

ED 139: École doctorale Connaissance, langage,
modélisation
EA 3932: Sociologie, Philosophie et Anthropologie
Politiques

Dottorato in Scienze
politiche
Dipartimento di Scienze
Politiche

Abrégé de la thèse de

Giovanni CAMPAILLA

Démocratie et reconnaissance :

l'émancipation au XIX^e siècle dans la pensée de Jacques Rancière

sous la direction de M. Emmanuel RENAULT (Université Paris Ovest
Nanterre La Défense)
et de M. Luca SCUCCIMARRA (Université La Sapienza de Rome ; pour
l'Université de Roma Tre)

Table des matières

1. Périodisation de l'itinéraire de Rancière.....	4
2. Objectifs de la recherche.....	8
3. Rancière « critique ».....	15
4. Méthodologie : entre la philosophie politique et l'histoire de la pensée politique.....	19
5. Plan de la recherche : synthèse des parties et des chapitres.....	23
PREMIÈRE PARTIE : PENSER LA DÉMOCRATIE À L'ÂGE DE LA POST-DÉMOCRATIE.....	23
Chapitre 1 : Une démocratie sans « scandale » démocratique.....	24
Chapitre 2 : La démocratie de la mésentente, ou la reconnaissance politique.....	28
DEUXIÈME PARTIE : ENTRER EN SCÈNE : L'EXPÉRIENCE DE L'IDENTITÉ AU XIX ^E SIÈCLE.....	32
Chapitre 3 : Reconnaissance en tant qu'énonciation de l'identité ouvrière.....	32
Chapitre 4 : Reconnaissance en tant qu'émancipation intellectuelle.....	36
TROISIÈME PARTIE : ENTRE LA PAROLE DÉMOCRATIQUE ET LA RECONNAISSANCE : À LA RECHERCHE D'UNE VOIE POUR REPENSER LA CRITIQUE.....	40
Chapitre 5 : La reconnaissance suspensive « de » la parole démocratique.....	40
Chapitre 6 : L'intervention critique : pour une nouvelle temporalité de la théorie. .	43
CONCLUSIONS : UNE INTERVENTION CRITIQUE ANACHRONIQUE POUR LES « SANS-PARTS » DE LA POST-DÉMOCRATIE.....	47
Table des matières de la thèse.....	48

La pensée de Jacques Rancière est aujourd'hui l'objet d'études qui intéressent les différents champs disciplinaires qu'elle-même traverse en mettant souvent en discussion les frontières qui les divisent : la politique et l'esthétique, au sens large ; la philosophie politique, la théorie politique, l'histoire de la pensée politique, les théories artistiques, cinématographiques, théâtrales et littéraires, en un sens plus strict. Bien que cette délimitation ne soit que partiellement pertinente, puisque chez Rancière la politique est pensée au niveau esthétique et inversement l'esthétique est pensée au niveau politique, la thèse se concentre principalement sur le côté politique de sa pensée, dans une perspective qui cherche à se situer entre la philosophie politique et l'histoire de la pensée politique. À ce propos, notre recherche souligne le rôle que joue l'émancipation ouvrière française de la première moitié du XIX^e siècle dans l'itinéraire entier de Rancière, en insérant son « intervention » théorique dans une constellation d'auteurs contemporains pour mieux comprendre comment il se rapporte à deux catégories clefs de la réflexion politique d'aujourd'hui : celles de démocratie et de reconnaissance.

En reprenant (en en réduisant des parties et en en amplifiant d'autres) l'introduction de la thèse, cet abrégé expliquera, tout d'abord, la périodisation de la pensée de Rancière que l'on a proposé dans cette recherche pour présenter, ensuite, les objectifs que l'on s'est fixés. Une section sera consacrée à l'interprétation spécifique que l'on propose de l'auteur, et plus précisément, à l'intervention que la recherche se propose d'effectuer sur la pensée ranciérienne. Une autre section portera sur la méthodologie adoptée. Enfin, on proposera une synthèse, partie par partie et chapitre par chapitre, de la thèse.

1. Périodisation de l'itinéraire de Rancière

Pour comprendre s'il est possible ou pas de délimiter l'aspect spécifiquement politique de la réflexion ranciérienne, il est tout d'abord utile de diviser en périodes sa trajectoire théorique. Dans le cours de la recherche, nous nous en tenons à la scansion temporelle suivante de l'itinéraire de Rancière.

1) Appelons « très jeune Rancière » sa période structuraliste ; celle dans laquelle il écrit, en 1965, à l'âge de 25 ans, « Le concept de critique et la critique de l'économie politique de *Manuscrits de 1844* au *Capital* » pour le livre collectif *Lire le Capital*, dirigé par le philosophe français Louis Althusser¹.

2) Par « jeune Rancière », entendons un arc temporel plus large, qui s'étend depuis la rupture avec Althusser, qui s'ouvre en 1968-1969 avec le cours tenu à l'Université de Vincennes sur le concept d'idéologie dans la doctrine de son ancien maître, et la parution en Argentine de l'article qui résume le cours². Cette rupture sera creusée par la suite, dans une optique maoïste, dans le livre de 1974 *La leçon d'Althusser*, qui marque le programme du parcours ultérieur de l'auteur. Cette période est toutefois marquée aussi, et surtout, par la première phase des recherches sur l'émancipation ouvrière dans la première moitié du XIX^e siècle, qui paraissent partiellement déjà dans un article de 1973 écrit pour la réédition de sa contribution à *Lire le Capital*³ et dans *La leçon d'Althusser*. Cette première phase des recherches d'archive sur le XIX^e siècle trouve sa première cristallisation dans le recueil des textes ouvriers intitulé *La parole ouvrière*, paru en 1976 et dirigé avec Alain Faure⁴, et dans les premiers articles pour la revue, dont il est le

1 « Le concept de critique et la critique de l'économie politique de *Manuscrits de 1844* au *Capital* », in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire le Capital* (1965), Paris, Quadrige/Puf, 1996.

2 « Sobre la teoría de l'ideologia (la política de Althusser) », in *Lectura de Althusser*, Buenos Aires, Galerna, 1969 ; paru en France comme « Sur la théorie de l'idéologie : politique d'Althusser » in *L'Homme et la Société: revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*, n. 27, 1973 ; réédité en annexe à *La leçon d'Althusser* (1974), Paris, La fabrique, 2012, p. 213-254.

3 « Mode d'emploi pour une réédition de *Lire le Capital* » in *Les Temps Modernes*, n. 328, 1973, p. 788-807.

4 (avec Alain Faure) *La parole ouvrière. 1830-1851. Textes assemblés et présentés* (1976), Paris, La fabrique, 2007.

principal animateur, *Les Révoltes Logiques*, le premier numéro datant de 1975⁵. Dans ces articles, Rancière commence à caractériser sa pensée comme une « intervention » dans des conjonctures et des débats spécifiques, en s’opposant aux soi-disant *nouveaux philosophes*. Même si l’on présente cette période en lui attribuant une unité, il faut toutefois remarquer qu’en elle, Rancière a modifié constamment sa propre position : en développant l’idée anti-althussérienne de l’intelligence des opprimés, il s’est déplacé d’une perspective interne au matérialisme marxiste (« Sur la théorie de l’idéologie. Politique d’Althusser », 1969) à une perspective qui se contente de se référer à Marx par l’intermédiaire du maoïsme (*La leçon d’Althusser*, 1974), pour arriver, finalement, à un point de vue qui effectue une synthèse entre l’expérience sociale de l’injustice et la nomination politique des sujets opprimés (*La parole ouvrière*, 1976).

3) On situe le « Rancière de la maturité » dans une période qui commence avec la parution des résultats de la deuxième phase des recherches sur l’émancipation ouvrière de la première moitié du XIX^e siècle, c’est-à-dire avec *La nuit des prolétaires* de 1981⁶. Cette période est celle pour laquelle Rancière est plus connu et étudié. En elle, on rencontre les polémiques que l’auteur engage contre la *social history* anglophone⁷ et contre l’*histoire sociale* des *Annales*⁸. On y trouve, de plus, une attaque contre la sociologie de Pierre Bourdieu, la posture philosophique de Jean-Paul Sartre, la pratique épistémique qui lie la pensée politique aux sciences sociales depuis Platon et on y relève aussi et surtout un éloignement d’avec Marx : comme on peut le voir notamment dans le livre *Le philosophe et ses pauvres* de 1983⁹. De cette même année date l’édition des textes

5 On peut voir les articles de Rancière pour *Les Révoltes logiques* dans le recueil *Les scènes du peuple. Les Révoltes logiques, 1975-1985*, Lyon, Horlieu éditions, 2003. Tous les numéros de la revue sont aujourd’hui disponibles en ligne à l’adresse <http://horlieu-editions.com/introuvables/introuvables.html#lesrevoltes>.

6 *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (1981), Paris, Fayard/Pluriel, 2012.

7 « The Myth of Artisan. Critical Reflections on a Category of Social History », in *International Labor and Working Class History*, n. 24, 1981, p. 1-16.

8 « “Le Social” : the Lost Tradition in French Labour History », in R. Samuel (ed.), *People’s History and Socialist Theory*, London, Routledge, 1981, p. 267-272.

9 *Les philosophe et ses pauvres* (1983), Paris, Flammarion, 2007.

du « philosophe plébéien » Louis-Gabriel Gauny¹⁰ à laquelle succédera, en 1987, celle du « maître ignorant » Joseph Jacotot¹¹. Ces deux personnages du XIX^e siècle – en particulier l'idée de l'« égalité des intelligences » élaborée par le deuxième – accompagneront Rancière dans l'élaboration d'une pensée politique (non d'une « théorie » politique) présentée dans les articles recueillis dans *Aux bords du politique* (qui connu deux importantes éditions, en 1990 et en 1998¹²) et surtout avec ce qui peut être considéré son texte majeur, *La méésentente* de 1995¹³.

4) Enfin, on appelle « Rancière le plus récent » ce qui renvoi à la période ouverte par *La parole muette* de 1998¹⁴, où Rancière, qui avait déjà partiellement abordé les thématiques de l'esthétique, commence une interrogation sur la littérature, poursuivie ensuite avec les écrits sur le cinéma, le théâtre et sur différentes pratiques artistiques en général. Peut-être est-ce en raison de la notoriété obtenue avec *La méésentente*, que dans cette dernière phase, Rancière a produit beaucoup plus de textes qui, avec l'esthétique, thématisent aussi la politique. Rappelons, notamment, *Le partage du sensible* de 2000¹⁵, *La haine de la démocratie* de 2005¹⁶ et *Aisthesis* de 2011¹⁷. Dans notre recherche, nous feront également référence aux articles de Rancière, dans cette phase plus récente, dans lesquelles il revient sur ou développe des réflexions engagées dans les phases précédentes¹⁸. Il faut, finalement, souligner que, dans cette période, Rancière a ré-élaboré, dans le cadre de sa réflexion esthétique, une sorte de matérialisme de l'acte créatif que le « Rancière de la maturité » semblait mettre à l'écart.

10 L.-G. GAUNY, *Le philosophe plébéien. Textes présentés et rassemblés*, La découverte/Maspero, Presses Universitaires de Vincennes, 1983.

11 *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1985.

12 *Aux bords du politique*, Paris, Osiris, 1991¹; Paris, Gallimard, 1998².

13 *La méésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

14 *La Parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette-littérature, 1998.

15 *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La fabrique, 2000.

16 *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005.

17 *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art*, Paris, Galilée, 2011.

18 On en cite ici un pour tous, « Les mésaventures de la pensée critique », in *Le spectateur émancipé*, Paris, La fabrique, 2008, p. 30-55.

Cette périodisation n'a qu'un caractère indicatif et n'a d'autre but que de fournir un moyen de s'orienter dans l'œuvre de l'auteur. Notre recherche, en fait, ne se développe pas en parallèle à la chronologie qui vient d'être présentée. Cela parce que l'objet que nous nous sommes proposé d'étudier, le côté politique de sa pensée, bien qu'il traverse cet itinéraire de part en part, est rétif à fournir des réponses proprement politiques. Il ne faut pas oublier, à ce propos, que le « Rancière de la maturité » s'oppose explicitement à une « philosophie politique » (on revient sur ce point dans la quatrième section du présent abrégé) et que, de plus, le « Rancière le plus récent » a rétrospectivement caractérisé sa propre pensée comme une « intervention » dans des conjonctures déterminées plutôt qu'une « théorie » politique (c'est-à-dire, plutôt qu'une définition anticipée, ou normative, de ce qu'est un sujet ou de ce que sont les critères justes pour configurer la démocratie).

C'est pour cette raison que la recherche part d'un texte paru en 2005, *La haine de la démocratie*, qui est proprement politique, mais examine concrètement la politique à travers sa dimension esthétique-descriptive, c'est-à-dire à travers la configuration politique de la société qui *reconnaît* une de ses parts en tant qu'incapable d'entrer dans la scène du politique. Cette part sociale, dont la « subjectivation » politique constitue pour Rancière la *démocratie* en tant que telle, est désignée par lui par le terme de « sans-part ». À partir de cette entrée, nous abordons la phase « de la maturité » en nous concentrant notamment sur *La méésentente* de 1995. Cela nous permet d'identifier des problèmes dont la résolution nous conduit à nous retourner vers *La parole ouvrière* de 1976 et à nous demander ce que Rancière a perdu et gagné dans le moment de passage de sa phase « juvénile » à celle « de la maturité » ; moment qui, comme on a dit, est marqué de la parution de *La nuit des prolétaires* en 1981. À ce niveau, l'interrogation sur Rancière a affaire non seulement avec l'analyse des résultats de son œuvre, mais aussi avec la prise en compte d'autres références que nous mobilisons pour enrichir de façon « matérialiste » sa pensée, c'est-à-dire pour valoriser la dimension de l'expérience (aussi bien sociale qu'individuelle) des actes politiques d'émancipation qui est constitutive de sa réflexion. Il s'agit alors

pour nous, après une confrontation avec trois auteurs contemporains (Axel Honneth, Gayatri Chakravorty Spivak et Miranda Fricker), de reparcourir l'itinéraire ranciérien depuis sa période « très jeune » jusqu'à celle qui est la « plus récente » pour caractériser sa pensée politique comme une « intervention » qui, au lieu de se limiter à « théoriser » la démocratie et la reconnaissance, utilise ces deux concepts pour intervenir de manière « critique » (c'est-à-dire en montrant les expériences dont ces deux concepts sont le nom) dans le présent de manière « anachronique ».

