissance d'une certaine capacité politique de n'importe qui concernant des sujets importants. Ainsi, la convention a permis la participation d'individus qui d'ordinaire n'ont pas accès à la parole concernant ce genre de décisions. Ils ont par conséquent acquis une visibilité en tant que sujet politique.

Toutefois, cet événement ne constitue pas une parfaite manifestation d'un idéal démocratique. Rancière observe un risque d'apparition du consensus politique spécifiquement lié au sujet de la lutte contre le dérèglement climatique. En effet, ce domaine est souvent réservé à des discours d'expertise et peut facilement échapper aux débats politiques proprement dits. Afin d'énoncer un avis pertinent concernant la question, il serait nécessaire

²⁸⁶ Graham Smith, « La Convention citoyenne pour le climat : un dispositif hors norme parmi les assemblées citoyennes sur le climat ? », *Participations*, n° 34, 2022/3, p. 261-281.

de comprendre des données complexes et de maîtriser des connaissances scientifiques pointues. Cette logique réinstaure une division entre savants et ignorants, ce que à quoi Rancière s'oppose évidemment²⁸⁷. Dans le cadre de la convention citoyenne, les participants sont tirés au sort mais sont également toujours accompagnés d'experts afin de les former ou de les corriger. Il existe alors toujours un risque de reproduire une hiérarchie des savoirs sous couvert d'autorisation d'un espace de dissensus.

Rancière met également en garde contre une éventuelle hiérarchie des luttes que pourrait engendrer l'urgence climatique. Il est évident que cette dernière existe et qu'il faut agir contre la destruction du vivant, mais l'idée que le combat écologique prime sur les autres pourrait selon lui refermer l'espace politique et évacuer les thématiques de lutte sociale²⁸⁸.

Enfin, la convention comporte aussi des limites en tant qu'elle n'a qu'un rôle de consultation et n'exerce pas de pouvoir décisionnel en tant que tel. Les gouvernants classiques ont pu choisir d'accepter ou de rejeter les propositions des citoyens²⁸⁹. Ce décalage entre participation et action politique concrète amène à une réflexion sur les enjeux de ce genre de dispositifs et montre que l'égalité ne se réalise pas seulement dans la création d'assemblée mais dans l'effectivité des paroles prononcées. Cette expérience paradoxale, qui mêle une dimension égalitaire à des logiques d'expertises témoigne de la fragilité d'un dispositif comme le tirage au sort lorsqu'il est exercé seul. La démocratie véritable nécessite d'être affirmée puis vérifiée et rejouée à chaque instant.

²⁸⁷ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 284.

²⁸⁸ Il adresse une critique similaire au marxisme qui selon lui réduit toutes les luttes à une exploitation économique. Rancière critique surtout la mise en avant d'un sujet de lutte sans considération pour les autres.

²⁸⁹ Graham Smith, « La Convention citoyenne pour le climat : un dispositif hors norme parmi les assemblées citoyennes sur le climat ? », *Participations*, n° 34, 2022/3, p. 277.

Conclusion

Dans ce mémoire, j'ai traversé une partie de l'œuvre de Rancière en cherchant à développer des éléments pouvant constituer des étapes clefs. J'ai également tenté d'illustrer celles-ci par quelques exemples choisis et pris le temps d'accompagner ses textes pour les déplier. De nombreuses pistes auraient encore mérité d'être développées, comme le rôle des médias dans la transformation des représentations ou comme l'actualisation des pratiques de tirage au sort. Au-delà de ces pistes laissées ouvertes, cette étude m'a surtout conduite à interroger la portée concrète de cette pensée dans nos propres positions et pratiques.

En effet, la rencontre de cette pensée prend un relief particulier lorsque l'on se trouve soi-même dans une position où ces hiérarchies sont à la fois critiquées et reproduites. Le cadre académique et notamment l'étude de la philosophie, transmet souvent l'impression de détenir des clefs particulières d'interprétation du monde ainsi que le sentiment d'être en mesure d'éclairer autrui. De plus, lorsqu'on envisage ensuite d'exercer une activité où l'on transmet des savoirs, on s'inscrit dans un cadre institutionnel qui fonctionne selon des logiques où la position de celui qui sait reste centrale malgré une volonté d'émancipation. Ce cadre comprend toujours le risque d'entretenir l'idée que l'autre n'est pas encore capable et qu'il doit combler une distance que seul le transmetteur peut réduire. Rancière montre combien cette logique peut devenir "abrutissante" lorsqu'elle est tenue pour évidente car elle renforce la dépendance au lieu de créer de l'autonomie.

La pensée de Rancière peut nous permettre d'adopter des comportements qui s'éloignent de cette logique de domination dans la mesure du possible au sein des structures établies en présupposant que l'autre possède d'emblée des capacités propres et qu'il est capable d'exercer son intelligence par lui-même. En ce sens, les échanges peuvent devenir réciproques.

