

La critique de la société démocratique : Jacques Rancière et le discours de la subjectivation

Maxime H. Couture*

Résumé

Le présent article interroge la dimension critique de la démocratie telle que l'a analysée Jacques Rancière. Nous nous penchons particulièrement sur les composantes du discours ouvrant l'espace de la subjectivité politique au sein de ce que Rancière nomme le « mode du dire » d'une communauté politique. L'article examine alors la tension entre cette manifestation du discours et la socialisation produite par l'institutionnalisation de la démocratie. Nous argumentons que l'exposé de Rancière au sujet du logos politique, bien que fécond, ne prend pas suffisamment en compte les exigences d'un troisième « mode » constitutif de la société et déterminant pour l'action politique, celui du « faire ».

La démocratie moderne peut être analysée sous l'angle d'une double nature. D'une part, elle est un régime institutionnel fondé sur l'État de droit, qui garantit des droits et libertés à tous ses citoyens. D'autre part, la démocratie est semblable à un mouvement continu d'égalisation et d'autonomisation des individus qui composent la société. En ce dernier sens, la démocratie n'est jamais un donné fini. Ainsi, au-delà des institutions modernes du gouvernement représentatif, les idéaux démocratiques toujours réaffirmés sont portés par une force politique que nous appellerons ici « société démocratique ». On confère souvent à celle-ci une fonction éminemment critique face à la démocratie comme

* L'auteur vient de compléter une maîtrise en science politique (Université de Montréal).

régime, qu'elle veut sans cesse renouveler dans l'esprit de ce mouvement d'émancipation : « Concevoir la démocratie avant tout comme 'critique', c'est alors récuser fondamentalement la 'naturalisation' du régime institutionnel actuel, qui consisterait à en faire un lieu indépassable¹ ».

Cette nature critique de la démocratie a été traitée d'une façon extensive et originale dans l'œuvre du philosophe français Jacques Rancière. Ce dernier comprend en effet la démocratie comme un « mode de subjectivation de la politique » qui vient remettre en question les modes du voir, du dire et du faire propres au régime institutionnel. Il récuse ainsi une analyse qui assimile la société démocratique à une manière d'être, à un mode de vie sociale, telle qu'a pu la concevoir notamment Alexis de Tocqueville. La critique en question ici est donc à la fois celle qui est *adressée* à la société démocratique et celle qui en *émane*. Nous débiterons donc par explorer cette vision de la démocratie comme condition sociale et nous verrons ensuite comment Rancière tente de réfuter cette analyse à l'aide d'une conception particulière du *logos* politique et de ses modes de manifestation. Plus particulièrement, nous nous pencherons sur la structure et les sources de justification de la critique démocratique mise en lumière par Rancière. Finalement, nous concluons avec notre propre critique des thèses de Rancière, notamment par l'intermédiaire de l'analyse de la relation entre les aspects de l'être et du dire démocratiques.

La condition démocratique

La notion de société démocratique renvoie d'abord, dans la philosophie politique moderne, à une condition humaine antérieure à tout régime politique : celui de l'« état de nature ». Cet état social est surtout marqué par l'égalité entre les hommes, qui ne connaîtront l'inégalité du commandement qu'à la suite de l'établissement du « contrat social » et de la société civile. Face au gouvernement du régime démocratique, les composantes de la société démocratique seraient alors en mesure de se référer constamment à cette antériorité et de réaffirmer la préséance des postulats de liberté et d'égalité pour et contre toute

¹ Chevrier, M. *et al.* (2015), *Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*, p. 12.

entreprise de justification politique². La contestation a effectivement été un vecteur essentiel de l'évolution de la modernité politique. Celle-ci a en effet souvent été comprise comme une critique progressive de l'Un au profit du Multiple : contestation de l'autorité religieuse, de la classe bourgeoise dominante, du sujet politique collectif, bref, de toute forme de l'Un répressif de l'autonomie des individus.

Encore aujourd'hui, la démocratie comme institution est souvent perçue comme incapable d'assurer la mise en œuvre réelle des postulats de la société démocratique et on l'accuse à tort ou à raison d'être une « démocratie épisodique de la légitimité électorale³ ». Cette critique des institutions démocratiques ne prend toutefois pas le parti d'un régime politique différent, mais bien d'un autre « lieu » de la démocratie, soit la « société », où le commandement extérieur propre à tout régime est remplacé par le commandement de soi à soi. La société est donc le lieu où la démocratie est sans cesse reconstruite, la règle sans cesse réformée⁴. Dès lors, affirmer l'égalité de tous les citoyens à l'autodétermination revient à affirmer d'abord l'égalité, qui deviendra la norme par excellence de la société démocratique. Tocqueville écrit : « Les conséquences politiques d'un pareil état social sont faciles à déduire. Il est impossible de comprendre que l'égalité ne finisse pas par pénétrer dans le monde politique comme ailleurs⁵ ». Cette pénétration des habitudes égalitaires est d'autant plus efficace qu'elle se fait non par violence, mais par un discours, celui de l'opinion commune, qui chez les peuples démocratiques possède « une puissance infiniment plus grande que chez nul autre⁶ ». Cette puissance mène alors à un conformisme inédit qui, pour Tocqueville, rend possible l'unité effective du régime démocratique. La nouveauté ne réside pas dans le fait de se plier à une

² « La démocratie tend à placer les hommes dans une sorte d'état de nature ; et elle leur demande de reconstituer la société à partir de cette base. [...] les hommes peuvent sortir de l'état de nature et créer une société qui n'en viole pas les principes comme les violent les sociétés aristocratiques critiquées au nom de cet état de nature ». Manent, P. (1982), *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 47.

³ Rosanvallon, P. (2006), *La Contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, p. 15.