2. Objectifs de la recherche

L'objectif principal est donc de proposer une lecture spécifiquement matérialiste de la pensée de Rancière, en s'appuyant en particulier sur l'idée que la réflexion de l'auteur dépend de ses recherches sur les pratiques d'émancipation ouvrière françaises au XIX^e siècle. Pour atteindre cet objectif, la recherche suit une démarche particulière. Nous traçons une trajectoire explicative qui, pour aboutir à l'objectif principal, poursuit l'élaboration d'autres sous-objectifs : tout d'abord, observer dans quelle manière l'auteur intervient sur le nom « démocratie » et, en rapport à cette question, s'il est possible de parler d'une conception de la « reconnaissance » dans sa pensée ; d'autre part, pour définir la façon dont opèrent les termes « démocratie » et « reconnaissance » chez Rancière, déterminer quel rôle détiennent dans son itinéraire intellectuel les concepts de « sujet », « identité » et « théorie ». Cette trajectoire explicative consiste, également, à poser Rancière à l'intérieur d'une constellation de penseurs et courants de pensée. En effet, l'une des préoccupations de notre recherche est d'insérer Rancière dans les débats qui traversent la réflexion politique contemporaine (on reviendra particulièrement sur cet aspect dans la troisième section du présent abrégé).

C'est pour cette raison que nous commençons par une discussion du terme, que Rancière lui-même a proposé pour caractériser la conjoncture historico-politique actuelle, de « post-démocratie » en le différenciant de celui de « postpolitique ». Cette différenciation nous permet d'établir pourquoi et comment, selon Rancière, nous nous trouvons actuellement dans une temporalité qui cherche à en écarter une autre – celle de la première moitié du XIX^e siècle dans laquelle s'est développée la démocratie moderne –, mais à laquelle elle doit elle-même inévitablement se référer. Cela parce que cette temporalité *autre*, dans la perspective de Rancière, ne peut pas être reléguée à une expérience historique complètement révolue ; elle est plutôt une expérience historique qui dérange le présent, parce qu'elle constitue la présence constante de la conflictualité démocratique. C'est de cette manière que nous définissons la façon dont opère chez l'auteur le premier concept clef de la recherche. « Démocratie », chez Rancière, sous-entend un « scandale », à savoir un processus qui expose la contingence d'une certaine configuration politique de la société, parce que, comme on l'a dit, ce processus consiste lui-même dans la « subjectivation » politique de la part sociale chassée du domaine du politique. En fait, d'après notre penseur, ce qui caractérise l'époque démocratique moderne – c'est-à-dire ce qui s'est ouvert avec la Révolution française et, surtout, avec sa reprise effrénée dans le segment historique 1830-1851 –, c'est l'émergence de sujets politiques qui produisent un « écart » par rapport à l'actuelle configuration politique de la société. C'est cet « écart » que l'ordre cherche à résorber en s'y référant mais sans jamais réussir à le combler, parce qu'il ne peut s'y référer qu'à la manière du « post » : c'est-à-dire d'un dépassement qui n'efface pas le terme qu'il cherche à dépasser.

Cette définition de la démocratie nous introduit dans le laboratoire théorique de la pensée ranciérienne. Ici nous nous trouvons face au deuxième concept clef de la recherche, celui de reconnaissance. Cette notion pourrait sembler surprenante et faire problème dans une étude portant sur Rancière. « Reconnaissance » est en fait un nom qui a gagné, à partir des textes parus tous les deux en 1992 de Charles Taylor *The Politics of Recognition* et d'Axel Honneth

La lutte pour la reconnaissance, une place importante dans la réflexion politique et sociale contemporaine jusqu'à impliquer un grand nombre de penseurs et penseuses très différents entre eux : Judith Butler, Iris Marion Young, Nancy Fraser, Jürgen Habermas et Paul Ricoeur. Dans les années plus récentes, la thématique a intéressé aussi la lecture de certains auteurs français du XX^e siècle¹⁹ – d'Althusser à Bourdieu, de Sartre à Foucault – et elle a aussi marquée le développement d'une « théorie critique française »²⁰. Ce qui pourrait sembler problématique dans la lecture de Rancière à partir de ce concept est qu'il ne s'est jamais inscrit dans ce débat ; au contraire, on peut bien dire que notre auteur a toujours entretenu une attitude polémique par rapport à celui-ci.

La question qu'il faut se poser est donc la suivante : comment Rancière s'insère-t-il dans ce débat ? Et, préalablement, est-il légitime d'insérer Rancière dans ce débat ? La réponse à cette dernière question est affirmative. Le démontrer est l'une des tâches que nous nous sommes fixé dans la recherche. En cherchant de le démontrer, on est parti de ce qui est, en l'état actuel des études sur Rancière, une constatation. Quand cette recherche a été élaborée, le seul spécialiste à avoir avancé cette hypothèse avait été Jean-Philippe Deranty, qui avait dédié quelques articles à la question²¹. L'hypothèse avait reçu des évaluations ambivalentes dans les études ranciériennes : soit plutôt critiques, comme c'est le cas de réflexions de Charles Bingham et Gert Biesta et de celles développées dans le livre de Samuel

19 Cf. M. BANKOVSKY, A. LE GOFF (ed. by), *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy. Reopening the dialogue*, Manchester, Manchester University Press, 2012.

20 Voir J.PH. DERANTY, D. PETHERBRIDGE, J. RUNDELL, R. SINNERBRINK (ed. by), *Recognition, Work, Politics. New Directions in French Critical Theory*, Leiden–Boston, Brill, 2007. Dans telle « théorie critique française » on trouve les noms de Christophe Dejours, Alain Caillé, Christian Lazzeri, Franck Fischbach, Stéphane Haber et Emmanuel Renault. Le volume cité inclut aussi les écrits de Jacques Rancière et Étienne Balibar dont les œuvres, écrivent les coordinateurs, ont « unexpected commonalities and positions that cannot be defined by their relation to either structuralism or post-structuralism, but to a longer and deeper series of interrogations of both French and German intellectual culture that also incorporate the complexities of “pan-European” perspectives and political practices » (in Ivi, p. 3).

21 J.PH. DERANTY, « Jacques Rancière's Contribution to the Ethics of Recognition », in *Political Theory*, n. 31, 2003, pp. 136-156; « Mécontentement et lutte pour la reconnaissance: Honneth face à Rancière », in E. RENAULT, Y. SINTOMER, *Où en est la théorie critique?*, La Découverte, Paris 2003, pp. 185-199; « Rancière and Political Ontology », in *Theory & Event*, vol. 6, issue 4, 2003.

A. Chambers²², soit plus positives, comme celle d'Oliver Davis²³. En partant de l'hypothèse de Deranty, qui rend possible une lecture visant à enrichir de façon matérialiste la pensée de Rancière, l'objectif que l'on s'était posé initialement était de développer cette hypothèse en analysant comment l'auteur se rapporte au mouvement ouvrier français de la première moitié du XIX^e siècle. Notre avis est en fait que Rancière, bien qu'il ne l'explique pas jusqu'au bout, élabore une conception de la reconnaissance précisément dans sa lecture de l'expérience des ouvriers en tant qu'individus singuliers et en tant que groupe social. Aujourd'hui, l'hypothèse de Deranty a été confirmée par Rancière lui-même. En mai 2016 est paru un ouvrage, issu d'un débat entre Rancière et Honneth, où Rancière lui-même déclare qu'il est possible de parler dans une certaine mesure d'une « Rancièrian theory of recognition »²⁴.

Ce fait suffit à rendre légitime notre tentative d'insérer Rancière dans ce débat. Le principal problème à résoudre est, donc, de déterminer comment il peut

22 C. BINGHAM, G. BIESTA, *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*, London – New York, Continuum, 2010, voir notamment le chapitre « Recognition's Pedagogy », pp. 86-109 ; S. CHAMBERS, *The lessons of Rancière*, New York, Oxford University Press, 2013. Charles Bingham et Gert Biesta, bien qu'ils se disent partiellement d'accord avec l'idée de Deranty que la pensée politique ranciérienne naît par les luttes et les mésententes, affirment que trouver une logique de reconnaissance chez Rancière signifie « to police » sa réflexion même parce que, de cette manière, on suppose que l'auteur explique ce qu'est vraiment la reconnaissance (cf. notamment, p. 106-109). Samuel Chambers, en identifiant Rancière à un penseur de la « political difference », s'oppose explicitement à Deranty, qui, pour son « own desire to link Rancière to the tradition of politics of recognition » (p. 50), propose à son avis une interprétation dialectique de l'auteur, selon laquelle *le* politique est le terrain de rencontre entre *la* politique et la police. Mais, en même temps, Chambers lui-même utilise le concept de « ontological torsion » que Deranty trouve chez Rancière pour démontrer comment *la* politique ranciérienne est une logique qui tord *le* politique (cf. notamment, p. 50 et sgg.).

23 O. DAVIS, *Jacques Rancière*, Cambridge, Polity, 2010, pp. 97-98. Davis, notamment dans la note 70 de son livre, remarque : « While in a sense Deranty is right to say that Rancière's is a politics of recognition, in that Rancière is concerned with the miscount and the wrong, one major difference is that Honneth is far more interested in the affective dimension to (non-)recognition than the socio-structural. This is why I suggest that, rather than their being merely similar, as Deranty does, Honneth's account can usefully supplement Rancière's in the affective sphere. » Davis, donc, accepte l'idée suivant laquelle on a affaire chez Rancière à une logique de reconnaissance, mais il n'est pas du tout d'accord avec le fait que Deranty rapproche la position de Rancière de celle de Honneth. Toutefois, il faut noter que Deranty n'assimile pas Rancière à Honneth, mais plutôt il pose un parallèle entre les deux penseurs pour enrichir le thème de la reconnaissance afin d'éviter que celui-ci tombe dans une perspective réconciliatrice.

24 A. HONNETH, J. RANCIÈRE, *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on Politics of Freedom, Equality and Identity*, ed. by J.Ph. Deranty and K. Genel, New York, Columbia University Press, 2016, p. 95.

y être situé. Dans notre recherche, nous ne donnons pas de place à la confrontation avec Taylor, parce que toute la pensée de Rancière se joue en opposition à une reconnaissance entendue comme horizon moral et normatif qui confirme un ordre déjà existant²⁵. Dans la perspective ranciérienne, en fait, l'idée d'une reconnaissance mutuelle en termes de « consensus » pour la construction d'un ordre politique ne fait que réconcilier les sujets opprimés avec leur monde social plutôt que les pousser à le critiquer et le surmonter. Ce type de reconnaissance – qu'avec notre auteur, nous appelons « policière », à savoir orientée vers l'assimilation – est l'ordre de reconnaissance contre lequel l'effort de se faire reconnaître propre à la parole démocratique, selon Rancière, doit lutter. Nous donnons, en revanche, une place à la confrontation avec Honneth, qui, outre qu'elle a effectivement eu lieu (comme on l'a déjà dit), est à notre avis constructive pour une lecture matérialiste de la pensée de Rancière. En effet, comme on voit dans le chapitre 5 de la thèse²⁶, selon Rancière il y a chez Honneth le risque d'une réconciliation normative avec l'ordre policier de la reconnaissance pour le sujet auquel a été dénié la reconnaissance. Mais dans le texte d'Honneth de 1992 (toutefois, comme on voit dans la confrontation avec Rancière, récemment, Honneth lui-même a changé cette perspective) est présente une conception psycho-sociale et pré-discursive de la reconnaissance qui nous permet de souligner l'idée d'expérience sociale qui est bel et bien présente dans le « jeune Rancière » lecteur des mouvements ouvriers français de la première moitié du XIX^e siècle.

Il s'agit de voir, alors, s'il est possible ou non d'établir un espace de médiations entre la réflexion de notre penseur et celle du philosophe allemand. À ce sujet, l'un des résultats de notre recherche est que la contribution de Rancière produit un déplacement du débat. Chez Honneth, la reconnaissance est

25 Taylor entend, en fait, la reconnaissance comme l'acte qui sanctionne – re-connaît en tant que telles – la présence d'identités culturelles « authentiques » déjà existantes, bien que différentes les unes des autres. En vertu de l'admission de telles différentes cultures existantes, sa propre se définit comme une perspective théorico-politique « multiculturaliste ». Voir C. TAYLOR, *The Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

26 On va le voir de manière spécifique dans la cinquième section du présent abrégé consacrée à la synthèse, chapitre par chapitre, de la recherche.

évidemment conflictuelle, mais les conflits de reconnaissance n'ont de valeur que pour autant qu'ils conduisent à normer des ordres de reconnaissance plus inclusifs ; de tels conflits sont également la condition de l'autonomie ou de la liberté du sujet. Chez Rancière la reconnaissance est, en revanche, la trace d'un conflit qui ne se résout jamais dans un accord, bien qu'il ne s'arrête même pas dans un désaccord (à ce propos nous proposons, au chapitre 2, une confrontation avec les positions de Habermas et de Mouffe²⁷), mais qui re-configue, en le suspendant, l'ordre où le conflit lui-même se déroule. Disons donc que, chez Rancière, on a affaire avec une reconnaissance de type « suspensive ». Cependant, la dimension pré-discursive du Honneth de 1992 nous permet de lire la dimension conflictuelle de la reconnaissance à la Rancière en l'innervant de façon matérialiste (c'est-à-dire de l'expérience dont elle est constituée), alors que le conflit, dans *La mésentente*, se présente de manière simplement discursive.

