

**Au-delà de la « mésestence » :
La politique chez Jacques Rancière et Hannah Arendt**

Sylvain Bérubé

Thèse déposée à
l'École des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention de la maîtrise ès arts en science politique

Directrice : professeure **Sophie Bourgault**

Université d'Ottawa - University of Ottawa
avril 2015

© Sylvain Bérubé, Ottawa, Canada, 2015

RÉSUMÉ

Cette thèse de maîtrise porte sur les pensées politiques de Jacques Rancière et d'Hannah Arendt. Elle a pour point de départ la critique formulée par Rancière à l'endroit d'Arendt. Dans un premier temps, nous allons explorer les diverses accusations formulées par Rancière à l'endroit de la penseuse et, dans un deuxième temps, il sera question de répondre à ces accusations en soulignant les importantes affinités qui existent entre leurs conceptions du conflit et de la théâtralité en politique. Nous constaterons en outre que le projet arendtien visant à réhabiliter la dignité de la politique ne se nourrit pas principalement de ses lectures d'Aristote, contrairement à ce que suggère Rancière, mais bien de ses lectures de Machiavel. C'est précisément à partir du machiavélisme que nous allons proposer un rapprochement entre Arendt et Rancière et ainsi, aller au-delà de leur mésentente.

REMERCIEMENTS

À l'École de Moncton, pour son soutien et son appui.

À mes ami(e)s, en particulier à Devin Lefebvre, Adam McLaughlin et Eugénie Tessier, qui ont toujours été disponible.

À mes parents, Gilbert Bérubé et Monique St-Onge Bérubé, qui m'ont incité à poursuivre mes études.

À ma directrice, Sophie Bourgault, qui a su être patiente et qui a offert de judicieux conseils tout au long du processus, sans qui la thèse n'aurait pu prendre forme.

À la mémoire de Marie St-Onge, 1917-2013.

Table des matières

Résumé	<i>ii</i>
Remerciements	<i>iii</i>
Dédicace	<i>iv</i>
Table des matières	<i>v</i>
Introduction	1
i. Deux lectures de la politique: La pensée d'Hannah Arendt et de Jacques Rancière	3
ii. La dualité de la pensée arendtienne	8
iii. Question de Recherche	11
iv. Plan de thèse	13
Chapitre 1 : L'archi-politique et la para-politique d'Hannah Arendt	16
1.1 Sur la question de la philosophie politique qui agit contre la politique et au service de la police	18
1.1.1 La critique ranciérienne de la philosophie politique	18
1.1.2 La politique et la police	23
1.2 Concernant la critique ranciérienne d'Arendt	27
1.2.1 Entre para-politique et archi-politique	28
1.2.2 Arendt et les Grecs	33
Chapitre 2 : Sur l'aristotélisme d'Hannah Arendt et de Jacques Rancière	37
2.1 Arendt et Aristote	39
2.1.1 La parole	39
2.1.2 L'espace public	44
2.1.3 La vertu	47
2.2 Rancière et Aristote	49
2.2.1 La parole	52
2.2.2 Le partage du sensible	55

Chapitre 3 : La polémique en politique	60
3.1 Sur la question de la relation qui existe entre le conflit et la politique, et sur la nécessité de résister à tout effort de purification de la politique	64
3.1.1 Le conflit, la rareté et la grandeur de l'action	64
3.1.2 La polémique chez Rancière, Arendt et Machiavel	71
3.1.3 Sur les leçons que nous pouvons tirer de la polémique	78
3.2 Sur les questions entourant la performativité de la politique, dont la théâtralité de l'action, l'apparition en politique et la nature de la relation entre esthétique et politique.	82
3.2.1 Le monde, une scène?	82
3.2.2 L'apparition: de la « rue » à la sphère publique	86
3.2.3 Esthétique et politique	92
Conclusion	97
Bibliographie	106

Introduction

« The power and potential of Rancière's approach to political philosophy lie in his ability and willingness to treat politics *afresh* – to come at the question of politics from an as-yet unexplored angle. [...] Rancière thereby gives political theorists new material, new resources for thinking politics, simply because he redefines not just what politics means, but what it does.¹ »