⁴ Voir plus bas, p. 104.

⁵ Tocqueville (de), A. (1961), *De la démocratie en Amérique*, tome 1, p. 103-104.

⁶ *Ibid.*, tome 2, p. 23.

opinion communément reçue, mais qu'il n'y ait d'opinion légitime que parce que communément reçue⁷. L'opinion publique en vient à être le fait générateur le plus important du mouvement « d'égalisation des conditions », d'une « pente unitaire d'une force inédite » qui est « indissociable de l'égalité démocratique⁸ ». Le point d'arrivée de cette pente est pour Tocqueville la passion de l'égalité, qui ne se limite pas à un principe politique, mais qui impose à la « nature de l'homme » une « nouvelle condition⁹ ». Elle définit un homme nouveau, l'homme démocratique, dont les mœurs, les actions et les pensées deviennent toutes imprégnées de la passion de l'égalité et de « l'incertitude » constante qu'elle peut susciter.

Selon Claude Lefort, qui a beaucoup commenté Tocqueville, ce dernier n'aurait pas tiré les bonnes conclusions de son analyse du mouvement démocratique. Si la démocratie produit effectivement une « énergie surabondante » due à la concurrence égalitaire, elle œuvre plus profondément à la « dissolution des repères derniers de la certitude¹⁰ ». De cette façon, la démocratie sera aussi le régime de l'indétermination de l'individu, pour qui la vérité est une question sans réponse. L'individu ne peut alors que se découvrir dans l'exercice même de penser et d'énoncer son droit de le faire. Cette indétermination a pour Lefort quelque chose de positif, au contraire de Tocqueville qui ne pensait l'individu démocratique que dans les possibilités opposées de sa disparition (« englouti par l'Opinion ») ou de sa « pleine affirmation de soi » en tant que sujet¹¹. Or, l'incertitude produite par la démocratie ne permet en quelque sorte ni l'une ni l'autre. Avec son avènement se forme un pouvoir « privé de sa vertu d'incarnation et des fondements derniers de la légitimité¹² » qui rompt l'unité symbolique du pouvoir, du droit et de la connaissance. Cette rupture ouvre alors un espace de questionnement et de manifestation du conflit où « toute tentative d'asservissement, si raffinée soit-elle, se heurte à une limite », celle de la liberté individuelle de se définir et qui se « dérobe à l'objectivation¹³ ».

⁷ Manent, P. (1982), *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 67.

⁸ Couture, Y. (2015), « La démocratie entre l'Un et le Multiple », p. 45.

⁹ Manent, P. (1982), *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 95.

¹⁰ Lefort, C. (1986), *Essais sur le politique XIX^e-XX^e siècles*, p. 233.

¹¹ *Ibid.*, p. 235.

¹² *Ibid.*, p. 232-233.

¹³ *Ibid.*, p. 235.

La pensée de Claude Lefort est ici particulièrement propice à introduire celle de Jacques Rancière, car celui-ci poussera plus loin cette même critique de Tocqueville. Or, s'il partage avec Lefort le constat que la démocratie est avant tout la création d'un espace de conflit, il affirmera que cela n'est pas seulement un produit de l'histoire, mais plutôt la définition même de la politique. L'indétermination du sujet ne sera plus pour Rancière une limite inhérente à son déploiement, mais plutôt la condition de ce déploiement dont la « pleine positivité » est non seulement possible, mais propre au processus de subjectivation. Nous voyons déjà la distance que prend Rancière face à l'assimilation de la démocratie à un certain *ethos* social ou individuel. Sa pensée politique, qui sera examinée dans la prochaine section, est donc parfaitement pertinente pour le sujet qui nous occupe : elle pousse à l'extrême l'analyse de l'indétermination démocratique et de sa production du questionnement et du conflit, pour en extraire une « théorie pure » de la critique démocratique, dénuée dans son concept de toute attache institutionnelle et de toute idée d'un « être démocratique » définissable.

La démocratie comme discours critique

Pour Jacques Rancière, ramener la démocratie à une forme de société – et identifier de surcroît cette forme de société au règne des désirs illimités incarné dans un type d'homme – est en fait une rhétorique contre la démocratie, contre ce lieu vide du pouvoir qui permet à tous d'énoncer le juste. Cette situation inconfortable fera alors naître la philosophie politique, qui voudra ramener l'unité du pouvoir, du droit et du savoir dans la cité. Ce pathos politique n'est pas propre à la modernité, puisque c'est à l'expérience de la démocratie athénienne que l'on en doit les premières expressions, plus précisément par l'expérience et le jugement qu'en fera Platon. Selon Rancière, ce jugement sera ensuite transmis à la modernité et prendra forme dans l'analyse tocquevillienne, qui « s'inscrit dans la continuité du geste théorique qui annule la singularité structurelle du titre sans titre et de la part des sans-part, en redécrivant la démocratie comme phénomène social, effectuation collective des propriétés d'un type d'homme¹⁴ ».

¹⁴ Rancière, J. (1998), *Aux bords du politique du politique*, p. 250.