Dans cette exploration, la question de l'identité du sujet est fondamentale : cette thématique parcourt l'ensemble de notre recherche. Le « Rancière de la maturité » ancre le concept d'identité dans l'ordre policier de la reconnaissance, en pensant l'émancipation comme un processus de « désidentification », c'est-à-dire de production d'un « écart » par rapport à l'identité assignée. Dans une phase précédente de sa pensée, celle qui succéda immédiatement à sa rupture avec Althusser, Rancière a cependant abordé cette thématique à travers le concept d'« identité ambiguë ». Dans cette notion, l'identité du sujet est sa condition sociale, comme dans sa pensée de la maturité. Toutefois, bien qu'aussi dans ce cas l'identité soit l'objet d'une description méprisante par l'ordre policier de la reconnaissance, le social n'est pas mis à côté en faveur de la nomination politique. Au contraire, cette nomination politique affirme l'identité sociale dont elle part (puisque cette dernière est son lieu de formation), par une auto-description aussi bien de ses propres souffrances que de l'utilité sociale de sa propre activité, mais elle dénie la description que l'ordre policier de la reconnaissance opère sur cette même identité. Dans cette nomination politique, alors, l'identité sociale est en même temps affirmée et refusée, et elle prend ainsi le caractère de l'ambiguïté.

²⁷ Voir ce que l'on a dit à la note précédente.

L'affirmation de cette ambiguïté nous sert pour souligner l'élément supplémentaire – le sujet politique comme « un-en-plus » – que Rancière relève en tant que caractéristique du processus d'émancipation ; et donc, pour remarquer comment déjà chez le « jeune Rancière » se trouve cette critique de l'« identité authentique » (comme l'idée de « culture ouvrière ») qui chez le « Rancière de la maturité » est affirmée de manière plus explicite mais aussi plus problématique.

Insistons donc sur le fait que dans le laboratoire théorique de la pensée ranciérienne coexistent deux manières d'entendre la « subjectivation » politique de la part sociale écartée du domaine du politique. L'une est celle, la plus mûre, qui est exprimée à partir du livre *La nuit des prolétaires* en 1981. L'autre est celle développée dans la première phase des recherches d'archive et qui aboutit dans le recueil des textes ouvriers intitulé *La parole ouvrière* en 1976. Comme nous cherchons à le démontrer, en 1981, Rancière s'engage sur un terrain que le livre de 1976 n'ouvrait pas véritablement, à savoir celui de l'expérience « individuelle » de l'émancipation. En même temps, dans *La nuit des prolétaires*, il délaisse un terrain qu'il avait précédemment exploré, à savoir celui de l'expérience « sociale » de l'émancipation. Ce délaissement, à notre avis, produit une certaine dichotomie entre le social et le politique qui est bien évidente dans son texte le plus connu, *La méésentente*. Bien qu'il propose, comme on le voit particulièrement dans sa polémique avec Hannah Arendt²⁸, de surmonter une telle dichotomie et de penser plutôt un sujet « *in-between* », dans la frontière entre l'un et l'autre domaine, il échoue dans cette tentative parce qu'il attribue au social une force énorme (celle de la reconnaissance policière), qui, bien qu'il en affirme la contingence, ne permet pas de penser la matérialité sociale d'où naît la nomination politique. En fait, si le social est entièrement policier, on voit mal comment l'injustice ou le tort subi du sujet dans ce domaine pourraient être dépassés par ce sujet lui-même qui entend s'affirmer politiquement comme supplémentaire par rapport à l'ordre qui l'a fait.

28 Voir les chapitres 1 et 2 de la thèse qui sont résumés dans la cinquième section du présent abrégé.

3. Rancière « critique »

Développer une lecture de Rancière à partir du concept de reconnaissance permet de mettre en lumière ce nœud irrésolu de sa réflexion en y trouvant une solution dans l'itinéraire où elle s'est elle-même construite. C'est pour identifier le sens de cette solution que la thèse insère Rancière dans une constellation de penseurs, en organisant un débat qui, en réalité, ne sert pas tant à trouver une correction externe à sa pensée, qu'à l'enrichir à partir de sa trajectoire interne. Précisons qu'en effet à l'intérieur des textes ranciériens il y a des références substantielles à beaucoup d'auteurs qui lui sont contemporains, bien qu'il les cite seulement épisodiquement et bien qu'il s'agisse très souvent d'une polémique qu'il entend engager avec eux plutôt que d'un dialogue constructif. Notre choix d'en privilégier certains plutôt que d'autres ne peut donc qu'être sélectif.

La constellation de penseurs où nous insérons la pensée de Rancière remplit une fonction stratégique pour notre recherche. C'est à partir de cette constellation que la lecture que nous proposons de l'auteur français ne se limite pas à en être seulement une interprétation, mais essaie aussi de délimiter un espace théorique autonome. En soutenant que la réflexion de Rancière dépend de ses recherches d'archive sur l'émancipation ouvrière française lors de la première moitié du XIX^e siècle, nous cherchons à développer une idée qui chez notre auteur est présente, sans être complètement explicitée. Rancière a en effet affirmé que sa propre pensée est une « intervention » dans conjonctures historiques spécifiques, bien que souvent il se rapporte à son présent de façon « anachronique »²⁹. Il n'a cependant que sous-entendu, sans l'explicitier pleinement, l'idée que les « sans-parts » sont l'objet d'une telle « intervention ». L'espace autonome que la recherche délimite *en partant de* et en même temps *en dépassant* la pensée de Rancière cherche à enrichir en sens matérialiste cette même opération théorique en l'entendant précisément comme une « intervention » en faveur des « sans-

29 Il l'a affirmé plusieurs fois, et notamment in J. RANCIÈRE, «A few remarks on the method of Jacques Rancière», in *Parallax*, vol. 15, n. 3, 2009, pp. 114-123.

parts » de la « post-démocratie » ; il s’agit donc à poser les termes de la possibilité de la formulation matérialiste d’une pensée critique à partir de Rancière. Ici, au terme « intervention » est ajouté un adjectif décisif : celui de « critique ».

Le terme « critique » est pris, d’abord, dans son acception la plus habituelle, c’est-à-dire – si l’on pense à l’exemple de la « critique d’art » – comme l’action de rendre compte de quelque chose qui est digne d’être vu, lu, écouté dans son monde de référence. C’est en rendant compte de ceux qui restent « sans-parts », à savoir non entendus dans la scène du politique, que la pensée ranciérienne est « critique » en deux sens qui sont en fait strictement liés : le premier est que cette pensée est polémique, parce qu’elle se pose contre l’ordre qui produit les « sans-parts » en tant que tels ; le deuxième est qu’elle ne se limite pas à décrire les processus matériels d’émancipation, mais plutôt qu’elle veut être constituée par ces derniers. Donc, en partant d’une conception très habituelle du concept de « critique », ces deux derniers sens de l’adjectif que nous trouvons à l’œuvre chez Rancière s’inscrivent dans la perspective ouverte par la troisième thèse de Marx sur Feuerbach, à savoir la thèse selon laquelle une théorie comme le « nouveau matérialisme », pour être critique, doit se faire « éduquer » par les processus matériels d’émancipation et non pas les déterminer en avance³⁰. D’ailleurs, c’est cette thèse que Rancière lui-même avait déjà posée à la base de sa réflexion dans *La leçon d’Althusser*, qui a à notre avis une valeur programmatique pour l’itinéraire entier de la pensée de l’auteur, étant donnée la préoccupation non seulement de poser les conditions d’une telle critique particulière (c’est-à-dire que les « sans-parts » soient intelligents) mais aussi leur vérification dans les pratiques.

30 La troisième thèse de Marx sur Feuerbach dit : « La doctrine matérialiste qui veut que les hommes soient des produits des circonstances et de l’éducation [que, par conséquent, des hommes transformés soient des produits de circonstances autres et d’une éducation modifiée, *note de Friedrich Engels*] oublie qu’il faut les hommes pour transformer les circonstances et que l’éducateur a lui-même besoin d’être éduqué. C’est pourquoi [elle en vient nécessairement à diviser la société en deux parties dont l’une est au-dessus de la société (par exemple chez Robert Owen), *note de F. E.*] il lui faut diviser la société en deux parties – dont l’une est élevée au-dessus d’elle. La coïncidence de la modification des circonstances et de l’activité humaine ou autotransformation ne peut être saisie et comprise rationnellement qu’en tant que *pratique révolutionnaire*. », in K. Marx, F. Engels, *L’idéologie allemande, précédée des Thèses sur Feuerbah*, tr. fr. R. Cartelle et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1974 ; la citation est à la p. 24.

Que l'« intervention » de Rancière puisse être entendue en tant que « critique » est ce qui résulte, tout d'abord, de la façon dont il lit les textes qu'il aborde. Aussi, pour l'évaluer aussi bien pour la manière dont elle se présente que pour comment elle pourrait être enrichie, nous cherchons à mesurer la lecture que Rancière propose des textes qu'il utilise. C'est pour cette raison que le premier chapitre commence avec une discussion du livre *The Crisis of Democracy* publié en 1975 par trois professeurs liés à la Commission Trilatérale³¹. Dans le troisième et le quatrième chapitre, de plus, nous nous confrontons directement avec certains des textes ouvriers français de la première moitié du XIX^e siècle ; notamment, dans le troisième chapitre, nous analysons l'opération ranciérienne à partir d'une lecture spécifique de la « réponse » de l'imprimeur parisien Barraud au journaliste du *Journal des débats* Saint-Marc Girardin³² et d'autres textes de la même période, comme ceux des journaux *L'Artisan* (dont, au lendemain des journées de Juillet 1830, paraîtront seulement quatre, mais intenses, numéros) et *L'Écho de la fabrique* (qui est le journal ouvrier le plus durable des années 1830).

C'est à partir de ces lectures que Rancière intervient dans divers débats. Dans la première partie de notre recherche, il s'agit d'un débat interne à la manière contemporaine d'aborder la démocratie. En particulier, dans le premier chapitre on voit comment la thématique du « peuple », chez Rancière, à partir de la duplicité de ce terme déjà éclairée par Pierre Rosanvallon³³ et par certains spécialistes italiens³⁴, se retrouve aussi bien chez ceux qui soutiennent la démocratie tout en écartant un tel concept, comme Catherine Colliot-Thélène³⁵, que chez ceux qui cherchent à réévaluer l'intérêt heuristique que ce concept détient encore, comme Déborah Cohen³⁶. En suivant cette voie, nous notons comment Rancière ne se contente ni de rejeter ce concept, ni de le défendre, mais

31 M. CROZIER, S. P. HUNTINGTON, J. WATANUKI, *The Crisis of Democracy: On the Governability of Democracies*, New York University Press, 1975.

32 Cfr, J.-F. BARRAUD, « Étrennes d'un prolétaire, à M. Bertin l'aîné », in *La parole ouvrière*, cit., p. 43-55.

33 P. ROSANVALLON, *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.

34 Nous nous référons à G. BONAIUTI, G. RUOCCO, L. SCUCCIMARRA (éd. par), *Il governo del popolo*, 3 voll., Roma, Viella, 2011-2014.

35 C. COLLIOT-THÉLENE, *La démocratie sans « demos »* (2010), Paris, Puf, 2011.

s'efforce de lui donner un nouveau sens – un « troisième » sens –, ni social ni juridique (ni, par ailleurs, ethnique), parce que, dans sa perspective, la modernité politique indiquée de l'ambigu concept de « peuple » n'est ni périmée ni dotée d'une permanence relevant de la continuité. Cela nous donne l'occasion, premièrement, de poser la pensée de l'auteur sur le même plan de la critique qu'Étienne Balibar adresse à Wendy Brown et à la « postpolitique » en général³⁷ ; puis, de souligner le sens de la polémique ranciérienne avec la manière dont Giorgio Agamben, en radicalisant la position dichotomique (sphère privée comme « vie nue » d'une part, sphère publique comme « forme de vie » de l'autre) d'Arendt, décèle l'inéluctabilité d'un « bio-pouvoir » dont il n'y a pas d'issue³⁸.

Une fois défini le lieu théorique et historico-politique où se situe l'auteur, le deuxième chapitre étudie la proposition spécifique de Rancière. Ici, l'idée de démocratie suggérée par Rancière est appelée « démocratie de la mécontente », et elle est mise en discussion aussi bien avec la perspective de Habermas (auquel il a dédié des pages dans *La mécontente*) qu'avec celle de Mouffe (avec laquelle, au contraire, il n'a jamais engagé de confrontation explicite, bien que les deux penseurs sont souvent tenus pour des défenseurs d'une idée radicale de démocratie).

Un autre débat est institué dans les troisième et quatrième chapitres de la deuxième partie, avec la *social history* en général et avec William H. Sewell Jr. et Edward Palmer Thompson en particulier. Il s'agit, dans ce cas, d'un dialogue qui nous permet de saisir l'enjeu des recherches ranciériennes sur l'émancipation ouvrière française de la période 1830-1851 et qui sert, en même temps, à évaluer les potentialités et les limites de ces mêmes recherches.

Ce dernier débat nous conduit, au début de la troisième partie, à celui, déjà mentionné, avec Honneth, Spivak et Fricker. Il a pour objectif de confronter ces auteurs aux résultats de la pensée de Rancière, en particulier avec les idées qui

36 D. COHEN, *La nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social (XVIII-XXI siècles)*, Seyssel, Champ Vallon, 2010

37 Cf. É. BALIBAR, *Cittadinanza*, trad. it. di F. Grillenzoni, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

38 Cf. J. RANCIÈRE, « Who is the Subject of the Rights of Man? » in *The South Atlantic Quarterly*, vol. 103, n. 2-3, pp. 297-310.

émergent « entre » le « jeune Rancière » et le « Rancière de la maturité ». Finalement, dans le dernier chapitre, en re-parcourant l’itinéraire ranciériste, on esquisse une confrontation avec l’essai *Théorie traditionnelle et théorie critique* (1937) de Max Horkheimer³⁹ pour définir l’opération intellectuelle de Rancière comme une *intervention* qui se pose comme une *théorie critique*.