-Samuel A. Chambers, *The Lessons of Rancière*, 2013

Depuis la publication et traduction en langue anglaise de *La Mésestence* au milieu des années 90, la pensée politique de Jacques Rancière a été l'objet d'énormément d'attention à l'extérieur de la France et particulièrement aux États-Unis.² En effet, depuis une dizaine d'années, le nombre d'ouvrages consacrés à la pensée de Rancière se multiplie en Amérique du Nord. C'est particulièrement la posture polémique de Rancière à l'endroit du politique (approche qui lui avait valu une certaine marginalisation en France) qui fascine ses commentateurs nord-américains. Les principaux commentateurs de Rancière aux États-Unis s'entendent pour dire que l'œuvre de ce dernier offre un regard critique et original sur la question politique. L'un de ses plus importants commentateurs, Samuel A. Chambers, considère que Rancière a vraiment apporté un vent de fraîcheur en pensée politique contemporaine. Selon Chambers, la plus grande originalité des écrits de Rancière se situerait au niveau de sa redéfinition du concept de la politique.³ Selon ce commentateur, les travaux de Jacques Rancière viseraient principalement à bouleverser les conceptions traditionnelles de la politique et de critiquer la tradition de la philosophie politique du même coup.

¹ Samuel A. Chambers, *The Lessons of Rancière*. Oxford : Oxford University Press, 2012. Citation à la page 39.

² Jean-Philippe Deranty commente la place de Rancière dans le milieu philosophique français : « In 1965, at the age of twenty-five, Jacques Rancière started his philosophical career with a *coup de maître*. His name appeared next to the name of Louis Althusser on the cover page of *Lire le Capital (Reading Capital)*, the seminal work by one of the most influential *maîtres à penser* of the time. However, soon after, Rancière parted company with the master and with orthodox Marxism. This gesture and the book that ensued, *La leçon d'Althusser (Althusser's Lesson)*, announced what has since been Rancière's place in contemporary French philosophy: that of an original thinker who has developed a distinctive position that makes it impossible to affiliate him with any of the mainstream philosophical strands. » Tiré de « Jacques Rancière's Contribution to the Ethics of Recognition », *Political Theory*, vol 31 no 1, 2003, pp. 136-156.

³ Samuel A. Chambers, « The Politics of the Police : From Neoliberalism to Anarchism, and back to Democracy », dans *Reading Rancière*. Édité par Paul Bowman et Richard Stamp. New York : Continuum, 2011, p. 18.

C'est ce double projet de redéfinition de la *praxis* et de critique de la philosophie politique qui a mené plusieurs commentateurs à voir dans l'oeuvre de Rancière d'importantes similitudes avec la pensée politique d'Hannah Arendt.⁴ En effet, Arendt et Rancière ont tous deux développé des visions du politique qui se sont construites en large partie par opposition à la tradition de la « philosophie politique ». Tous deux ont récusé passionnément l'étiquette de 'philosophe politique' et tous deux ont cherché à choquer et à provoquer les penseurs de leur époque afin de stimuler un renouveau 'citoyen' dans une société où la politique et l'action semblent avoir perdu de leur nobilité, de leur présence et importance. Tous deux considèrent par ailleurs que ce n'est pas la rareté de la politique qui devrait principalement nous préoccuper puisque, comme le précise Chambers, Rancière et Arendt considèrent tous les deux que la politique est, au final, un acte surprenant, rare, créateur, innovant.⁵ Ce qui les inquiète, plutôt, c'est que la philosophie politique et les « démocraties libérales » semblent miner *la politique*. En plus de partager une conception assez similaire de la politique, les deux auteurs ont connu une « trajectoire intellectuelle parallèle », comme l'a bien noté Andrew Schaap.⁶

Ce qui est étonnant c'est que bien que plusieurs commentateurs aient noté d'importantes ressemblances ou affinités entre la pensée d'Arendt et celle de Rancière, ce dernier n'a jamais reconnu (ou accepté) ces rapprochements et a plutôt tenté d'établir une bonne distance entre son oeuvre et celle d'Arendt. Dans ses écrits, Rancière se montre profondément critique à l'endroit de la pensée politique arendtienne et il a même avoué en entrevue écrire en large partie *contre* la conception arendtienne de la politique.⁷ La relation entre Arendt et Rancière ne va donc pas de

⁴ Pour en nommer que quelques-uns: Cristina Beltrán, « Going Public: Hannah Arendt, Immigrant Action, and the Space of Appearance », *Political Theory*, vol 37 no 5, 2009, pp. 595–622.; Richard Halpern, « Theater and Democratic Thought: Arendt to Rancière. » *Critical Inquiry*, vol 37 no 3, 2011, pp. 545-572.; Slavoj Žižek, « Against Human Rights », *New Left Review*, no 34, 2005.