Platon est pour Rancière le premier à inventer le mode de lecture sociologique de la démocratie, sous la forme d'une interprétation qui « traque sous les apparences de la démocratie politique une réalité inverse : la réalité d'un état de société où c'est l'homme privé, égoïste, qui gouverne¹⁵ ». Le mot de démocratie ne signifierait pas pour Platon simplement une mauvaise forme de gouvernement, mais un « style de vie qui s'oppose à tout gouvernement ordonné de la communauté¹⁶ ». Le geste de Platon serait celui de toute la philosophie politique classique, qui se réduirait à une « éthologie » de la communauté humaine qui vise à étouffer l'*impureté* inconfortable qui est propre à la politique. Cette éthologie tente alors de combiner l'*ethos*, « manière d'habiter un séjour » et le *nomos*, « ton spécifique selon lequel cet *ethos* se manifeste¹⁷ » afin d'ordonner ce qui n'est ultimement pas ordonnable. Pour Rancière, ce geste théorique de la philosophie politique a pour but « d'en finir avec la politique, de supprimer un scandale de pensée propre à l'exercice de la politique¹⁸ ». Ce scandale, Platon en a d'abord l'intuition dans la *République*, lorsqu'il se heurte, dans sa fondation « en paroles », à un régime politique qui n'en est pas un, puisqu'il les contient tous à la fois, soit la démocratie¹⁹. La même découverte est mise en scène dans un passage des *Lois* où Platon aborde les différents titres, ou prétentions légitimes, à gouverner une cité. Encore une fois, il est confronté à un titre qui n'en est pas un, celui du hasard, propre à la technique du tirage au sort de la démocratie athénienne. Ce titre ruine alors « par avance le projet de la cité ordonnée selon la proportion du *kosmos*²⁰ », car il est le titre de « l'absence de titre », « une supériorité fondée sur aucun autre principe que l'absence même de supériorité²¹ ». Selon Rancière, l'existence de ce titre qui échappe à toute ordonnance, de ce titre des sans-titres, est le problème inhérent à la politique que Platon – et Aristote à sa suite – tentera de dissimuler.

Dans ses écrits politiques, Aristote énumère aussi une liste de titres à gouverner, qui se divise entre la richesse qui crée l'oligarchie, la vertu,

¹⁵ Rancière, J. (2005), *La haine de la démocratie de la démocratie*, p. 42.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Rancière, J. (1998), *Aux bords du politique du politique*, p. 249.

¹⁸ Rancière, J. (1995), *La mésentente*, p. 15.

¹⁹ Platon (1993), *La République*, VIII, 557b-562.

²⁰ Rancière, J. (1995), *La mésentente*, p. 40.

²¹ Rancière, J. (2005), *La haine de la démocratie*, p. 48.

principe de l'aristocratie, et finalement la liberté (caractéristique de la démocratie). Or ce dernier titre poserait problème. D'abord, la liberté n'est pas une propriété positive comme la richesse ou la vertu, mais plutôt une « propriété vide ». De plus, elle n'est même pas propre au *démós*, mais partagée par tous les citoyens. Ainsi, ce titre du *démós* ne provient que du seul fait d'être « *comme* les autres » : c'est ainsi que le *démós* « s'attribue comme part propre l'égalité qui appartient à tous les citoyens²² ». Nous retrouvons ici le scandale initial. C'est ce que Rancière appellera « la part des sans-part », un « mécompte » constant des parties de la communauté dû à la présence du peuple qui « s'approprie la qualité commune comme qualité propre » et qui motive alors ceux qui ont des titres supérieurs à le « rejeter dans l'inexistence de ceux qui n'ont part à rien²³ ». Car ce qui est mis en évidence par le peuple, c'est l'égalité radicale de tous les éléments de la cité. Si le peuple qui n'a aucune part possède tout de même un titre à gouverner, alors il apparaît qu'il n'y a qu'un seul titre commun à tous, à savoir le titre anarchique : « le titre propre à ceux qui n'ont pas plus de titre à gouverner qu'à être gouvernés²⁴ ». Le discours qui commande de ceux qui ont un titre à gouverner fait donc face à une contradiction première. En effet, pour que le commandement soit obéi, deux choses au moins sont requises : il faut comprendre l'ordre et il faut comprendre qu'il faut lui obéir. Or pour que cela soit possible, « il faut déjà être l'égal de celui qui vous commande²⁵ », égalité qui par sa présence « ronge tout ordre naturel » de distribution des places et fonde la politique. Ce fait incontournable serait alors à la base de la définition aristotélicienne de la citoyenneté dans la double fonction du gouvernant et du gouverné. Aristote fonde ainsi la meilleure *politeia* sur la validité du titre du *démós*, mais tenterait immédiatement de faire disparaître cette légitimité (tout en la conservant) en envoyant le peuple travailler aux champs²⁶, c'est-à-dire en promouvant la démocratie agricole dans laquelle les paysans sont trop occupés à l'ouvrage pour participer effectivement au gouvernement.

²² Rancière, J. (1995), *La mésentente*, p. 27.

²³ *Ibid.*, p. 28.

²⁴ Rancière, J. (2005), *La haine de la démocratie*, p. 53.

²⁵ Rancière, J. (1995), *La mésentente*, p. 37.

²⁶ *Ibid.*, p. 110.

Ainsi, selon Jacques Rancière, la politique apparaît avec l'affirmation « contre-nature » de l'égalité, qui fait un tort fondamental à l'ordre de la société fondée sur les titres de gouvernement. Le régime de cette affirmation est la démocratie qui, comme nous l'avons vu, institue une rupture dans le compte des parties de la cité, puisqu'elle s'identifie au tout de la communauté, au titre commun de l'absence de titre. La démocratie est la « division de la nature, le lien rompu entre propriétés naturelles et formes de gouvernement²⁷ » qui institue la division propre à l'égalité. Elle est la politique même, car elle fait se confronter deux processus hétérogènes, qui forment ensemble *le* politique : le processus de la police et le processus de l'égalité. La police est le nom utilisé par Rancière pour décrire l'assignation des parties de la communauté à une place et une tâche spécifiques. La police fait alors le partage entre les modes du voir, du dire et du faire : « c'est un ordre du visible et du dicible qui fait que telle activité est visible et que telle autre ne l'est pas, que telle parole est entendue comme du discours et telle autre comme du bruit²⁸ ». Nous retrouvons ici selon Rancière tout autant la tentative platonicienne de réprimer les aspirations du *demos* par un partage hiérarchique fondé sur un « noble mensonge » que la tentative aristotélicienne de faire jouer les apparences pour régler le mécompte des parties de la cité. Le processus de l'égalité vient rompre avec cet ordre par la présupposition de l'égalité « de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre être parlant » et par le souci de vérifier cette égalité. La politique n'est alors pas l'égalité en elle-même, mais plutôt la vérification de l'égalité, la mise en avant perpétuelle du mécompte inhérent à la communauté. En ce sens, la politique est inséparable de la police, puisqu'elle est la contestation du partage du sensible par un discours qui vérifie l'égalité, par un *logos* dont la nature est éminemment critique de l'ordre environnant.