4. Méthodologie : entre la philosophie politique et l’histoire de la pensée politique

La présente recherche a été conduite grâce à un accord de co-tutelle de thèse entre le Département de Sciences politiques de l’Università degli studi Roma Tre et le Laboratoire Sophiapol de l’Université Paris Ouest Nanterre La Défense. En Italie, des études sur Rancière sont déjà parues, et également des traductions des certaines œuvres du penseur français ; cependant, certains des textes les plus importants dans sa trajectoire restent inaccessible en langue italienne⁴⁰. Les études ont porté principalement, de façon précise, sur les aspects esthétiques, avec une attention particulière à la réflexion sur le cinéma⁴¹, sur la théorie ou philosophie politique, en se concentrant sur la thématique de la démocratie⁴², et sur l’histoire de la pensée politique, en se focalisant sur le concept de peuple⁴³. Bien que dans tous les cas l’objectif ait été de rendre compte de tel ou tel aspect de la pensée de Rancière en l’inscrivant dans l’horizon de telle ou telle

39 Cfr. M. HORKHEIMER, *Théorie traditionnelle et théorie critique* (1937), Paris, Gallimard, 1974.

40 Comme *La leçon d’Althusser, La parole ouvrière, La nuit des prolétaires, La parole muette, Le spectateur émancipé, Aisthesis*.

41 R. DE GAETANO (éd. par), *Politica delle immagini. Su Jacques Rancière*, Pellegrini, Cosenza, 2011. Il n’y a pas l’espace ici pour citer les introductions aux traductions italiennes des œuvres de Rancière, chacune desquelles indique en tout cas une manière spécifique de prendre la pensée de l’auteur.

42 D. PALANO, « Lo scandalo dell’uguaglianza. Alcuni appunti sull’itinerario di Jacques Rancière », in *Filosofia politica*, n. 3, 2011, p. 505-517.

43 G. BONAIUTI, « La parte. Note sulla politica del “popolo” in Jacques Rancière », in « In nome del popolo sovrano », in *Meridiana*, n. 77, 2013, p. 145-174

discipline, on a néanmoins rendu compte, à juste titre, de l'in- ou la trans-disciplinarité qui est constitutive de la pensée ranciérienne. En France, les études sur l'auteur sont évidemment plus nombreuses et plus anciennes. Il n'est pas utile de les mentionner ici exhaustivement⁴⁴. Au cours de notre recherche, nous avons eu en tout cas l'occasion de nous confronter aussi bien avec ces études qu'avec celles en langue anglaise, qui aujourd'hui semblent avoir une importance majeure, y compris en comparaison avec les contributions en langue française.

En plus de cette double nationalité, notre recherche a également une double appartenance disciplinaire. D'une part, elle s'inscrit dans les problèmes internes à la réflexion de la philosophie politique. Bien que Rancière n'aime pas ce nom, qui à son avis constitue une pratique épistémologique visant à dépotentialiser la conflictualité de la politique⁴⁵, on peut l'entendre ici comme l'étude de ce qui cherche à instituer les modèles et les normes de l'activité politique sans nécessairement chercher à les fonder. C'est dans ce sens que les concepts de démocratie et de reconnaissance présents dans le titre de la recherche, sont examinés pour saisir quelle idée d'agentivité (*agency*) politique – c'est-à-dire de capacité d'agir par le sujet – il est possible de tirer de notre auteur.

D'autre part, la recherche adopte principalement la perspective de l'histoire de la pensée politique (qui constitue une autre discipline que la philosophie politique, en Italie au moins, mais traite des mêmes objets que la philosophie politique selon une perspective différente). Ceci en trois sens. Tout d'abord, parce que la lecture que nous proposons de Rancière se construit à travers son approche à l'émancipation ouvrière française de la première moitié du XIX^e siècle. Les recherches ranciériennes sur les mouvements ouvriers qui se sont inscrits dans le segment historique 1830-1851, nous transportent à l'intérieur de cette même séquence et nous conduisent à chercher à expliciter le lien que les idées politiques formulées en elle entretiennent avec la période qui s'est ouverte

44 Qu'il suffise d'indiquer une référence : le colloque de Cerisy-la-salle. L. CORNU, P. VERMEREN (éd. par), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Lyon, Horlieu, 2006.

45 Voir *La mésentente : politique et philosophie*, cit.

avec les idéaux révolutionnaires de 1789 et interrompue dans la période de la Restauration.

Toutefois, l'« anachronicité » de la pensée de Rancière – c'est-à-dire sa manière de faire interagir des temporalités hétérogènes en répondant à son présent par une utilisation spécifiquement critique de segments historiques passés⁴⁶ – nous conduit à définir de façon plus large aussi bien l'horizon temporel des objets analysés par Rancière que celui dans lequel lui-même s'insère. Ainsi, en deuxième lieu, la recherche tente de détecter les coordonnées historico-politiques (mais, évidemment, aussi philosophico-politiques) de ce que l'auteur entend par « modernité ». La tâche n'est pas facile, parce que Rancière ne définit pas la modernité, en se posant plutôt dans une perspective critique aussi bien vers les discours qui en dénoncent la fin que vers ceux qui en affirment une continuité sans fracture. Pour cette raison, nous nous installons sur le terrain même de l'analyse ranciérienne. À partir de ses brèves mais intenses considérations développées dans *La haine de la démocratie* sur le « rapport » *The Crisis of Democracy* de la Commission Trilatérale, nous situons dans le milieu des années 1970 le lieu d'un déplacement d'époque parallèle au déplacement sémantico-conceptuel du terme « démocratie ». En suivant la proposition de Rancière et en creusant en même temps ce qui en elle demeure parfois implicite, nous notons cependant que ce passage ne marque pas la fin de la conflictualité socio-politique qui s'est développée dans la déclinaison ouvrière des idéaux révolutionnaires de 1789 – c'est-à-dire dans la période française 1830-1851 – mais qu'il ne témoigne pas non plus d'une continuité linéaire. Un tel passage est marqué, plutôt, par l'émergence d'une rhétorique, qui est désignée par notre auteur au moyen du

46 Bien que, comme on a dit, il soit difficile d'en définir la frontière, soulignons que notre discours sur l'« anachronicité » de la pensée de Rancière est valable à propos de son côté « politique ». Dans son côté « esthétique », l'auteur semble en revanche tomber dans une position historiciste parce qu'il pense la « littérarité » comme typique de l'époque moderne et il pose le « régime esthétique de l'art » comme une sorte de résultat ultérieur par rapport aux régimes « étique » et « représentatif ». Voir notamment J. RANCIÈRE, *La parole muette*, cit.; et *Le partage du sensible*, cit. La même chose, on pourrait dire, est ce qui fait Rancière à propos de la philosophie politique, dont le rapprochement aux sciences sociales est caractérisé par lui à travers la scansion temporelle d'« archi-politique », « para-politique » et « méta-politique ». Toutefois, dans ce dernier cas, la politique maintient son caractère trans-historique auquel la philosophie, dans la perspective ranciérienne, s'est historiquement opposée. Voir le chapitre « De l'archipolitique à la métapolitique » de *La mésentente*, cit., p. 95-131.

terme de « post-démocratie », visant à produire une élitisation des dynamiques politiques. Dans cette trajectoire temporelle, comme on l'a déjà dit, une attention particulière est prêtée à la notion de « peuple », qui permet de faire porter un regard oblique sur les phases historiques qu'on vient de rappeler.

Notre recherche considère néanmoins comme un fait établi que l'horizon temporel « anachronique » indiqué par Rancière a une contingence nécessaire. Cette contingence, à notre avis, a son intérêt d'un point de vue analytique (qui cependant, dans certains cas, est mis en discussion : par exemple, à propos de l'insuffisante thématisation ranciérienne de ce que signifie soutenir que la « post-démocratie » est un pouvoir oligarchique), parce qu'elle tente de porter à la lumière la frontière interne que n'importe quel horizon temporel comporte en soi pour subsister en tant que tel. Les personnages de *La parole ouvrière* ou ceux de *La nuit des prolétaires*, rencontrés par Rancière dans les « archives du rêve ouvrier », font partie de l'histoire construite de l'Occident aussi bien qu'en pourraient faire partie les esclaves de Saint Domingue auxquels les compare Saint-Marc Girardin dans un article de 1831, déjà évoqué, que nous analysons dans le troisième chapitre⁴⁷. Malgré le caractère unilatéral dont une telle histoire des idées politico-sociales est inévitablement marquée – à savoir qu'elle demeure franco-française – celle qui émerge de Rancière a la capacité d'entamer la prétendue objectivité d'une narration qui prétend être scientifiquement cohérente. Cela parce que la pensée ranciérienne, au fond, enregistre une invasion dans le champ politique des paroles excédantes, qui sont hors de leur temps et de leur espace. Ce sont ces paroles « démocratiques » (dans le sens « scandaleux » que, comme on a vu, Rancière donne à ce terme) qu'une pratique historique scientifique cherche à rendre silencieuses en les plaçant dans un espace et un temps déterminés, bien que leur apparition même ébranle, en montrant la contingence, l'ordre qui voudrait les représenter.

En troisième lieu, c'est l'horizon temporel dans lequel s'inscrit Rancière qui fait de la présente recherche une recherche d'histoire de la pensée politique. Les débats dans lesquels l'auteur est inséré ont pour objectif de souligner que ses

⁴⁷ On va le voir de manière spécifique dans la cinquième section.

réflexions – ses « interventions » – font partie du temps où elles ont été formulées ; et donc, en tant qu’il est notre contemporain, de notre temps.

Enfin, dans notre recherche, l’élément social est très présent. Nous ne proposons pas une sorte d’analyse sociale de la démocratie, de la reconnaissance ou du mouvement ouvrier de la première moitié du XIX^e siècle. L’élément social est présent plutôt pour corriger la tendance, typique du « Rancière de la maturité », à faire valoir seulement le côté politique de l’agentivité. Le domaine du social est donc abordé dans un continuum avec celui de la politique, et pas séparément. Insister sur ce continuum, en construisant un espace intermédiaire entre la philosophie politique et l’histoire de la pensée politique, est le pari de cette recherche, qui, avec la pensée de Rancière et au-delà d’elle, cherche à montrer l’utilité d’innover, avec l’expérience matérielle de l’injustice ou du tort, le débat parfois abstrait (parce que trop centré sur la recherche des critères normatifs qui définissent un bon modèle de démocratie) dans lequel s’est construite une partie de la réflexion politique des dernières décennies.

5. Plan de la recherche : synthèse des parties et des chapitres

Bien qu’aussi bien du point de vue des objectifs que de celui de l’organisation de l’argumentation, ce qui précède ait déjà apporté un certain nombre de précisions, il nous semble utile de détailler le plan de notre recherche en la synthétisant partie par partie et chapitre par chapitre.

Elle se divise en trois parties, chacune de ces parties en deux chapitres et chacun de ces chapitres en cinq sections.

PREMIÈRE PARTIE : PENSER LA DÉMOCRATIE À L’ÂGE DE LA POST-DÉMOCRATIE

La première partie pose les termes que la recherche tente d’explorer en détectant ce qui est l’enjeu « politique » de la pensée de Rancière. Les deux

chapitres qui la constituent, cherchent donc à démontrer, de façon préliminaire, la validité de la lecture que nous proposons de l'auteur. La « post-démocratie » thématifiée principalement dans le premier chapitre est en fait vue, comme déjà indiqué, comme ce qui ne *reconnaît* pas une partie sociale en tant que politique parce que la « subjectivation » politique de cette même partie sociale est le « scandale » intrinsèque à la *démocratie* même ; le « scandale », en d'autres termes, que n'existe pas un ordre qui puisse se faire valoir en tant que nécessaire. Penser la démocratie dans une époque dominée par le discours post-démocrate signifie alors réfléchir, comme on le soutient dans le deuxième chapitre, sur une idée de démocratie où les termes et les sujets de la discussion politique ne sont pas déjà donnés en avance, mais où ils se dégagent plutôt du processus conflictuel où les « sans-parts » *entendent* se faire reconnaître sans toutefois être assimilés par cette même non-reconnaissance. La reconnaissance des sujets sociaux en tant que sujets politiques, est en fait, selon Rancière, un processus où une partie, bien qu'elle l'entende (au niveau de la perception), ne veut pas entendre (au niveau de la compréhension) ce que l'autre partie entend (au niveau de l'intention) dire ; c'est un processus de « mécontentement ». On voit alors comment l'idée de démocratie proposée par Rancière est indissociable de l'idée suivant laquelle une discussion politique conflictuelle, en vertu de l'égalité de chaque partie, n'est pas condamnée au désaccord, mais, qu'étant chargée d'une telle mécontentement, elle ne doit pas aboutir à un accord consensuel, mais plutôt à une re-configuration du champ même où la discussion politique se déroule. Présentons maintenant ces deux chapitres dans le détail.

CHAPITRE 1 : UNE DÉMOCRATIE SANS « SCANDALE » DÉMOCRATIQUE

Le début du premier chapitre cherche à différencier, afin d'en saisir la spécificité, la « post-démocratie » thématifiée par Rancière, de la « postpolitique ». Pour faire cela, la PREMIÈRE SECTION est consacrée à l'analyse d'une œuvre à laquelle Rancière a fait référence, dans *La haine de la démocratie* de 2005, pour expliquer comment s'est construit, depuis les années 1970, le discours

oligarchique, à savoir *The Crisis of Democracy*, « rapport » rédigé par Michel Crozier, Samuel P. Huntington et Joji Watanuki pour la Commission Trilatérale et paru en 1975. Les trois auteurs, en éclaircissant les difficultés du gouvernement démocratique qui, dans chacune des zones géographiques du monde Occidentale (respectivement l'Europe occidentale, les États-Unis et le Japon), devenait de plus en plus une « menace », proposaient de rétrécir les espaces de participation politique qui s'étaient renforcés dans les années 1960 et dans la première moitié des années 1970. Dans la DEUXIÈME SECTION, nous analysons la manière dont une telle « élitisation » de la participation politique, défendue par les trois auteurs du « rapport » de 1975, se retrouve aujourd'hui, de façon critique, dans les récentes analyses dénonçant ce qui n'est pas, ou est peu, démocratique. Cela ne veut pas dire que le texte de la Commission Trilatérale ait eu la capacité de déterminer les programmes anti-démocratiques qui ont pu se développer ensuite, mais plutôt que son argumentation trouve une solution à la difficile « gouvernabilité » de la démocratie en décrivant la démocratie comme une menace sociale et en même temps qu'en faisant un emblème politique de pacification sociale. Ainsi, cette rhétorique, qui accuse le nom « démocratie » pour promouvoir cette dernière autrement, utilise un dispositif spécifique, celui de la description, qui se rend compte qu'un pouvoir, pour être politique, ne peut pas complètement rejeter le « peuple » démocratique, mais peut quand même se légitimer en tant que tel en déqualifiant les instances sociales capables de composer un « peuple » de ce type. Cette constatation nous permet de caractériser de manière précise l'idée de « post-démocratie » proposée par Rancière, laquelle n'est pas, comme la « postpolitique », l'élimination totale de la conflictualité démocratique, mais plutôt un dispositif qui ne donne pas de légitimité politique aux instances sociales conflictuelles (qui ou bien ne les reconnaît pas en tant que politiques ou bien ne les reconnaît que de manière méprisante) mais qui se réfère, pour se légitimer elle-même, au terme même (celui de démocratie) dont les expériences conflictuelles sont le référent.