⁵ Chambers dit, dans *The Lessons of Rancière*: « both thinkers see politics as novel, creative, surprising, and unexpected », p. 40.

⁶ Schaap note qu'« Arendt and Rancière followed parallel intellectual trajectories, 'turning away' from philosophy in response to the shock of a historical event and the disillusionment with a former teacher. » Tiré de « Hannah Arendt and the Philosophical Repression of Politics », dans *Jacques Rancière and the Contemporary Scene : The Philosophy of Radical Equality*. Édité par Jean-Philippe Deranty et Alison Ross. New York : Continuum, 2012, p. 145.

⁷ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Bork Zabunyan. Paris: Bayard Éditions, 2012, 333 pages. Citation à la page. 159.

soi. Il y a quelque chose d'énigmatique ici et c'est dans ce constat que l'idée de cette thèse est née. Avant d'aborder notre principale question de recherche et avant d'offrir aux lecteurs un aperçu de l'organisation de la thèse, nous considérerons brièvement les importants travaux de Samuel A. Chambers, qui s'est longuement interrogé sur la nature et les limites des rapprochements à faire entre Arendt et Rancière.

i. Deux lectures de la politique: La pensée d'Hannah Arendt et de Jacques Rancière

Bien que Chambers reconnaisse qu'il existe certaines affinités entre les deux auteurs, il cherche tout de moins à démontrer qu'un rapprochement trop rapide et trop prononcé entre ceux-ci mènerait à une piètre interprétation de la pensée de Rancière. Chambers écrit:

[this] temptation to read Rancière as an Arendtian – which for me means the inclination to read his conception of politics as the production of a pure, protected political sphere – can lead readers astray in their approach to Rancière. *It inclines readers to see Rancière's politics as pure, despite his very direct claim that politics can never be pure.*⁸

Ainsi, selon Chambers, si les deux auteurs partagent certaines convictions, ils divergent tout de même sur un point fort important, soit, autour de l'idée d'une 'politique pure'. Mais qu'est-ce que Chambers entend par l'idée d'une 'politique pure' ou d'une 'purification' du politique? Quels traits caractérisent une conception 'pure' du politique, et, du même coup, une conception 'impure' du politique?

Notons d'abord que les termes 'politique pure' et l'association proposée par Chambers entre 'politique pure' et Hannah Arendt se trouvent toutes les deux dans l'œuvre de Rancière lui-même. En effet, l'une des critiques les plus importantes qu'adresse Rancière à l'endroit d'Arendt est le fait que cette dernière aurait tenté de 'purifier' la politique en insistant sur une distinction trop stricte entre le social (la nécessité, les besoins, la pauvreté) et le politique. Et *contra* Arendt, Rancière dit se positionner comme le champion d'une politique dite 'impure', d'une conception du politique qui serait radicalement opposée à celle d'Arendt et qui refuserait une telle

⁸ Chambers, *The Lessons of Rancière*, p. 41. Nous soulignons.

séparation. Notons par ailleurs que ce n'est pas seulement Arendt qui est coupable, selon Rancière, d'avoir récupéré la vieille distinction grecque entre la nécessité et l'action: Leo Strauss est aussi critiqué vertement à ce sujet.⁹ Le terme 'politique pure' désigne donc en quelque sorte une politique qui serait libérée des contraintes de la vie, des besoins du corps et des questions économiques, une conception du politique qui aurait réussi à s'élever au-delà d'activités jugées 'futiles' ou indignes — qu'il s'agisse non seulement des activités liées au labeur et au travail de soin, mais aussi, aux activités de consommation. Une 'politique pure' est aussi une politique qui s'ancre dans une distinction stricte entre la parole politique (le *logos* aristotélicien) et le simple 'bruit' (la *phonê*, associé avec ceux et celles qui ne seraient pas jugés aptes à participer à la vie civique).¹⁰ Rancière explique que cette distinction stricte entre la 'noble' politique et le social/le labeur (et toutes leurs impuretés) aurait comme conséquence de mener à l'exclusion de certains individus qui, par le fait même de la distinction entre nécessité et action, seraient du même coup qualifiés d'indignes pour le domaine de l'action (parce que ces derniers sont trop lourdement préoccupés par des questions de besoins et de consommation). Cette exclusion se ferait, selon Rancière, au nom de la préservation d'un principe ou d'une qualité *plus-politique-que-les-autres*. À titre d'exemple, nous pourrions aussi évoquer ici la conception politique de Platon, qui constitue au final aussi une 'purification', puisque Platon croit que seuls les philosophes ont les vertus et préoccupations appropriées pour gouverner. On pourrait aussi mentionner la pensée d'Aristote, selon lequel seule une partie de la communauté peut participer à la sphère publique, soit celle qui possède (selon Aristote) le *logos*.¹¹ Selon Rancière, la pensée d'Arendt reproduirait