À ce point, nous pouvons extraire de la description du politique par Jacques Rancière deux dimensions qui sont inséparables, soit celles du dire et du voir. La logique du partage du sensible est celle du compte des parts, de ceux qui peuvent « prendre part » à la communauté. Avoir part au politique, c'est affirmer le juste par rapport à une distribution dans la communauté – ce que déjà Platon et Aristote avaient reconnu –, mais c'est aussi se faire reconnaître cette capacité au *logos*. À tout

²⁷ Rancière, J. (2005), *La haine de la démocratie*, p. 61.

²⁸ Rancière, J. (1995), *La mésentente*, p. 52.

moment dans l'ordre de la police qui régit les communautés, il y a pour Rancière une part de d'individus exclus de l'ordre du *logos*, « ceux dont la voix, pour exprimer plaisir et peine, imite seulement la voix articulée » et donc qu'on ne veut ni entendre ni voir : « Il y a de la politique parce que le *logos* n'est jamais simplement la parole, parce qu'il est toujours indissolublement le compte qui est fait de cette parole : le compte par lequel une émission sonore est entendue comme de la parole, apte à énoncer le juste [...]»²⁹ ».

La reconnaissance d'une part du régime de la parole à ceux qui étaient préalablement sans-part provoque une reconfiguration du partage du sensible, dont la logique est une « esthétique de la manifestation ». Cette reconfiguration est politique dans la mesure où elle permet l'apparition d'un nouveau *sujet politique*. Il y a subjectivation lorsque ceux qui n'étaient pas vus ni entendus prennent la parole et que l'ordre policier n'a plus le choix de les reconnaître comme proférant un *logos*, un discours qui a quelque chose à dire sur le juste et l'injuste, et « qui n'exprime pas simplement le besoin, la souffrance et la fureur, mais manifeste l'intelligence³⁰ ». Pour être reconnu, le sujet politique a toutefois besoin d'un espace de discours, espace « qui a toujours été l'enjeu même du litige que la politique vient inscrire dans l'ordre policier³¹ ». Car la prise de parole n'est pas pour Rancière expression d'un soi affirmant son propre, mais avant tout « occupation du lieu » où le *logos* acquiert son statut. Ce double statut du *logos* est d'une importance capitale pour comprendre la source justificative de la critique propre au discours démocratique, critique qui est associée, comme nous l'avons vu, à une subjectivation. Avant de se pencher sur la démonstration en parole qu'opère cette subjectivation (la mise en forme de la critique), examinons brièvement la nature de ce lieu d'où elle émane. Alors qu'Aristote et Platon pensent la politique en termes d'identification des parties de la cité à l'aide d'un nom prédéterminé (les riches, les pauvres), Rancière voit plutôt la politique émerger des intervalles entre les identités. Ces intervalles sont des espaces vides de commandement qui échappent à la police et qui permettent ainsi l'expression des différences. Toutefois, écrit Rancière,

²⁹ Rancière, J. (1995), *La méésentente*, p. 44.

³⁰ *Ibid.*, p. 47.

³¹ *Ibid.*, p. 87.

la différence n'est pas la manifestation d'une identité différente ou le conflit entre deux instances identitaires. Le lieu de manifestation de la différence n'est pas le 'propre' d'un groupe ou sa culture. C'est le *topos* d'un argument. Et le lieu d'exposition de ce *topos* est un intervalle [...] entre les noms, les identités ou les cultures³².

En échappant à cette objectivation des parts par les noms qui y sont associés, la logique de la subjectivation en est une de perpétuel commencement. La politique est le surgissement d'un sujet nouveau, dont le discours vient briser l'ordre de la police en ajoutant un « supplément » politique qui est en fait le tout de la politique, car il rappelle à celui-ci le mécompte fondamental qui l'habite. Il y a toujours un commencement, car il y a toujours un tort, un déni de l'égalité par la police, qui veut constamment réduire l'espace de manifestation de la subjectivité politique. Le traitement de ce tort, la « vérification de l'égalité », passe donc par la constitution de sujets spécifiques qui « prennent le tort en charge, lui donnent une figure, inventent ses formes et ses noms nouveaux et conduisent son traitement dans un montage spécifique de démonstrations³³ ». Or si le discours du sujet politique est caractérisé par la nouveauté, sur quoi sa critique se construit-elle ? Quelles sont la structure et la source de ce « montage spécifique de démonstrations » ? Nous terminerons l'analyse de la critique démocratique théorisée par Jacques Rancière en esquisant une réponse à ces questions.

Pour le philosophe, la subjectivation propre à la politique n'est pas seulement un événement « marquant » qui viendrait chambouler un ordre établi. Elle ne peut être associée par exemple à la violence d'une révolte. Le *logos* propre à la manifestation subjective au sein des intervalles des identités objectivantes donne bel et bien une *raison*, présentée sous forme d'argumentation rationnelle. Toutefois, cette rationalité du discours critique n'est pas à confondre avec un idéal de la communication et de l'intercompréhension. La rationalité proprement politique, affirme Rancière, ne peut jamais être « la simple explicitation de ce que parler veut dire³⁴ », faisant ici référence à l'éthique

³² Rancière, J. (1998), *Aux bords du politique*, p. 122.