À ce stade de l'analyse (TROISIÈME SECTION), on commence alors à thématiser ce que Rancière veut dire en pensant la « post-démocratie » comme une « haine »

du démos (qui n'est pas très différente de celle de Platon), c'est-à-dire comme ce qui dénonce l'existence d'un « peuple » politique et conflictuel. Mais, préalablement, il convient de clarifier ce que « peuple » veut dire dans la modernité. Comme on a déjà dit, d'après les recherches de Pierre Rosanvallon et de certains spécialistes italiens, l'idée moderne de « peuple » est double, en tant qu'elle a un côté politico-juridique et un côté social. Que faire d'un concept moderne comme celui de « peuple », dont la duplicité, dans une époque « post-démocratique », est utilisée pour diviser en soi le nom de démocratie ? Dans la thèse, nous prenons en considération deux réponses intéressantes. L'une est celle de Catherine Colliot-Thélène (*La démocratie sans « demos »*, 2010), qui propose d'écarter ce concept pour repenser la démocratie dans une époque d'érosion de la souveraineté nationale. L'autre est celle de Déborah Cohen (*La nature du peuple*, 2010), qui cherche à réévaluer l'intérêt heuristique que ce concept détient encore. En fait, toutes les deux ont raison en même temps, mais de manière unilatérale, parce que chez l'une et l'autre on retrouve l'accentuation de l'un ou l'autre des côtés du double concept de « peuple » : l'une porte l'attention sur le fait que la démocratie ne peut pas être réduite à la nationalité populaire, l'autre que nommer un peuple signifie encore aujourd'hui instituer une organisation sociale déterminée. La position de Rancière – comme on l'a déjà vu – tire sa particularité du fait qu'il ne rejette ni ne défend le concept de « peuple », mais lui donne un nouveau sens – un « troisième » sens –, ni social ni juridique (ni, par ailleurs, ethnique). Ce qui signifie que la modernité politique de l'ambigu concept de « peuple » n'est ni périmée ni dotée d'une permanence dans la continuité et, en conséquence, que la conflictualité démocratique s'est transformée sans avoir été éliminée. Ce « troisième » sens (un sens, en d'autres termes, toujours à construire et jamais donné à l'avance) que Rancière donne au nom « peuple », vise exactement à maintenir le caractère politique de la démocratie dans une époque qui, à la fois, la condamne en tant que menace sociale et la pose en tant qu'emblème politique.

L'affirmation de l'existence de la conflictualité démocratique dans l'époque dite « post- » est donc précisément ce qui sépare l'idée de « post-

démocratie » de celle de « postpolitique ». C'est dans ce sens que dans la QUATRIÈME SECTION on donne une place à la critique qu'Étienne Balibar adresse à Wendy Brown et à la « postpolitique » en général. Selon Balibar, la thèse que Brown a exposé dans un article de 2003⁴⁸ – selon laquelle la « rationalité politique néolibérale » a introduit une transformation de la politique dont la radicalité tient à la production d'un sujet qui n'a plus rien à voir avec le citoyen moderne, mais qui incorpore les logiques économiques aussi bien dans les choix de vie que dans les choix politiques – peut être évaluée de deux points de vue : d'un côté, elle met bien en lumière la crise des formes modernes de la politique ; de l'autre côté, elle risque d'entériner l'idée d'une fin de la politique, à savoir un point irréversible après lequel est impossible de relancer la politique conflictuelle. Ce risque définit, selon Balibar, la « postpolitique », à laquelle il oppose l'idée que l'« égaliberté » affirmée par la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 est une « présupposition » toujours valable parce qu'elle est utilisée dans les expériences matérielles de revendications politiques. Cela nous permet d'établir un parallèle avec la critique par Rancière de la manière dont Giorgio Agamben⁴⁹, en radicalisant la position dichotomique de Hannah Arendt (sphère privée comme « vie nue » d'une partie, sphère publique comme « forme de vie » de l'autre), trace l'inéluctabilité d'un « bio-pouvoir » sans issue. En reprenant l'exemple d'Olympe de Gouges, qui utilise l'égalité proclamée par la *Déclaration* de 1789 pour écrire, en 1791, la *Déclaration de la femme et de la citoyenne*, la proposition ranciérienne est en phase avec celle de Balibar – bien qu'avec des différences, dont témoigne le rapport à Arendt. Le « post- » de la « post-démocratie » est alors à entendre (comme d'ailleurs l'a expliqué Brown elle-même dans un livre de 2010⁵⁰) comme un processus qui n'est vraiment pas capable d'effacer ce qu'il cherche à dépasser.

48 Cf. W. BROWN, « Neoliberalism and the End of the Liberal Democracy » (2003), in ID., *Edgework: critical essays on knowledge and politics*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2005, pp. 37-59.

49 Cf. G. AGAMBEN, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

50 Cf. W. BROWN, *Walled States, Waning Sovereignty*, New York, Zone Books, 2010, p. 21.

Comme on voit dans la CINQUIÈME SECTION, cela conduit Rancière à affirmer que « nous ne vivons pas *dans* des démocraties »⁵¹, parce que « démocratie » n'est pas le nom d'un régime politique, mais plutôt le nom de l'expérience que font les sujets sociaux chassés de la scène politique en se montrant en tant que sujets politiques. Nous vivons, selon Rancière, « dans des États de droit oligarchiques »⁵². Ce qui veut dire que l'oligarchie – comme c'est le cas de la « post-démocratie » – doit se légitimer pour surmonter la démocratie qui constitue un « scandale » pour n'importe quel pouvoir politique, alors que ce derniers, en tant que tel, ne peut conjurer la présence de la démocratie, laquelle atteste qu'il n'existe pas de titre propre à gouverner ou à être gouvernés. L'oligarchie, donc, a la nécessité de se légitimer, et elle le fait par un discours spécifique qui est appelé par Rancière *police*. Toutefois, à ce niveau, nous opposons un premier argument critique à l'analyse ranciérienne : en quoi la *police* de la « post-démocratie », constitutive de l'oligarchie, est-elle différente par rapport à celle d'autres époques ? On remarque qu'il faut préciser ce que signifie chez Rancière le terme *police*, sinon on risque de rendre difficile la compréhension de la spécificité de la « post-démocratie » ; donc, on se donne pour tâche de l'expliquer dans le chapitre suivant. La conclusion du chapitre établit un bilan de l'analyse en affirmant que le terme « démocratie » chez Rancière n'est ni l'objet d'une description ni d'une définition, mais qu'il est entendu comme l'« objet d'une lutte »⁵³. Pour cette raison, la démocratie fonctionne dans sa pensée comme l'objet d'une « intervention » qui met en lumière le mouvement de « subjectivation » politique de la part sociale jugée incompétente pour entrer dans la scène politique.

CHAPITRE 2 : LA DÉMOCRATIE DE LA MÉSENTENTE, OU LA RECONNAISSANCE POLITIQUE

Le deuxième chapitre porte sur la manière spécifique par laquelle Rancière articule le mouvement qu'il nomme « démocratie », mouvement qui se présente comme une reconnaissance *politique* répondant à une non-reconnaissance ou à

51 J. RANCIÈRE, *La haine de la démocratie*, cit., p. 81.

52 *Ibidem*.

53 Comme il dit in « Les démocraties contre la démocratie », in *Démocratie, dans quel état ?*, Paris, La fabrique, 2009, p. 95-100; la citation est à la p. 97.

une reconnaissance méprisante/policière. La PREMIÈRE SECTION cherche à comprendre ce que signifie « mécontent », en remarquant comment dans ce concept, nous avons affaire avec les trois sens du terme « entendre » : comme perception, comme compréhension et comme intention. Pour l'expliquer, nous utilisons deux exemples centraux de la pensée rancière : celui de Louis-Auguste Blanqui, qui, en 1832, se déclare, face au juge, « prolétaire » dans une époque où ce mot (emprunté aux anciens romains) commence à nommer comme politique un sujet qui n'était envisagé que comme un sujet social ; et celui de la sécession sur l'Aventin, narrée pour la première fois par Tite Live et ré-écrite en tant que scène de parole en 1829 par Pierre-Simon Ballanche (dans un texte paru l'année suivante), où les plébéiens instituent un dialogue avec les patriciens au moyen du tribun de la plèbe Ménénius Agrippa. Dans les deux cas, on observe une logique de reconnaissance politique demandée par les « sans-parts » : par Blanqui, parce que le juge entend (dans le sens de la perception), mais n'entend pas (dans le sens de la compréhension) ce qu'il entend dire (dans le sens de l'intention), à savoir qu'il est un « un-en-plus » dans cet espace politique-là ; par les plébéiens, qui démontrent à Ménénius, afin d'instituer un ordre politique, que c'est bien nécessaire qu'il y ait une reconnaissance réciproque entre les parties. De plus, ces deux exemples introduisent à la période – qui doit être conçue dans son « anachronisme » propre, comme on peut le constater à la pluralité des temporalités qui est présente dans les deux exemples – à laquelle Rancière se réfère dans la construction de sa pensée sur la démocratie, à savoir la période ouverte par les journées de Juillet 1830. Et enfin, ces deux exemples permettent de comprendre comment Rancière pose l'émancipation comme un processus de « désidentification » de l'identité assignée par l'ordre de reconnaissance policière.

Dans la DEUXIÈME SECTION, nous expliquons que le modèle rancien comporte à la fois des points forts et stimulants et des points critiques. Nous étudions tout d'abord les premiers en remarquant que sa pensée n'envisage pas les sujets politiques comme déjà donnés à l'avance, mais comme des parties qui se constituent en se rencontrant. Comme on l'a déjà noté, cette rencontre n'aboutit pas à un accord ni tombe sur un désaccord, mais institue un espace de litige qui est

le propre de ce que nous appelons une démocratie de la mésentente. Afin d'analyser cette thèse ranciérienne, nous la confrontons ici avec celle de Jürgen Habermas et de Chantal Mouffe. Avec le premier, Rancière a bien institué une confrontation dans le troisième chapitre de *La mésentente*, en remarquant que le philosophe allemand pose comme garanti que les interlocuteurs peuvent se comprendre et ainsi aboutir à une « intercompréhension ». En fait, selon Rancière, les interlocuteurs, en vertu de l'« égalité des intelligences », peuvent se comprendre, mais l'espace de discussion n'est pas déjà donné, parce que dans les discussions est présente l'expérience négative de ceux qui ne sont pas entendus. Comment ces derniers peuvent-ils se faire entendre ? La solution de Rancière est de sortir d'un dialogue entre première-deuxième personne, comme chez Habermas, pour se poser dans la position de la « troisième personne », c'est-à-dire dans une position qui permet aux sujets de constituer une scène de discussion polémique qui n'existait pas auparavant. Toutefois, la préoccupation habermasienne de trouver une solution positive au conflit – qui est évidemment différente par rapport à celle de Rancière visant à instituer un espace de conflit – ne le neutralise pas véritablement, puisqu'il insiste, à différence des théories libérales de la démocratie, sur une sorte d'imbrication du social et du politique. Pour cette raison, la manière ranciérienne d'assimiler Habermas à ces dernières théories, n'est que partiellement exacte. Elle n'est justifiée que d'un seul point de vue, à savoir dans l'affirmation que Habermas, en présupposant que la discussion aboutit à une « intercompréhension », voudrait faire rentrer le conflit dans les canaux institutionnels, alors que si une discussion politique est marquée par le conflit propre à la mésentente, la légitimité de ces canaux est mise en question. Une confrontation directe entre Rancière et Mouffe (TROISIÈME SECTION), n'a jamais eu lieu. Il peut sembler étonnant, à première vue, que nous présentons cette confrontation comme une polémique étant généralement interprétés comme des penseurs qui valorisent le conflit démocratique. Mouffe, en effet, développe une critique très forte de Habermas (et de Rawls), dont l'« éthique de la discussion » poserait une communauté idéale qui ne tient pas en compte l'existence de l'« antagonisme ». Or, d'après la théoricienne belge, l'« antagonisme » est un

« caractère inextirpable » du pluralisme démocratique et, en tant que tel, il conduit à une sorte de désaccord improductif entre les parties. Afin que les parties aboutent à un accord, il faut que l'« antagonisme » soit tourné en « agonisme », c'est-à-dire dans une « démocratisation » – pas dans une transformation – des canaux institutionnels existantes. Mouffe rejoint ainsi, bien que de manière différente par rapport à Habermas, l'horizon libéral. Du point de vue de Rancière, on peut dire que présupposer, comme fait Mouffe, qu'il y a incommunicabilité entre les parties à cause de l'« antagonisme », revient à dire que les parties ne peuvent pas discuter entre elles. L'idée ranciérienne de démocratie de la méésentente observe qu'il y a une difficulté dans la discussion, mais non pas que les interlocuteurs ne peuvent pas discuter entre eux : ils le peuvent, mais en suspendant et en changeant la scène de discussion où ils se rencontrent. Pour ce qui concerne la contiguïté de Mouffe à une idée *liberal* (dans le sens américain) et même aussi libérale (dans le sens européen) de la démocratie, nous remarquons qu'elle renvoie à un fait plus général : la plus grande partie de la pensée critique contemporaine s'inscrit dans un horizon libéral. Rancière lui-même, bien que son discours ne soit pas libéral, pense l'émancipation à partir du terrain où s'est formée la démocratie libérale, celui de la modernité politique, qui selon Rancière est ouverte par la Révolution française, mais dans une sorte de torsion de ce terrain : c'est l'exemple, déjà cité, d'Olympe de Gouges qui crée un « écart » à l'intérieur de l'universel de citoyenneté proclamé par la *Déclaration* de 1789.