⁹ « My analysis of what 'politics' means was entirely aimed at challenging and overturning a given idea of that purity. It was a response to the so-called return of the political or return to politics which nearly overwhelmed us in the 1980's in France. At that time we could hear everywhere this motto: we have now broken away from the subjection of the political to the social, to social interests, social conflicts and social utopias. We have thus returned to the true sense of politics as the action on the public stage, the manifestation of a 'being-together', the search for the common good, and so on. The philosophical ground for that turn was taken mainly from two philosophers, Leo Strauss and Hannah Arendt, who - in some way - had brought the legacy of Greek philosophy to the modern governmental practice. Both theorists had emphasized the opposition between the political sphere of public action and speech and the realm of economical and social necessity. » Jacques Rancière, « Jacques Rancière : The Thinking of Dissensus », dans *Reading Rancière*, pp. 2-3.

¹⁰ «[...] il fallait avec Aristote, Hannah Arendt et Leo Strauss restaurer le sens pur d'une politique délivrée des atteintes du consommateur démocratique. » Rancière, *La haine de la démocratie*. Paris : La fabrique - éditions, 2005, 106 pages. Citation à la page 30.

¹¹ Nous y reviendrons plus longuement plus loin dans la thèse. Dans la Cité Athénienne il y a le « *logos* qui ordonne et le *logos* qui donne droit d'ordonner. » Rancière, *La Mésentente*. Paris : Galilée, 1995, 188 pages. Citation à la page 37.

cette même logique dépolitisante et *purifiante* des Grecs. En effet la distinction arendtienne entre le social et l'action aurait comme conséquence de rendre la vie politique peu accessible à une part importante de la communauté. Il y aurait en effet, selon Rancière, une « dépolitisation » du sujet de la politique.

Or, Rancière refuse toute conception (ou effort de réhabilitation) de la politique qui mènerait à circonscrire celle-ci à un espace d'apparition particulier (et *étroit*) ou encore à un ensemble spécifique (et *limité*) d'acteurs. Voilà en effet ce qui est au cœur de la 'mésentente' entre Arendt et Rancière. Un tel concept (arendtien) de la politique mènerait, selon Rancière, à la création ou perpétuation de régimes politiques inégalitaires où la voix de tous ne s'équivaut pas. Et contre cette conception 'pure' de la politique, Rancière développerait une conception 'impure' qui refuserait de se fonder sur tout critère pré-établi, sur des distinctions fortes ou sur des pré-conceptions de ce que constitue la 'bonne' citoyenneté.¹² La politique ranciérienne n'a pas de fondement ou de critère propre, comme nous le verrons plus loin; sa compréhension de la politique repose, tout simplement, sur la vérification, la démonstration de l'égalité fondamentale de tous les êtres humains.¹³ Mais l'égalité chez Rancière — comme plusieurs concepts chez lui — n'est pas comprise de façon usuelle: l'égalité ranciérienne existerait *entre* les individus qui forment la masse chaotique du *demos*. L'égalité est une relation qui s'établit au moment où un groupe sous-représenté de la communauté réclame sa juste part de l'espace commun. « La politique, c'est la sphère d'activité d'un commun qui ne peut être que litigieux, [c'est] le rapport entre des parties qui ne sont que des parties et des titres dont l'addition est toujours inégale au tout.¹⁴ » La politique est donc toujours une forme de contestation d'un ordre inégalitaire par n'importe qui et à n'importe quel moment. Rancière ne conçoit pas la politique comme étant concomitante à la préservation d'un ordre social quelconque ou encore à un ensemble

¹² « To insist that politics is not pure is surely to reject the idea of a formal political theory that would lay normative grounds or predict historical processes. » Chambers, *The Lesson of Rancière*, p. 64.