³³ Rancière, J. (1995), *La mésentente*, p. 65.

³⁴ *Ibid.*, p. 73.

procéduraliste. Car, dans toute discussion politique, qui prend nécessairement place au sein d'un ordre policier donné, il y a un écart entre « langues des ordres et langues des problèmes³⁵ », qui est l'écart intérieur au *logos* politique. Toute situation d'interlocution et d'argumentation est « clivée » au départ par la question irrésolue et conflictuelle de savoir ce qui se déduit de l'entente d'un langage. Deux interprétations sont toujours possibles. D'abord, qu'un ordre donné soit bien compris peut signifier que la simple perception (*aisthesis*) du *logos* par la partie inférieure est possible. D'un autre côté, l'entente peut aussi mener à la conclusion que le donneur d'ordre et l'exécutant font partie de la même communauté d'être parlants et qu'ils sont en cela égaux.

Tout argument du sujet émergent devra donc traiter avec cette tension inhérente à la compréhension et puiser en elle. Cette égalité qui est polémique et cette polémique qui fait voir l'égalité seront le support à toute démonstration du sujet qui est tenu « d'inventer au double sens, logique et esthétique, de ces termes, des *arguments* et des *démonstrations* pour mettre en rapport le non-rapport et donner lieu au non-lieu³⁶ ». L'égalité est donc la première prémisse de toute démonstration de subjectivation et, notons-le, elle l'est également en ce qui a trait à la démonstration théorique de Jacques Rancière³⁷. L'égalité des intelligences se transpose en égalité politique au moment du litige qui agit comme « réminiscence » de cet état de fait : « Tout d'un coup, dans le sommeil même du discours politique, l'égalité apparaît comme ce qui donne un sens commun à l'infinie variété des usages individuels 'égoïstes' d'une forme démocratique³⁸ ». L'égalité peut être constamment rappelée, invoquée, car elle est un sens politique commun et elle est même « le seul universel³⁹ ». L'égalité est donc la seule

³⁵ Rancière, J. (1995), *La mésentente*, p. 74.

³⁶ *Ibid.*, p. 127. Les italiques sont de l'auteur.

³⁷ « Rancière's intellectual trajectory after his break from Althusser was shaped by a radical affirmation of the capacities of ordinary people to think, and by a prolonged and wide-ranging examination of the consequences that follow from the presumption of a fundamental equality of intelligence and capacity ». Frank, J. (2015), « Logical Revolts : Jacques Rancière and Political Subjectivization », p. 251.

³⁸ Rancière, J. (1998), *Aux bords du politique*, p. 110.

³⁹ Rancière, J. (1995), *La mésentente*, p. 63-64.

prémisse qui tient dans toute argumentation politique, car elle seule institue la « construction singulière des litiges » en vérifiant le tort. L'universel de la démocratie est donc toujours un universel singulier et polémique⁴⁰. Cette nature polémique se trouve déjà dans la tension précédemment décrite dans l'entente du langage, dans les deux acceptions de la compréhension. Cette tension fonde pour Rancière la rationalité du politique, non pas dans l'horizon d'un accord, mais dans la « manifestation optimale du partage⁴¹ », c'est-à-dire dans le compte de ce sujet qui exprime un *logos*, qui parle et donc qui existe comme sujet politique. La démonstration du sujet viendra donc utiliser les jeux de langage afin de construire « des intrigues et des argumentations compréhensibles⁴² » qui ouvriront un nouvel espace et qui tenteront de faire reconnaître cet espace comme commun et donc universel. La démonstration du sujet dans un jeu de langage nouveau, dans une intrigue qui fait reconnaître un cas d'universalité (d'égalité), se veut donc créatrice. Elle implique en même temps des argumentations rationnelles et des métaphores « poétiques », afin de créer un espace nouveau de partage, dans le double sens du mot : communauté et séparation. Deux fondements de la démonstration, donc, la logique et l'esthétique, qui se définissent l'un et l'autre.

Résumons la nature et la structure de l'argument ainsi : la démonstration d'émancipation prend la forme d'un syllogisme⁴³ dont la prémisse majeure est, comme nous l'avons vu, l'égalité fondamentale de tous, d'ailleurs reconnue par la loi. La mineure, pour sa part, est la vérification de la majeure dans un cas particulier. Cette vérification se fait elle-même dans le jeu de l'universel et du particulier, par la revendication d'égalité du sujet qui s'oppose à son identité « policisée » et donc particulière et privée. La conclusion du syllogisme est alors la création d'un lieu nouveau, « au double sens du mot : un système de raisons et un espace polémique⁴⁴ », qui reconnaît le sujet par le *logos* qu'il profère. Ce choix du syllogisme pour illustrer la démonstration argumentative propre au politique n'est pas anodin. Le politique étant d'abord une confrontation entre la police et la politique, Jacques

⁴⁰ Rancière, J. (1995), *La mésentente*, p. 105-106.

⁴¹ *Ibid.*, p. 72.

⁴² *Ibid.*, p. 79.

⁴³ Rancière, J. (1998), *Aux bords du politique*, p. 84-86.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 87.