Cette pensée, et en particulier la présupposition de l'égalité, gagnerait à être diffusée et appliquée à tous les domaines. Ainsi, elle offrirait la possibilité de créer des choses nouvelles, qu'il s'agisse de relations vécues autrement, de recherches et de productions de savoirs en rupture avec l'ordinaire, ou encore d'associations étranges menant à des réflexions inédites.

Bibliographie

Littérature primaire (par ordre chronologique)

Ouvrages cités

Rancière Jacques, *La leçon d'Althusser* [1974] La Fabrique, 2012.

Rancière Jacques, *La nuit des prolétaires : archives du rêve ouvrier* [1981], Fayard, coll. « Pluriel », 2012.

Rancière Jacques, *Le philosophe et ses pauvres* [1983], Flammarion, coll. « Champs essais », 2010.

Rancière Jacques, *Le maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* [1987], 10/18, 2004.

Rancière Jacques, *Aux bords du politique* [1990], Gallimard, coll. « Folio essais », 2004.

Rancière Jacques, *La Méésentente : Politique et philosophie*, Galilée, 1995.

Rancière Jacques, *Le Partage du sensible, esthétique et politique*, La Fabrique, 2000.

Rancière Jacques, *La Haine de la démocratie*, La Fabrique, 2005.

Rancière Jacques, *Le spectateur émancipé*, La Fabrique, 2008.

Agamben Giorgio, Badiou Alain, Bensaïd Daniel, Brown Wendy, Nancy Jean-Luc, Rancière Jacques, Ross Kristin, Žižek Slavoj, *Démocratie, dans quel état ?* La Fabrique, 2009.

Rancière Jacques, *La méthode de l'égalité, entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Bayard, 2012.

Rancière Jacques, Jdey Adnen, *La méthode de la scène*, Lignes, 2018.

Rancière Jacques, *Les trente inglorieuses, scènes politiques (1991-2021)*, La Fabrique, 2022.

Rancière Jacques, Wald Lasowski Aliocha, *Penser l'émancipation : Dialogue avec Aliocha Wald Lasowski*, Éditions de l'Aube, 2022.

Articles cités

Rancière Jacques, « L'actualité du Maître ignorant : entretien avec Andréa Benvenuto, Laurence Cornu et Patrice Vermeren (Paris, 24 janvier 2003) », *Le Télémaque*, 2005 (n°27/1), p. 21-36. Consulté en ligne. URL : <https://shs.cairn.info/revue-le-telemaque-2005-1-page-21?lang=fr>.

Rancière Jacques, « École, production, égalité », *L'école de la démocratie*, Édilig, Fondation Diderot, 1988. Consulté en ligne. URL : <https://horlieu-editions.com/textes-en-ligne/politique/ranciere-ecole-production-egalite.pdf>

Littérature secondaire (par ordre alphabétique)

Ouvrages cités

Althusser Louis, Balibar Étienne, Establet Roger, Macherey Pierre et Rancière Jacques, *Lire le Capital*, François Maspero, 1967, vol. I.

Bourdieu Pierre, *La distinction, critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, 1979.

Davis Oliver, *Jacques Rancière*, Polity Press, 2013.

Deranty Jean-Philippe, *Jacques Rancière*, Routledge, 2014.

Manin Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, coll. « Champs », 2019.

May Todd, *The Political Thought of Jacques Rancière : Creating Equality*, Edinburgh University Press, 2008.

Nordmann Charlotte, *La fabrique de l'impuissance 2 : L'école entre domination et émancipation*, Éditions Amsterdam, 2007.

Taguieff Pierre-André, *Théories du complot, populisme et complotisme*, Entremises, 2023.

Articles cités

Adam Matthieu et Mestdagh Léa, « Invisibiliser pour dominer. L'effacement des classes populaires dans l'urbanisme contemporain », *Territoire en mouvement. Revue de géographie et aménagement*, 2019 (n°43, « Du visible et de l'invisible dans la fabrique de la ville et les études urbaines »). Consulté en ligne. URL : <https://journals.openedition.org/tem/5241>.

Althusser Louis, « Student Problems (1964), Dossier: The Althusser–Rancière Controversy », *Radical Philosophy*, n° 170, Novembre/ décembre 2011, introduction par Warren Montag. Consulté en ligne. URL : https://www.radicalphilosophyarchive.com/issues-files/rp170_article1_althusser_studentsproblemsmontagintro.pdf

Baume Sandrine, « Les doctrines organicistes et la figuration des entités collectives : les motifs d'un engouement et d'une éclipse », *Raisons politiques*, 2017 (n°66/2), p. 101-119. Consulté en ligne. URL : <https://shs.cairn.info/revue-raisons-politiques-2017-2-page-101?lang=fr>.