Toutefois (QUATRIÈME SECTION), chez Rancière, cela pose le problème de l'universalité de l'égalité qui est revendiquée. En fait, selon Rancière, dans leurs actes de « subjectivation », les « sans-parts » se « désidentifient » de l'identité assignée par la *police* en se montrent comme égaux à n'importe qui sans faire valoir leur propre identité sociale. Ainsi, l'auteur pense la *reconnaissance politique* comme une *reconnaissance humaine* détachée d'une *reconnaissance sociale*. On peut dire qu'il s'agit d'une reconnaissance simplement « formelle » (qui risque d'être pareille à la reconnaissance républicaine) qui ne touche pas au « tort » spécifique d'où se forme la méésentente elle-même. En relisant l'exemple de Blanqui, on remarque cependant qu'en fait la « désidentification » n'est qu'un

moment, et non pas la totalité, du processus d'émancipation impliqué dans la démocratie de la mésestence. Pour cette raison, ce qui est problématique est surtout l'idée de *police*, qui réduit le social à une description reconnaissante méprisante, sans observer que le social est aussi bien le lieu où le « tort » se constitue que l'espace où se forme l'instance visant à le ré-tordre et/ou à le détordre. Ainsi, Rancière risque de retomber dans une logique dichotomique. Dans la CINQUIÈME SECTION, nous avançons donc que si l'on pense, comme semble le faire Rancière, à une division entre le social et le politique, il est difficile de trouver l'agentivité de la démocratie de la mésestence. Il est d'ailleurs étonnant que Rancière lui-même a suggéré une interrelation entre le social et le politique dans sa polémique contre Arendt, et plus encore dans les exemples qu'il utilise (on peut en citer trois : à nouveau Olympe de Gouges, 1791, et les actes de Jeanne Deroin, 1849, et de Rosa Parks, 1955) ; plus précisément Rancière semble bien conduit à penser que la « subjectivation » est un processus « *in-between* ». Ce qui mène à conclure que le refus par Rancière de proposer une analyse du social autrement qu'en termes de *police* le conduit à risquer de sombrer dans une pensée dichotomique, alors que lui-même propose en fait une logique d'imbrication entre le social et le politique. Ainsi, en conclusion de cette première partie, nous nous fixons l'objectif, à développer dans la deuxième partie, de revenir sur la trajectoire où cette pensée s'est formée pour éviter ces contradictions et, de ce fait, pour l'enrichir.

DEUXIÈME PARTIE : ENTRER EN SCÈNE : L'EXPÉRIENCE DE L'IDENTITÉ AU XIX^E SIÈCLE

La deuxième partie met à l'œuvre le lien démocratie-reconnaissance dans la lecture par Rancière des mouvements ouvriers français qui se sont développés dans le segment 1830-1851. En analysant, dans le troisième chapitre, la première phase de ces recherches et, dans le quatrième, la seconde phase, cette partie déploie pleinement notre lecture de la pensée de Rancière en évaluant les potentialités et les limites de ces deux phases.

Le troisième chapitre est donc consacré à *La parole ouvrière*, recueil des textes ouvriers choisis et commenté par Rancière avec Alain Faure en 1976, où l'auteur soutient que dans le processus d'émancipation l'identité ouvrière ne disparaît pas, mais, en devenant « ambiguë », constitue l'axe de nomination du sujet politique. La PREMIÈRE SECTION porte sur une « réponse » écrite par un ouvrier imprimeur parisien, J.F. Barraud, à l'article paru sur le *Journal des débats* le 8 décembre 1831 où Saint-Marc Girardin décrivait les insurgés de Lyon – les *canuts* – comme des « barbares ». En l'analysant de manière détaillée, on voit comment la « réponse » se fait reconnaître dans l'espace public comme une parole ouvrière (reconnaissance politique), c'est-à-dire comme la voix de ceux qui étaient présumés incapables de parler parce que « barbares » (reconnaissance humaine) mais aussi, et en même temps, comme la voix de ceux qui travaillent et qui sont quand même méprisés (reconnaissance sociale). La DEUXIÈME SECTION fait un détour en proposant un développement relatif au mot utilisé par Girardin, celui de « barbares ». En remarquant aussi bien l'importance, établie par l'historien Louis Chevalier⁵⁴, de ce mot dans la conjoncture française de la première moitié du XIX^e siècle que la spécificité, notée par Michel Foucault⁵⁵, de ce nom méprisant par rapport à celui (utilisé dans la même période) de « sauvages », et enfin en relevant, avec Luca Scuccimarra⁵⁶, le caractère très concret du troisième nom méprisant de l'époque, celui de « nomades », on s'interroge sur l'utilisation du terme très abstrait de « barbares ». La réponse est trouvée en revenant sur le texte de Girardin avec les études de l'historien Pierre Michel⁵⁷, selon lequel « barbare » est un « mythe » qui sert à ramener la frontière externe, celle des colonies, à l'intérieur de l'espace politique français de l'époque.

54 L. CHEVALIER, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*, Paris, Plon, 1958.

55 M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France (1976)*, Paris, EHESS-Gallimard / Seuil, 1997.

56 L. SCUCCIMARRA, « Il cuneo bonapartista: governo delle élites e sovranità popolare agli albori del Secondo Impero », in *Giornale di Storia costituzionale*, n. 12, 2006, p. 129-148

57 P. MICHEL, *Les barbares, 1789-1848: un mythe romantique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981.

Ce détour nous permet, dans la TROISIÈME SECTION, de revenir sur les problèmes posés par la « réponse » de Barraud. Nous nous demandons alors comment se constitue cette parole ouvrière contre une description si méprisante comme celle de « barbares ». En revenant à nouveau sur Barraud à partir du commentaire de Rancière et Faure, nous soulignons que cette « réponse » est une « monographie de la vie ouvrière ». Une « monographie » qui – comme on observe chez Barraud et encore plus dans un texte des ouvriers tailleurs du 7 novembre 1833 – ne cache pas la souffrance, laquelle – selon la lecture que propose Emmanuel Renault⁵⁸ des articles du journal des *canuts* de Lyon *L'Écho de la fabrique* – est auto-décrite dans un premier temps comme une justification morale de la révolte et ensuite comme une « injustice ».

Avec les éditeurs de *La parole ouvrière*, nous montrons à la fin de la troisième et surtout dans la QUATRIÈME SECTION qu'en effet, dans ce processus d'auto-description et d'auto-nomination, l'identité devient « ambiguë » : elle est et n'est pas elle-même en même temps, elle se fait reconnaître pour faire valoir l'utilité sociale de son activité et nie la manière méprisante dans laquelle elle est reconnue pour s'affirmer au niveau politique comme supplémentaire par rapport aux temps et espace présents. Mais il est aussi vrai qu'il y a plusieurs stratégies pour énoncer la parole ouvrière dans la conjoncture historique 1830-1851. Si Rancière, déjà dans ce livre, privilégie celle de la nomination du nom « prolétaire » qui était un sobriquet au temps des anciens romains et qui, dans les siècles derniers, fut capable d'acquérir un sens affirmatif qui dé-tord le sens ancien par une sorte de superposition des temporalités hétérogènes (un sens capable de s'opposer à un nom si méprisant comme celui de « barbares », qui était lui aussi utilisé par les anciens romains), *L'Écho de la fabrique* développe une stratégie différente. Après l'organisation d'un concours pour choisir le nom le meilleur pour appeler les ouvriers de la soie de Lyon, les lecteurs du journal décident de maintenir le sobriquet *canuts*. Ce sobriquet, ainsi, n'est plus une insulte, mais un tort qui ré-tord le tort subi. Une troisième stratégie est présente

58 E. RENAULT, « Mépris et souffrance dans l'Écho de la fabrique », in L. FROBERT (dir.), *L'Écho de la fabrique. Naissance de la presse ouvrière à Lyon, 1831-1834*, Lyon, Ens éditions, 2010, p. 87-110.

dans les pages d'un autre journal de l'époque, *L'Artisan*, dont le *Prospectus* est recueilli par *La parole ouvrière*. Dans ce journal on retrouve, de manière très explicite, la même instance de reconnaissance politique comme reconnaissance sociale et humaine que l'on avait rencontré dans les autres textes déjà mentionnés. Mais, dans ce cas, cette instance est conduite par la revendication d'être le « peuple ». Conscients de l'ambiguïté de ce terme, les ouvriers de *L'Artisan* s'énoncent en tant que « peuple » parce qu'ils n'ont jamais été envisagés en tant que tels, mais seulement en tant que « bas-peuple ». L'universel « peuple » est ainsi ramené à sa particularité ouvrière, à savoir à une particularité spécifiquement sociale.

(CINQUIÈME SECTION) L'utilisation du nom « peuple » peut cependant être mise en échec, en témoignant le difficile enjeu, pour les ouvriers de l'époque, de se faire reconnaître comme supplémentaires et en même temps, pour entrer dans la scène du politique, d'utiliser – en le dé-codifiant et en le ré-sémantisant – le vocabulaire commun de la formation discursive où ils se situent. C'est ce dernier aspect, comme remarquent Faure, dans une étude spécifique⁵⁹, et Rancière, dans le commentaire de *La parole ouvrière*, qui explique, aux débuts des années 1830, la proximité du discours ouvrier avec le discours républicain. La reprise du mouvement ouvrier en 1839-1840 témoigne, observe encore Rancière en parlant de trois journaux de l'époque (*L'Atelier*, *La Ruche populaire*, *L'Humanitaire*), des contradictions dépendantes de cette proximité; des contradictions qui, comme c'est notamment le cas de *L'Atelier* de Philippe Buchez, selon notre auteur, conduisent à revendiquer une reconnaissance seulement humaine et, de ce fait, réconciliatrice. Le « printemps de 1848 » marque, au contraire, un retour au sujet du travail, qui est alors selon Rancière ce qui permet la démonstration de la supplémentarité ouvrière. Toutefois, le terrain du politique – « la République aux institutions sociales » – où cette opération est expérimentée, c'est le lieu d'un échec, qui se concrétise avec les journées de juin 1848 et le coup de main, le 2 décembre 1851, de Louis Bonaparte devenant Napoléon III. Il est intéressant de

59 A. FAURE, « Mouvements populaires et mouvements ouvriers à Paris », in *Le Mouvement social*, n. 88, 1974, p. 51-92.

noter qu'ici, à différence du « Rancière de la maturité », le « jeune Rancière » dit que les journées de juin ont fait perdre la parole aux ouvriers, les ont rendus muets. En d'autres termes, le « jeune Rancière » affirme l'intelligence de l'opprimé (sa capacité de parole ou de répondre), mais il envisage quand même le danger que la non-reconnaissance puisse en tronquer l'énonciation.

Nous concluons le chapitre en synthétisant cette première phase des recherches ranciériennes sur l'émancipation au XIX^e siècle en disant qu'elle présente une logique « formative » de l'identité ouvrière, comparable à celle qu'on trouve chez l'historien anglais Edward P. Thompson. On trouve d'ailleurs des similitudes des analyses ranciériennes avec celles d'un historien de la *new social history*, William H. Sewell Jr., mais ces similitudes disparaissent si l'on considère la seconde phase des recherches ranciériennes où l'expérience du tort commence à se détacher de ce que dans cette première phase est son élément décisif : le travail.

CHAPITRE 4 : RECONNAISSANCE EN TANT QU'ÉMANCIPATION INTELLECTUELLE

Ainsi, la première chose que l'on remarque depuis le début du chapitre (PREMIÈRE SECTION) est que Rancière, dans la seconde phase de ces recherches sur la parole ouvrière, transforme son point de vue sur le travail. C'est en nous référant à un article de 1983 (déjà cité) intitulé *The Myth of Artisan*, et en faisant des incursions dans des chapitres de *La nuit des prolétaires* de 1981, que nous analysons la manière dont Rancière pense maintenant l'affirmation de la subjectivité politique telle que détachée de l'identité sociale. En prenant comme exemple surtout les tailleurs et les cordonniers, l'auteur montre que dans ces deux catégories, il est très difficile de trouver une identité fixe, comme celle de l'« artisan », et en même temps, que ce sont exactement les membres nomades de ces deux catégories qui sont les protagonistes des luttes des années 1830. Dans la DEUXIÈME SECTION, on note cependant que Rancière n'abandonne pas complètement le travail, mais qu'il institue avec ce concept un rapport ambigu : bien qu'il pense que le travail en tant qu'*identité* sociale ne puisse pas produire une subjectivité

politique, il se concentre sur la *position* socio-politique qu'y en découle. On note également que Rancière ne remarque pas que l'*identité* sociale du travail ne se réduit sans doute pas à la « culture ouvrière » (qui, en effet, était refusée par les ouvriers qu'il analysait en 1976), parce qu'elle est aussi constituée par l'activité même de travailler dont l'utilité sociale était affirmée par les ouvriers (comme on l'a vu dans les textes recueillis dans *La parole ouvrière*) lorsqu'ils se posent en tant que supplémentaires. Pour comprendre ce déplacement de sa position, on peut dire que le rapport ambigu de Rancière avec le travail n'est qu'une sorte de reflet du rapport ambigu que certains ouvriers de l'époque avaient avec leur propre travail ; mais il s'agit d'un reflet un peu trompeur, parce qu'il s'agit exactement du rapport personnel que ces ouvriers ont avec leur propre activité de travail, et non pas (ou seulement de façon partielle) avec l'identité collective à laquelle cette activité renvoie. Rancière cite les cas du *compagnon* Agricole Perdiguier et du tailleur Delas, qui respectivement passent soit de l'amour à la haine pour leur activité de travail soit, inversement, de la haine à l'amour. Mais le cas le plus important qu'il prend en considération est celui de Louis-Gabriel Gauny, qui tout à la fois aime et hait sa propre activité de travail et qui, surtout, trouve en soi, quand il travaille à la tâche, un sentiment humain qui lui permet de s'énoncer en écrivant ses réflexions. Le travail est donc pour Gauny aussi bien un piège qu'un moyen d'émancipation, mais ne constitue pas une instance de reconnaissance sociale.