Rancière aurait pu associer le processus de subjectivation à une démarche dialectique, qui vise justement à dépasser les positions initiales par leur synthèse. Rappelons que pour Platon comme pour Aristote, la dialectique concerne l'opinion. Alors que le premier voit en elle une voie vers la vérité scientifique, le deuxième affirme qu'elle ne peut produire qu'un accord dont la vérité est incertaine. En ce qui concerne le politique, Rancière n'accepte aucune de ces deux positions. D'abord, car l'avènement d'une « synthèse » des arguments est impossible, vu l'irréductibilité des deux processus de la police et de la politique⁴⁵. Ensuite parce qu'une vérité immuable ne peut être la visée de la démonstration – une vérité finale sur l'identité des parties de la communauté constituerait une forme de police –, mais plutôt ce sur quoi elle se base. L'axiome de l'égalité est donc « une vérité première à mettre en action plutôt qu'un objectif à atteindre⁴⁶ ». C'est pourquoi il comprend l'argumentation inhérente à toute subjectivation comme un syllogisme, mais un syllogisme dont la logique produit une vérité politique non pas scientifique, mais bien esthétique.

Bien que le syllogisme de l'émancipation comprenne une vérification critique de l'égalité, Jacques Rancière nous invite à dépasser ce qu'il appelle la « méta-politique » marxiste, qui ne préférerait que le « vrai comme vrai du faux », comme mise en évidence de la fausseté plutôt que ce qu'elle est réellement : « la clarté de l'idée face à l'obscurité des apparences⁴⁷ ». La vérité proférée par le sujet politique est donc bien positive et non pas négative. Ce qu'elle produit avant tout est un nouveau partage du sensible en manifestant un *logos* qui doit être entendu et compté. Cette vérité de l'émancipation démocratique modifie elle-même la « foi » en un régime de vérité⁴⁸, par le jeu des

⁴⁵ « The terms of Rancière's political writings are multiple and *multiplied*. They can never be reduced to two (same/other) or even to three (thesis/antithesis/synthesis), since their impurity always resists such a reduction ». Chambers, S. (2011), « Jacques Rancière and the problem of pure politics », p. 305.

⁴⁶ Munro, A. (2015), « Rancière et l'inscription de l'égalité », p. 248.

⁴⁷ Rancière, J. (1995) *La méésentente*, p. 123.

⁴⁸ Cf. Rancière, J. (1998), *Aux bords du politique du politique*, p. 207. S'inspirant de Michel Foucault, Jacques Rancière associe également la police au « régime de la vérité », aux modèles du savoir d'une époque et d'un lieu donnés.

contraires, des oppositions, qui mettent en lumière « la vérité qui agit sur les corps » et qui font voir de « nouvelles vraisemblances⁴⁹ ». Il y a une vérité du politique chez Rancière dans la mesure où il y a une nouvelle perception sensible qui vient modifier l'ordre politique et que cette perception est toujours vraie, comme l'enseignait déjà Aristote⁵⁰. Si la vérité a donc une dimension esthétique dans le sens de *perception*, elle possède aussi un caractère poétique. « La sensation frappe, mais elle n'écrit que par métaphore⁵¹ », souligne Jacques Rancière. En effet, seuls des jeux de langage peuvent ouvrir un espace nouveau à une part nouvelle de la communauté. La littérature devient alors pour Rancière le modèle de la vérité politique, le seul valable, celui du redécoupage des apparences par l'excès des mots, excès qui se rapporte à cet éternel supplément que constitue le peuple. La subjectivation politique n'est pas alors associée à une « identification imaginaire », mais bien à une « désincorporation littéraire ». Et cet exercice littéraire nous ramène à l'égalité qui est à la base de la démocratie et donc de la politique. La littérature est pour Rancière la simple volonté de peindre les choses et le refus de l'« instruction », celle-ci concordant avec un régime d'inégalité, c'est-à-dire un régime prédéterminé des places et des tâches⁵². L'esthétique est politique, car elle est le « libre-jeu des facultés de l'entendement et de l'imagination », une liberté qui, au sein au commun, présuppose toujours l'irréductible égalité de tous⁵³.

Le dire à l'aune du faire : limites de la démocratie comme discours critique

Rancière distingue trois « modes d'être » sur lesquels agissent autant la politique que la police, soit les modes du dire, du voir et du faire. Si les développements précédents ont surtout concerné les deux premiers, c'est que l'auteur lui-même aborde beaucoup moins abondamment ce troisième mode qui est pourtant étroitement lié à l'éthique. Comme

⁴⁹ Rancière, J. (2007), « La vérité par la fenêtre », p. 176.

⁵⁰ Aristote (2010), *De anima*, II, 6, 418a5-25.

⁵¹ Rancière J. (2007), « La vérité par la fenêtre », p. 175.

⁵² Rancière, J. (2000), *Le partage du sensible*, p. 16-17.

⁵³ Il est manifeste que l'esthétique kantienne a beaucoup influencé Jacques Rancière, qui l'a transposée dans la sphère politique, tout comme l'a fait d'ailleurs Hannah Arendt.

nous le verrons, ce « mode du faire » pose justement problème pour la théorie esthétique du politique qui a été présentée, celle-ci étant fondée presque entièrement sur la notion de *logos*, vecteur du partage du sensible, mettant à l'écart celle d'*ethos*.