Bolmain Thomas, « De la critique du “procès sans sujet” au concept de subjectivation politique. Notes sur le foucauldisme de Jacques Rancière », *Dissensus, Varia*, n°3, février 2010. Consulté en ligne. URL : <https://popups.uliege.be/2031-4981/index.php?id=696>.

Cailleba Patrice, « La genèse du concept de prolétariat chez le jeune Marx (1841-1845) », dans *Revue de philosophie économique*, 2017 (vol. 18, n°2), p. 3-28. Consulté en ligne. URL : <https://shs.cairn.info/revue-de-philosophie-economique-2017-2-page-3?lang=fr>.

Feola Michael, « Speaking Subjects and Democratic Space: Rancière and the Politics of Speech », *Polity*, 2014 (vol. 46, n°4), p. 498-519. Consulté en ligne. URL : <http://www.jstor.org/stable/24540265>.

François Stéphane, « La question du complotisme à l'extrême droite, moteur de sa géopolitique », *Géopolitique des extrêmes droites. Logiques identitaires et monde multipolaire*, *Le Cavalier Bleu*, 2022, p. 31-35. Consulté en ligne. URL : <https://shs.cairn.info/geopolitique-des-extremes-droites--9791031805030-page-31?lang=fr>.

Gaudin Olivier, « Perceptions et interactions dans les espaces publics urbains : le “partage du sensible” de Jacques Rancière en question », *L'espace en partage*, édité par Yves Bonny et al., Presses universitaires de Rennes, 2017, p. 235-252. Consulté en ligne. URL : <https://doi.org/10.4000/books.pur.141777>.

Heurdière Lydie, « La politique d'éducation prioritaire : un projet conduit hors du champ politique (1981-2001) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2014 (n°124), p. 155-168. Consulté en ligne. URL : <http://www.jstor.org/stable/24674847>.

Moreau Didier. « La pédagogie comme pratique philosophique : Rancière et l'aporie éducative ». *Cahiers critiques de philosophie*, 2017/1 n°17, 2017. p.101-119. Consulté en

ligne. URL : <https://shs.cairn.info/revue-cahiers-critiques-de-philosophie-2017-1-page-101?lang=fr>.

Moreno Pestaña José Luis et al., « Castoriadis, Rancière : quels apports pour une philosophie du tirage au sort en politique ? », *Participations*, 2019 (hors-série), p. 417-435. Consulté en ligne. URL : <https://shs.cairn.info/revue-participations-2019-HS-page-417?lang=fr>.

Smith Graham et al., « La Convention citoyenne pour le climat : un dispositif hors norme parmi les assemblées citoyennes sur le climat ? », *Participations*, 2022 (n°34/3), p. 261-281. Consulté en ligne. URL : <https://shs.cairn.info/revue-participations-2022-3-page-261?lang=fr>.

Sobel Richard. « Idéologie, sujet et subjectivité en théorie marxiste : Marx et Althusser ». *Revue de philosophie économique*, 2013/2 Vol. 14, 2013. p.151-192. Consulté en ligne. URL : <https://shs.cairn.info/revue-de-philosophie-economique-2013-2-page-151?lang=fr>.

Taylor Claire, « From the Whole Citizen Body? The Sociology of Election and Lot in the Athenian Democracy », *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 2007 (vol. 76, n°2), p. 323-345. Consulté en ligne. URL : <http://www.jstor.org/stable/25068022>.

Turoń Katarzyna, Czech Piotr et Juzek Michał, « The concept of a walkable city as an alternative form of urban mobility », *Scientific Journal of Silesian University of Technology*. Série Transport, 2017 (vol. 95), p. 223-230. Consulté en ligne. URL : <https://doi.org/10.20858/sjsutst.2017.95.20>.

Vargas Yves. « Le combat communiste des intellectuels ». *Nouvelles Fondations*, 2006/3 n° 3-4, 2006. p.120-126. Consulté en ligne. URL : <https://shs.cairn.info/revue-nouvelles-fondations-2006-3-page-120?lang=fr>.

Interview

Jun Fujita Hirose, Yoshiyuki Sato, *The critique of the school in Post-'68 French Thought: Interview with Jacques Rancière*, 19 oct. 2022. Consulté en ligne. URL : https://www.versobooks.com/blogs/news/5465-the-critique-of-the-school-in-post-68-french-thought-interview-with-jacques-ranciere?srsId=AfmBOoqzAqZAwPZLRWo8ZM0AWK3JLzc7HOnq-Pi3let4g2kachgoW_n

Maître Dano Sélencieux. *Le Maître ignorant & La haine de la démocratie*, Rancière s'explique. YouTube, 14 septembre 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=XXXXXXXX>. 39 :25.