Gauny est l'un des protagonistes de *La nuit des prolétaires*, parce qu'il permet de voir ce que dans *La parole ouvrière* restait peu exploré, à savoir l'expérience individuelle de l'ouvrier qui subit le tort. Mais, (TROISIÈME SECTION) dans l'œuvre de 1981, il y a également un autre personnage qui permet de creuser cet aspect : c'est le « maître ignorant » Joseph Jacotot, qui lui aussi joue un rôle de protagoniste. Jacotot, en exil à Louvain pendant la période de la Restauration, apprend à ses élèves le principe de l'« égalité des intelligences », selon lequel tout individu peut s'auto-émanciper, s'il le veut, en vérifiant cette présupposition. Rancière trouve qu'un tel principe est appliqué dans plusieurs expériences singulières qui, dans la conjoncture historique postérieure à Juillet 1830,

cherchent de dépasser le tort collectif d'avoir été tenus incapables de se dire politiquement. Tout cela provoque, bien qu'il ne le mentionne que très rarement, une confrontation continue à Marx. D'un côté, Marx est rejeté, parce que dans *La nuit des prolétaires* le sujet de l'émancipation n'est pas l'ouvrier en tant que tel, mais une sorte d'« armée de réserve », et également parce que dans cette œuvre l'idée que le prolétaire veut posséder son objet est jugée bourgeoise. De l'autre côté, Marx semble revenir précisément dans l'idée de l'« égalité des intelligences », qui, dans certains passages, est caractérisée comme une sorte de « nouveau matérialisme » : d'une façon qui rappelle la troisième thèse marxienne sur Feuerbach, l'« égalité des intelligences » en fait s'oppose aux nécessités proclamés du « matérialisme » et s'affirme comme une intelligence qui se forme dans l'expérience (ce qui nous rappelle aussi la formule, d'origine maoïste, de l'« intelligence qui se forme dans la lutte », que Rancière utilisait dans *La leçon d'Althusser*, mais dont la dimension sociale fait maintenant défaut).

Dans la QUATRIÈME SECTION, on note ainsi que Rancière n'abandonne pas les expériences du tort, mais qu'il tend toujours à n'y lire que la revendication d'être égaux à n'importe qui. Si la référence de Rancière à Marx est indirecte, on peut toutefois dire que les deux se confrontent avec les mêmes expériences et que Rancière, parmi ces expériences, choisit celles qui sont les plus singulières. On le voit déjà dans le titre : la « nuit » dont parle l'auteur est le temps que Marx voit de manière analytique comme le moment que l'ouvrier passe pour reprendre ses forces et que les ouvriers de *La nuit des prolétaires* utilisent, au contraire, pour faire ce que cette division du temps ne leur permet pas de faire, c'est-à-dire d'écrire et d'étudier. Rancière montre, de ce fait, que l'ouvrier ne veut pas être égal au bourgeois capitaliste, mais au bourgeois écrivain. Cela permet à Rancière de noter justement comment les prétentions, comme celles de Buchez, de promouvoir une « culture ouvrière » conduisent à l'échec cette manière « hétérologique » de suspendre l'ordre existant. Mais, dans la démarche ranciérienne, une question reste quand même irrésolue : comment ces sujets peuvent-ils se poser, dans une perspective « trans-individuelle », comme un « troisième peuple » ? C'est de cette perspective que l'on voit comment l'analyse

de Rancière aboutit à une conséquence théorico-politique insatisfaisante. Nous avançons à ce propos qu'afin que l'agentivité démocratique soit suspensive, la spécificité du tort subi doit être remarquée et qu'il n'est pas suffisant de se poser en tant qu'égaux à tous les autres. Détacher la reconnaissance humaine de la reconnaissance sociale, détermine en fait une reconnaissance politique qui ne tient pas compte du fait que les expériences individuels du tort sont aussi des expériences sociales.

La CINQUIÈME SECTION est consacrée au débat que la thèse ranciérienne (expliquée dans l'article de 1983 que l'on a mentionné au début du chapitre) suscita dans le champ de la *social history*, qui était directement prise pour cible. On analyse, alors, les réponses de Sewell, mais aussi d'autres historiens tels que Christopher H. Johnson, Edgar Leon Newman et Nicholas Papayanis, et puis la réplique de Rancière. Le bilan du débat est que les recherches de la *social history* ont commis l'erreur d'avoir défendue l'idée de « culture ouvrière » ; une idée qui, pour prendre les termes de notre recherche, installe la subjectivité ouvrière dans une reconnaissance policière/méprisante et, de ce fait, réconciliatrice. Relever ce problème, comme le disent aussi certains historiens participant à ce débat, est le mérite de l'opération ranciérienne. Toutefois, sa limite est, comme on l'a déjà remarqué, de perdre l'expérience sociale de vue. À la lumière de ces potentialités et de ces limites, il est significatif que Rancière, même s'il attaque la *social history*, n'attaque jamais Thompson qui fut très influent dans la formation de cette dernière. Si *La parole ouvrière* est directement inspirée par l'œuvre de l'auteur de *The Making of the English Working Class*, on ne peut certes pas dire la même chose à propos de *La nuit de prolétaires*. Toutefois, pourquoi Rancière ne le critique-t-il pas, en le prenant plutôt comme la seule référence positive encore dans un texte comme *Les mots de l'histoire* de 1992 ? La réponse que nous proposons est que dans la pensée de Rancière, la dimension de l'expérience, soulignée par Thompson, reste un point de référence, parce que c'est exactement cette dimension qui lui permet en fait de penser l'intelligence de l'opprimé. Cela nous permet, dans la conclusion, de préciser où il faut intervenir pour enrichir la pensée de Rancière : c'est-à-dire qu'il faut créer une continuité entre l'expérience

sociale de *La parole ouvrière* – on trouve dans l'œuvre de 1976 aussi bien la reconnaissance sociale que la reconnaissance humaine – et l'expérience individuelle de *La nuit des prolétaires* pour prendre l'expérience du tort comme une agentivité démocratique qui se fait reconnaître en suspendant la reconnaissance policière. Dans cette conclusion, ces remarques ne relèvent que d'une ébauche théorique, que l'on se propose dans la troisième section de confronter avec d'autres intellectuels. Il s'agit également ainsi de revenir sur la trajectoire de la pensée ranciérienne, en tant qu'*intervention critique*.

TROISIÈME PARTIE : ENTRE LA PAROLE DÉMOCRATIQUE ET LA RECONNAISSANCE : À LA RECHERCHE
D'UNE VOIE POUR REPENSER LA CRITIQUE

La troisième partie prend en compte finalement des résultats de la pensée ranciérienne afin de contextualiser les termes d'une possible élaboration d'une pensée critique à *partir de* et *au-delà de* Rancière. Ainsi, dans le cinquième chapitre, la confrontation de la réflexion de notre auteur avec d'autres positions nous permet de discuter des raisons qui font qu'il est épistémologiquement plus utile partir des expériences de l'injustice ou du tort plutôt que des « théories » de la démocratie et de son sujet. Dans le sixième chapitre, on se demande ensuite comment l'« intervention » de Rancière peut être dite « critique » : précisément parce que son opération théorique, dans tout son itinéraire, a cherché à renverser l'ordre qui assigne à certains sujets spécifiques ou certains noms – comme celui de démocratie – une temporalité autre par rapport à celle reconnue comme valable, en y attestant la présence constante et « anachronique ».

CHAPITRE 5 : LA RECONNAISSANCE SUSPENSIVE « DE » LA PAROLE DÉMOCRATIQUE

Le premier auteur avec lequel on confronte Rancière est Axel Honneth. La PREMIÈRE SECTION est un commentaire de la « théorie » de la reconnaissance du philosophe allemand développée dans *La lutte pour la reconnaissance* de 1992. On peut noter quelques points en commun entre les deux auteurs, comme la primauté des expériences du tort ou de l'injustice et la référence à Thompson, et

quelques points de désaccord, notamment que la reconnaissance de Honneth est un « paradigme » théorique et que chez Rancière ce concept fonctionne plutôt comme un cadre explicatif des luttes. Les convergences et les divergences entre les deux sont approfondies dans la DEUXIÈME SECTION, où nous analysons leur « rencontre critique ». En cette dernière, l'un interprète l'autre. Rancière reconnaît que la reconnaissance de Honneth n'est pas une reconnaissance comme celle qui est associée au concept de « multiculturalisme » et, de ce fait, que le philosophe allemand pense l'identité de manière dynamique. Cependant, Rancière soutient que chez Honneth il y a une tendance forte à insister sur l'« intégrité » de l'identité. Cela risque, à son avis, de reconduire la position honnethienne dans la formulation d'une « théorie générale du sujet », qui, en tant que telle, perdrait le point de vue de l'expérience en proposant par avance ce qu'est un sujet. Enfin, Rancière affirme qu'il est possible de penser, dans une certaine mesure, une idée de reconnaissance « ranciérienne » : une idée qui ne conçoive pas la reconnaissance comme une lutte pour être reconnus/confirmés dans une identité existante, mais pour reconfigurer l'ordre existant reconnaissant/policier. Honneth, pour sa part, remarque qu'en effet son œuvre de 1992 se trompait en se référant à une sorte d'affirmation positive de l'identité. Malgré cela, il réaffirme le contenu normatif des luttes et l'« intégrité » du sujet qui est vue ici comme un *telos*. À ce propos, ce qui est surprenant dans sa lecture de Rancière, est qu'il pense l'« égalité » ranciérienne comme une « force de motivation » et non pas comme une « présupposition ». Pourquoi ? Il est possible qu'il s'agisse d'une sorte d'appropriation par Honneth de la pensée de Rancière. Mais la réponse la plus vérifiable dans le contexte de la présente thèse peut être trouvée dans une des critiques qui sont adressées par Honneth lui-même à notre auteur, à savoir qu'il manque chez Rancière une analyse du social. La TROISIÈME SECTION fait un bilan des convergences et des divergences entre les deux, en remarquant que c'est en proposant une sorte d'intersection des réflexions des deux auteurs que l'on peut trouver une confirmation de l'ébauche théorique proposé à la fin du chapitre 4 à propos de l'enrichissement de la pensée ranciérienne. Nous avançons alors que la parole démocratique doit être pensée comme une expérience reconnaissante qui

suspend la reconnaissance policière, mais que cela n'est possible qu'en soulignant la spécificité sociale du sujet qui a subi l'injustice. De sorte que la parole démocratique soit « productive » d'un champ d'expérience inédit aussi bien esthétiquement (la ré-configuration sur laquelle insiste Rancière) que socialement (comme chez Honneth).

(QUATRIÈME SECTION) Chez Rancière la parole démocratique est productive d'un champ d'expérience inédit, parce qu'elle est énoncée par un sujet qui était présumé silencieux. Mais son affirmation selon laquelle le « sans-part » sait parler n'est pas tant une simple constatation qu'une question qui demande s'il est bien possible pour lui de parler, puisque (si l'on pense à ce que l'on a établi dans le chapitre 2 à propos de la logique de la mésestimation) sa parole est entendue au niveau perceptif, mais non pas au niveau de la compréhension. La question qui se dégage de cette réflexion est donc : le « sans-part » peut-il être entendu dans les deux sens du terme ? Pour creuser cet aspect, il est utile d'analyser le texte célèbre de Gayatri C. Spivak, où il s'agit de comprendre si « la subalterne » peut prendre la parole. En faisant un commentaire de ce texte, nous concluons qu'alors que chez Rancière on se limite à dire que le « sans-part » sait parler, on trouve chez Spivak une analyse plus précise : elle affirme, en fait, que « la subalterne » sait parler mais ne peut pas prendre la parole parce que la « violence épistémique » qu'elle subit peut la rendre « muette ». Nous tirons de cette réflexion la nécessité de la formulation d'une *intervention critique* affirmant que le « sans-part », bien qu'il ne le puisse, sait parler. Mais, avant de thématiser cette *intervention critique* (qui est le sujet du chapitre 6), il faut approfondir les obstacles qui empêchent les « sans-parts » d'être entendus, voire de pouvoir prendre la parole. Cela est l'objectif de la CINQUIÈME SECTION, qui tout d'abord fait un commentaire du livre de Miranda Fricker sur les « injustices épistémiques ». Fricker distingue deux types d'« injustices épistémiques », les injustices « testimoniales » et celles « herméneutiques », en disant que les premières se vérifient quand un parlant n'est pas cru parce qu'il est tenu incapable de fournir de connaissances et les deuxièmes quand un parlant n'est pas compris parce que le contexte où il parle ne comporte pas les ressources interprétatives permettant de le comprendre. En prenant en

considération les causes des torts ou des injustices, Fricker analyse aussi, par contraste, une « justice » testimoniale et herméneutique. Il est intéressant que, pour ce faire, elle ne propose pas une solution normative, mais continue à souligner les expériences négatives vécues par les sujets. Cela nous permet, dans un deuxième moment, de revenir sur le cas de Blanqui (examiné au chapitre 2) dont l'énonciation d'être un « prolétaire » n'est pas entendu par le juge. On trouve dans cet exemple, en fait, aussi bien une injustice testimoniale (le juge ne le croit pas capable de parler politiquement) qu'une injustice herméneutique (le juge ne peut pas le comprendre, parce que le contexte sensible où le juge se trouve – qui est le contexte qu'il défend en tant que juge – ne le permet pas). La reconfiguration qui est opérée par l'énonciation de Blanqui est, de plus, ce qui témoigne de l'expérience de la mécontente. Cette réflexion nous conduit à conclure que la force de la pensée ranciérienne se situe exactement dans cette position épistémologique, qui part des expériences du tort ou de l'injustice et qui propose une solution – la reconnaissance suspensive opérée par la nomination d'une subjectivité supplémentaire – qui continue à les attester. Cependant, on note que demeure quand même chez lui une absence, qui est un examen du social (comme on l'a vu dans la confrontation avec Honneth) ou des possibilités réelles que les « sans-parts » puissent prendre la parole ou qui puissent être vraiment entendus (comme on l'a vu en analysant Spivak et Fricker).