Le mode du faire équivaut d'abord aux tâches assignées à chaque partie au sein de la communauté politique, tâches qui sont étroitement associées aux identités conférées par la police. Un redécoupage du partage du sensible impliquera donc nécessairement une remise en question de ces tâches. Une autre dimension du faire nous apparaît toutefois plus problématique, celle de la subjectivation politique. Ici, le « faire » équivaut à la recherche des moyens de faire valoir la critique démocratique, bref à l'action du sujet qui veut s'émanciper. Or, s'il y a bien un régime de parole qui est inhérent à la politique, il n'y a toutefois pas de politique sans action politique. Et l'action elle-même est impensable sans une certaine notion d'*ethos*. Il est en fait difficile d'imaginer l'action du *démos* comme un pur commencement, une naissance originelle. Être sans-part n'équivaut pas à être dénué d'habitudes et d'identité pratique. La pureté de l'émancipation démocratique semble être conçue par Rancière dans une volonté de différenciation avec la police. Or, bien qu'il affirme sans équivoque la réciprocité inévitable de la police et de la politique, à savoir leur interdépendance, il ne semble pas voir la part d'identité qu'il y a entre les deux. Le régime politique qui instruit chacun de sa place, de son identité et de sa tâche n'est pas que la cible de la démonstration du sujet, elle en est aussi la condition, et ce de deux façons. D'abord, car le régime définit l'espace au sein duquel le sujet se manifestera ; ensuite parce qu'il induit nécessairement des habitudes de pensée et de faire chez tous ses constituants, incluant les « sans-part ». Rancière a raison de dire que la critique démocratique, celle du peuple, peut se faire indépendamment d'un régime politique particulier. Or, c'est tout de même les institutions de la démocratie moderne, avec son lot de représentations collectives, qui orienteront et même conféreront de la substance à cette critique. Comme le souligne S. Vibert, la démocratie « se traduit également au niveau de l'*ethos* personnel et des institutions de transmission qui en orientent la manifestation concrète dans les

actions et les interactions quotidiennes [...] dont la compréhension ne saurait être séparée des modes d'identité et de référence collectives⁵⁴ ».

La subjectivation politique n'échappe pas à cette logique de construction des références collectives. En effet, la société démocratique est non seulement critique de par la manifestation d'un discours nouveau qui échappe à l'ordre sensible imposé, mais aussi par une socialisation suscitée par la critique même. Cette socialisation, comme tout autre, a pour conséquence la création d'un mode d'être. Ce processus peut être expliqué de deux façons. D'abord, toute critique, au sein d'un conflit, doit supposer une certaine entente afin qu'elle soit effective. Un travail de formatage est donc nécessaire à toute critique pour que celle-ci soit perçue et comprise par son destinataire, et ce même si cette entente ne peut jamais être complète (selon la position de Jacques Rancière). C'est ainsi que les épreuves critiques au sein de la démocratie « s'articulent autour d'opérations de qualifications effectuées en tant qu'opérations fondamentales de l'activité sociale dont la coordination réclame un travail continu de rapprochement, de désignation commune, d'identification⁵⁵ ». C'est aussi ce que décrit par exemple Chantal Mouffe lorsqu'elle discute des conditions minimales de la démocratie agonistique (qu'elle identifie aux valeurs de liberté et d'égalité)⁵⁶. Un deuxième mécanisme de socialisation par la critique est le processus de formation de la subjectivité autonome. L'agent politique qui se comprend comme sujet autonome est forcé d'accepter dans l'autre le même principe afin que sa propre revendication soit valide. L'autre devient donc une extension de l'autonomie subjective et donc la principale source de reconnaissance. Cette dynamique de la

⁵⁴ Vibert, S. (2015), « La quête de l'autonomie collective. Retour sur les fondements de la démocratie avec Gauchet, Castoriadis et Rancière », p. 68.

⁵⁵ Forest, M. (2015), « De la compétence critique en démocratie », p. 193. L'auteur se réfère ici à Boltanski, L. et L. Thévenot (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

⁵⁶ Voir notamment Mouffe, C. (2003), « Le politique et la dynamique des passions », *Politique et Sociétés*, vol. 22 n° 3, p. 179-192 et Mouffe, C. (2005) « The Limits of John Rawl's Pluralism », *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 4, n° 2, p. 227 sq.

reconnaissance, qui cherche à instituer l'autonomie individuelle et collective⁵⁷, est un aspect central des sociétés démocratiques actuelles⁵⁸.

Cette socialisation inhérente à la critique faite par la société démocratique influencera donc la façon dont se comprendra et s'affirmera le sujet politique. Tocqueville écrit : « Quand les rangs sont presque égaux chez un peuple, tous les hommes ayant à peu près la même manière de penser et de sentir, chacun d'eux peut juger en un moment des sensations de tous les autres : il jette un coup d'œil rapide sur lui-même ; cela lui suffit⁵⁹ ». Cette « réflexivité systématique » peut bien alors entraîner l'examen et la révision constante des pratiques sociales, mais cela n'empêche pas que cette critique puisse faire converger les esprits sous la forme de « l'opinion commune ». Non pas l'opinion publique objectivée selon les différentes identités et qui est critiquée par Rancière au chapitre 5 de la *Mésentente*, mais l'opinion subjective qui offre sa règle à l'action. Autrement dit, en offrant à tous la possibilité d'autonomie et de subjectivation – si formelle que cette possibilité puisse être – la démocratie produit une socialisation qui homogénéise l'expression et les moyens de l'émancipation. C'est ce que Tocqueville appelle l'égalisation des conditions, un mouvement d'expansion du sentiment du *semblable*, qui n'est « ni proprement politique, ni proprement social », mais qui « détermine 'la plupart des actions humaines'⁶⁰ ».

Bref, il est possible que Rancière surestime la capacité du sujet démocratique à faire valoir « un commencement », une affirmation du Multiple épargné de tout rapport avec l'Un. En effet, il néglige peut-être la force de l'Un démocratique au sein d'un mouvement de socialisation qui équivaut à un mode d'être. Cela étant, est-il juste d'affirmer avec Yves Couture que « l'Un démocratique serait indissociable de la critique de tout ordre. Il serait l'Un de la critique contre l'Un de l'institution⁶¹ » ? Du moins, nous pouvons souligner qu'il est difficilement concevable pour la société démocratique d'émettre une critique « pure »,

⁵⁷ Vitiello, A. (2015), « La démocratie comme institution de l'autonomie. De l'expression des subjectivités à la dialectique de la subjectivation », p. 149.

⁵⁸ Taylor, C. (2012), *Multiculturalisme. Démocratie et différence*.

⁵⁹ Tocqueville (de), A. (1961), *De la démocratie en Amérique*, p. 233.

⁶⁰ Manent, P. (1982), *Tocqueville ou la nature de la démocratie*, p. 23.

⁶¹ Couture, Y. (2015), « La démocratie entre l'Un et le Multiple », p. 60.

indépendante de toute institution. À cet égard, il est intéressant de remarquer l'intérêt de plusieurs penseurs contemporains à penser la critique en termes institutionnels : ce sont en effet des institutions (nouvelles ou présentes) qui sous-tendent la démocratie agonistique de Chantal Mouffe, la contre-démocratie de Pierre Rosanvallon ou l'institutionnalisation du débat chez Claude Lefort et Bernard Manin. Ce souci d'institutionnalisation de la part d'auteurs adoptant une posture critique pourrait être une confirmation d'un lien essentiel entre société et régime démocratiques.

Conclusion

En somme, l'aspect critique dans le concept de société démocratique est d'une grande richesse théorique. Il découle d'abord d'une nouvelle définition de la condition politique de l'homme dans les théories du contrat des XVII^e et XVIII^e siècles, qui permettent alors un mouvement d'autonomisation et d'égalisation qui donnera naissance à cette société démocratique contemporaine. Nous avons vu que cette dernière pouvait alors être comprise comme un discours d'émancipation, ce que nous avons appelé *logos* critique, ou comme une disposition d'esprit à agir au profit de l'égalité, un *ethos* démocratique. La force des démonstrations de Jacques Rancière a permis de nuancer l'analyse dominante de la société démocratique comme mode d'être, sans toutefois nous convaincre de la rejeter. S'il y a bien une critique originaire qui est celle du peuple et qui s'incarne dans la démocratie comme mode de subjectivation politique, cette critique ne semble pas pouvoir se détacher complètement du développement de la démocratie comme régime. En effet, Tocqueville nous permet de voir toute la force et la spécificité de l'avènement de la démocratie moderne, qui a conduit à une égalisation des conditions sans précédent et, inévitablement, à une homogénéisation des modes de l'agir politique, incluant le processus de subjectivation. La conception même du sujet politique semble être à inclure dans ce processus de formation de l'Un de la critique démocratique. Chacune de ces deux analyses semble pouvoir être conservée dans la réflexion sur les modes d'institutionnalisation du conflit en démocratie, une voie qu'ont empruntée plusieurs penseurs politiques contemporains. Il faudra toutefois garder à l'esprit la difficulté, mise en lumière par Jacques Rancière, d'intégrer des parties

qui sont « sans-part » dans l'espace commun tout en évitant une objectivation de leur « identité » qui réduirait ainsi la portée de l'émancipation voulue. D'un autre côté, il ne faut pas ignorer les dangers d'une critique laissée à elle-même, qui pourrait produire une sphère de l'Un qui réduirait sans le vouloir la pluralité, celle de l'action et du choix. Ainsi, il nous semble que toute tentative de surmonter la « crise présente du sujet politique » devra prendre ces deux pôles en considération⁶².

Bibliographie

- Aristote (2010), *De l'âme*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 264 p.
- Chambers, S. (2011), « Jacques Rancière and the problem of pure politics », *European Journal of Political Theory*, vol. 10, n° 3, p. 303-326.
- Chevrier, M. et al. (dir.) (2015), *Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 292 p.
- Couture, Y. (2015), « La démocratie entre l'Un et le Multiple », dans M. Chevrier et al. (dir.), *Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 41-62.
- Forest, M. « De la compétence critique en démocratie », dans M. Chevrier, et al. (dir.), *Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 185-203.
- Frank, J. (2015), « Logical Revolts : Jacques Rancière and Political of Subjectivization », *Political Theory*, vol. 43, n° 2, p. 249-261.
- Lefort, C. (1986), *Essais sur le politique XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 331 p.
- Manent, P. (1982), *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Julliard, 181 p.
- Munro, A. (2015), « Rancière et l'inscription de l'égalité », dans M. Chevrier et al. (dir.), *Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 241-256.

⁶² Cette recherche a été financée par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

- Platon (1993), *La République*, Paris, trad. Pachet, Gallimard, 551 p.
- Rancière, J. (1995), *La mésentente*, Paris, Galilée, 188 p.
- Rancière, J. (1998), *Aux bords du politique du politique*, Paris, Gallimard, 272 p.
- Rancière, J. (2000), *Le partage du sensible*, Paris, La Fabrique, 74 p.
- Rancière, J. (2005), *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 106 p.
- Rancière, J. (2007), « La vérité par la fenêtre », dans Michel Plon *et al.* (dir.), *La vérité*, Toulouse, ERES, p. 159-176.
- Rosanvallon, P. (2006), *La Contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Éditions du Seuil, 345 p.
- Rousseau, J.-J. (1964), *Du contrat social*, Paris, Gallimard, 535 p.
- Taylor, C. (2012), *Multiculturalisme. Démocratie et différence*, Paris, Flammarion, 144 p.
- Tocqueville (de), A. (1961), *De la démocratie en Amérique*, tome 1, Paris, Gallimard, 631 p.
- Tocqueville (de), A. (1961), *De la démocratie en Amérique*, tome 2, Paris, Gallimard, 471 p.
- Vibert, S. (2015), « La quête de l'autonomie collective. Retour sur les fondements de la démocratie avec Gauchet, Castoriadis et Rancière », dans Chevrier, M. *et al.* (dir.), *Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 63-95.
- Vitiello, A. (2015), « La démocratie comme institution de l'autonomie. De l'expression des subjectivités à la dialectique de la subjectivation », dans Chevrier, M. *et al.* (dir.), *Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 147-167.