Au-delà de ces dernières limites, nous développons alors ce qui constitue la potentialité positive de la pensée de Rancière. L'idée de partir des expériences négatives n'indique pas, en fait, une théorie normative ou descriptive, mais plutôt une « théorie » qui se laisse déterminer de ces expériences elles-mêmes. C'est ce que Rancière sous-entend quand il affirme ne pas proposer une théorie du sujet ou de la démocratie, c'est-à-dire une théorie énonçant par avance ce qu'est un sujet ou ce que sont les critères définissant un bon régime politique, mais faire une « intervention ». De sorte qu'est ainsi fixé l'objectif, qu'il s'agit de poursuivre en parcourant son itinéraire, de déterminer ce que signifie cette « intervention » dans sa pensée et si on peut lui donner l'adjectif de « critique ».

Le chapitre 6 aborde finalement la question qui a servi de fil conducteur à l'ensemble de la recherche : en quel sens la pensée de Rancière n'est tant une « théorie » du sujet ou de la démocratie qu'une « intervention » sur ces concepts ? Et en quel sens peut-elle être conçue comme « critique » ? Tout d'abord, la PREMIÈRE SECTION analyse l'importance de la dimension temporelle chez Rancière (déjà soulignée par Kristin Ross⁶⁰). L'auteur, en fait, a toujours construit ses opérations théoriques dans des conjonctures historiques qui lui étaient contemporaines, mais, très souvent, il a répondu à ces conjonctures de manière « anachronique », en ramenant son présent à un passé que le présent lui-même cherche à surmonter. Cela est ce que l'illustre notamment son expérience dans la revue « Les Révoltes logiques », mais beaucoup de ses livres également en témoignent. Dans *La nuit des prolétaires*, Rancière pense l'émancipation comme l'appropriation par les prolétaires du temps qu'ils n'ont pas, celui de la nuit. Mais dans l'œuvre de 1981, on voit aussi Gauny chercher une temporalité libre du regard du maître et surtout Jacotot qui renverse l'ordre temporel où est posée l'égalité (non pas un but, mais une présupposition). Jacotot, de plus, est intéressant de ce point de vue parce qu'il propose l'« égalité des intelligences » dans une époque où les idéaux de la Révolution française étaient remis en question, de sorte que l'opération de Rancière, consistant à le reprendre dans les années 1980, dans une phase de déclin des pratiques démocratiques des années 1960 et 1970, cherche d'insérer dans son présent ce que ce présent met à l'écart. Dans *La méésentente*, on peut mentionner les scènes de la *secessio plebis* de 494 avant J.-C. et de l'audition de Blanqui de 1832, qui sont toutes les deux « anachroniques » parce que dans les deux cas l'on a une superposition des temporalités : la première parce qu'elle est reprise en 1829 par Ballanche, la deuxième parce que Blanqui utilise un nom qui appartenait aux anciens romains. De ce fait on voit que l'« anachronicité », revendiquée dans la polémique de

60 K. ROSS, « Historizing Untimelessness », in G. Rockhill, P. Watts (ed. by), *Jacques Rancière: history, politics, aesthetics*, Durham and London, Duke University Press, 2009, p. 15-29.

Rancière contre Lucien Febvre⁶¹, est une rupture temporelle qui advient dans le temps en ouvrant une autre temporalité et/ou en mettant en discussion les frontières sémantiques d'une certaine temporalité. L'anachronicité de Rancière est donc une « intervention » parce qu'elle cherche à saisir une parole temporellement excédante.

(DEUXIÈME SECTION) La question de la temporalité ne caractérise pas que le « Rancière de la maturité ». Le « jeune Rancière » s'y intéressait déjà, comme en témoigne *La leçon d'Althusser*. Ce que Rancière reproche à son ancien maître est de créer deux temporalités, celle de ceux qui savent et celle de ceux qui ne savent pas, en posant la première (la théorie) comme antérieure à la deuxième (la praxis). Selon Rancière, cela découle chez Althusser d'une lecture partielle de Marx. En soulignant la formule « l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué » de la troisième thèse sur Feuerbach, notre auteur note en fait qu'on a affaire chez Marx à un « nouveau matérialisme » annonçant une « sortie hors de la philosophie » qu'Althusser n'a pas pris en considération. Ce « nouveau matérialisme » signifie, selon Rancière, la fin de la temporalité de la théorie et la constitution d'une « intervention » dont l'épistémologie se laisse déterminer par l'expérience matérielle de la lutte. Cette « intervention » est telle, parce qu'elle n'explique pas ou ne décrit pas, mais plutôt exprime la perspective des dominés, qui a été rendue inaudible par les descriptions méprisantes. C'est pour cette raison que Rancière (avec un certain maoïsme de principe), dans *La leçon d'Althusser*, trouve dans les *Thèses sur Feuerbach* de Marx l'ouverture du terrain de l'intelligence de l'opprimé. Bien que (comme on l'a vu) dans son itinéraire, il a abordé cette intelligence de manières différentes, on peut dire qu'elle a défini le programme de son parcours ultérieur. Un programme que l'on peut retrouver, d'une certaine mesure, même dans le « Rancière le plus récent » à propos de la « parole muette » dont témoigne de la matérialité de l'écriture du romantisme français et du « temps d'après » (« le temps des événements matériels pures ») du cinéma de Béla Tarr.

61 J. RANCIÈRE, « Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien », in *Inactuel : Psychanalyse et culture*, n. 6, 1996, p. 53-69.

Or, si l'« intervention » de Rancière a cette dimension matérielle, peut-on lui ajouter l'adjectif « critique » ? Pour répondre à cette question, nous analysons tout d'abord, dans la TROISIÈME SECTION, les occurrences du terme « critique » dans l'itinéraire rancérien. La première occurrence se trouve dans le « Rancière très jeune », c'est-à-dire dans sa contribution à *Lire le Capital* de 1965, où une contradiction est posée entre la « critique » du Marx des *Manuscrits de 1844* et celle du Marx du *Capital*. La première est une simple lecture du fait de la paupérisation, la deuxième est une science capable de connaître ce qui ne se manifeste pas clairement, à savoir la structure capitaliste. Le « Rancière très jeune », dans son style althussérien, affirme que la supériorité de la seconde sur la première tient à ce qu'elle ne tombe pas, comme la première, dans l'idéologie. Une deuxième occurrence se trouve dans un texte de 1969⁶² qui marque la première rupture de Rancière avec Althusser (et donc le point de départ de la période que l'on a définie comme celle du « jeune Rancière »). Ici, en s'appuyant sur Marx, Rancière dit qu'il n'existe pas une seule Idéologie à laquelle il faudrait opposer une Science, mais plutôt une pluralité d'idéologies qui sont les formes de développement d'une lutte, et qui renvoient à des formes différentes de vérité. On a donc ici une critique de la manière précédente d'entendre la critique. Dans la QUATRIÈME SECTION, on analyse la troisième occurrence qui se trouve dans un article de 2008⁶³, où Rancière s'oppose à la critique sociale contemporaine (il polémique notamment avec *Le nouvel esprit du capitalisme* de Luc Boltanski et Eve Chiapello, mais aussi avec bien d'autres positions) en affirmant qu'elle conduit à l'idée paradoxale que n'importe quelle critique serait aujourd'hui inefficace parce qu'elle serait absorbée par la structure de domination. Il souligne que cette thèse implique que ces positions ne veulent pas qu'il y ait de l'émancipation, à la manière d'un médecin qui ne veut pas que son malade guérisse. À la suite d'un examen du commentaire par Franck Fischbach de cet article⁶⁴, nous soulignons que Rancière lance bien une mise en garde qui concerne le rapport de la critique

62 J. RANCIÈRE, « Sur la théorie de l'idéologie : politique d'Althusser », cit.

63 J. RANCIÈRE, « Les mésaventures de la pensée critique », cit.

64 F. FISCHBACH, « Les mésaventures de la critique. Réflexions à partir de Jacques Rancière », in *Actuel Marx*, n. 49, 2011, p. 140-147.

avec la vérité (qui détient la vérité ?) et la politique (théorique ou pratique ?). Cependant, la voie choisie par Rancière ne permet pas de comprendre qu'une « théorie » peut n'être pas seulement une explication du fonctionnement social à des agents considérés incompetentes et victimes de l'idéologie, parce qu'elle peut être aussi elle-même « critique » en éclaircissant *avec* les acteurs – sans donc dénier leurs compétences – le sens de leurs luttes sociales.

La CINQUIÈME SECTION se pose donc l'objectif de voir si l'« intervention » de Rancière peut remplir à un tel rôle critique, que nous trouvons dans l'action de tordre la description qui reconnaît de manière méprisante les sujets des pratiques démocratiques. En tant que l'« intervention » ranciérienne rend compte de ces sujets, on peut dire qu'elle est une *intervention critique*. Mais peut-on dire aussi qu'elle est une théorie ? En la comparant avec *Théorie traditionnelle et théorie critique* de Max Horkheimer de 1937, nous répondons positivement à cette question. Elle peut être pensée comme une théorie critique pour deux raisons. La première est qu'elle mesure les effets politiques des théories qu'elle critique, de sorte qu'elle est une *intervention critique* dans sa conjoncture historique même si elle opère de manière « anachronique ». La deuxième raison est qu'elle est déterminée par la matérialité de la parole démocratique, de sorte que sa temporalité n'est pas donnée par avance parce que sa temporalité est engendrée par les luttes auxquelles elle se réfère.

CONCLUSIONS : UNE INTERVENTION CRITIQUE ANACHRONIQUE POUR LES « SANS-PARTS » DE LA POST-DÉMOCRATIE

La conclusion montre alors comment la pensée de Rancière peut être lue comme une « intervention » qui, de façon « anachronique », met sur le même plan, sans toutefois les rendre identiques, des temporalités hétérogènes les unes aux autres. Le but de cette opération intellectuelle consiste – comme nous l'avons montré progressivement dans le cours de notre recherche – à relever la présence de quelque chose qui, au sein même de la « post-démocratie », demeure supplémentaire et ne peut pas être dépassé, à savoir l'acte par lequel les « sans-

parts » suspendent, dans leur effort de se faire reconnaître, la reconnaissance policière ; l'acte, en somme, dont la démocratie elle-même, pour Rancière, est le nom.

Table des matières de la thèse

INTRODUCTION

Quelle réception de la pensée de Rancière ?

1. Périodisation de l'itinéraire de Rancière
2. Objectifs de la recherche
3. Rancière « critique »
4. Méthodologie : entre la philosophie politique et l'histoire de la pensée politique
5. Plan de la recherche

PREMIÈRE PARTIE

PENSER LA DÉMOCRATIE À L'ÂGE DE LA POST-DÉMOCRATIE

1. Une démocratie sans «scandale» démocratique

- 1.1 La menace de l'ingouvernabilité
- 1.2 Description de la démocratie et élitisation de la participation politique
- 1.3 La haine du démos
- 1.4 Post-démocratie comme fin de la politique ?
 - a) La critique de Balibar à la postpolitique
 - b) La critique de Rancière à Agamben
- 1.5 Oligarchie, police, « scandale » démocratique

2. La démocratie de la méésentente, ou la reconnaissance politique

- 2.1 La logique de la méésentente
- 2.2 Se reconnaître avant de discuter
- 2.3 La démocratie de la méésentente, non pas du désaccord
- 2.4 Les limites de la désidentification
- 2.5 L'agentivité de la démocratie de la méésentente

DEUXIÈME PARTIE

ENTRER EN SCÈNE : L'EXPÉRIENCE DE L'IDENTITÉ AU XIX^e SIÈCLE

3. Reconnaissance en tant qu'énonciation de l'identité ouvrière

- 3.1 La réponse d'un imprimeur
- 3.2 Les nouveaux barbares
- 3.3 La « monographie de la vie ouvrière »
- 3.4 L'identité ambiguë du « peuple » ouvrier
- 3.5 La difficulté à être un sujet supplémentaire
 - a) La République des ouvriers
 - b) Les contradictions des journaux parus entre 1839 et 1840
 - c) 1848 : le travail dans le politique

4. Reconnaissance en tant qu'émancipation intellectuelle

- 4.1 Une subjectivité politique déliée de l'identité sociale
- 4.2 Un rapport ambigu au travail
- 4.3 L'émancipation intellectuelle en tant que reconnaissance humaine
- 4.4 La nuit et le peuple
- 4.5 Seuils critiques : le débat de Rancière avec la *social history*
 - a) Les critiques des historiens et la réplique de Rancière
 - b) Les potentialités et les limites de Rancière et son rapport à Thompson

TROISIÈME PARTIE

ENTRE LA PAROLE DÉMOCRATIQUE ET LA RECONNAISSANCE :

À LA RECHERCHE D'UNE VOIE POUR REPENSER LA CRITIQUE

5. La reconnaissance suspensive « de » la parole démocratique

- 5.1 Les trois sphères du paradigme de la reconnaissance d'Axel Honneth
- 5.2 La « rencontre critique » entre Rancière et Honneth
- 5.3 La parole démocratique et sa reconnaissance suspensive
- 5.4 Le « sans-part » peut-il être entendu ?
- 5.5 L'injustice de la mésentente : entre l'injustice testimoniale et l'injustice herméneutique

6. L'intervention critique : pour une nouvelle temporalité de la théorie

6.1 Le temps de la théorie

6.2 Le programme de *La leçon d'Althusser*

6.3 La critique de l'idéologie : de *Lire le Capital* à la première rupture avec Althusser

a) Critique et critique de l'économie politique

b) La critique à la « science critique de l'idéologie »

6.4 La critique à la critique sociale

6.5 « Tordre » la description : le rôle de l'intervention critique

CONCLUSIONS

**Une intervention critique anachronique
pour les « sans-parts » de la « post-démocratie »**

BIBLIOGRAPHIE

1. Chronologie des écrits de Rancière

2. Monographies et articles sur Rancière

3. Autres œuvres cités dans la recherche