¹³ « Politics concerns something else. It concerns equality. [...] Although this might seem the starting place for all political thought, Rancière's approach to it is diametrically opposed to that of traditional theories. And it is in his inversion of the operation of the presupposition of equality that the riches of his thought are to be found. » Todd May, « Rancière in South Carolina », dans *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Édité par Gabriel Rockhill et Philip Watts. Durham : Duke University Press, 2009. Citation à la page 109.

¹⁴ Rancière, *La Mésentente*, pp. 34-35.

d'institutions et de politiques publiques; il donne à tout ceci le nom de « police ». Ce que l'on désigne traditionnellement sous l'appellation « politique » relève plutôt de la police à ses yeux.¹⁵ La politique selon Rancière, désigne donc au final une contestation, une disruption de l'ordre de la police. Comme le résume de façon fort succincte Samuel Chambers: « Politics is not; politics disrupts.¹⁶ »

C'est en partie en s'ancrant dans cette (re)conceptualisation des termes 'politique' et 'police' que Rancière développe sa critique d'Arendt. Pour résumer ce que nous venons d'expliquer, Rancière (et plusieurs commentateurs de Rancière) sont convaincus qu'il existe chez Arendt des distinctions fortes entre le social et l'action, entre le privé et le public, entre le labeur et l'action et ces distinctions fortes représentent au final une dangereuse tentative de 'purification' du politique. Or, ce que Samuel A. Chambers tente de montrer dans ses travaux, c'est que les commentateurs qui rapprochent trop la pensée politique d'Arendt de celle de Rancière risquent de faire l'erreur monumentale de voir aussi chez Rancière une purification du politique. Citons ici Chambers, qui explique ce qui pourrait mener les commentateurs à faire une telle erreur :

Rancière *could appear* to be circumscribing a specific sphere for politics while relegating all other phenomena to the non- or apolitical. Thus, as Arendt gives us the categories of labour/work/action, Rancière would offer us politics/police. Like Arendt, Rancière would here be seeking a purer conception of politics; as she protests against the encroachment of the social onto the realm of action, Rancière would protest against the expansion of police orders in such a way as to crowd out politics.¹⁷

Donc, selon Chambers il est incorrect d'affirmer que Rancière 'purifie' la politique, qu'il tente de « protéger » ou de séparer cette dernière de la police, puisque selon Rancière, la police va *toujours* se mêler au politique. En effet, la police et la politique devraient être envisagées, selon Chambers, comme deux termes et phénomènes indissociables chez Rancière. Bref, contrairement aux distinctions arendtiennes entre la sphère publique et la sphère privée, entre le politique et le social, et entre les différentes activités de la vie, il n'existerait pas (selon Chambers) dans la

¹⁵ C'est d'ailleurs au centre de la première et de la septième thèse de son célèbre texte « Les dix thèses sur la politique » dans *Aux bords du politique*. Paris : Folio, 1998 [1990], 262 pages.

¹⁶ Rancière, *La Mésestante*, p. 39.

¹⁷ Chambers, « Jacques Rancière and the problem of pure politics », *European Journal of Political Theory*, vol 10 no 3, 2011, p. 304. Nous soulignons.

relation politico-policière un désir de dissocier, de protéger et de ‘purifier’ la politique. Tout comme Chambers, Andrew Schaap est convaincu qu’il y a chez Arendt plusieurs éléments qui suggèrent que cette dernière a tenté de réhabiliter et de purifier la politique. Ce qui est pertinent pour notre projet ici, c’est le constat que propose Schaap au sujet de cette purification arendtienne. En effet, dans ses travaux, Schaap insiste sur l’existence d’un lien important entre cette ‘purification’ du politique qu’opère Arendt et l’influence considérable qu’a eue Aristote sur la pensée de cette dernière.

Arendt follows Aristotle in understanding politics in terms of its specificity as a way of life (*bios politicos*) that redeems human existence from the futility of mere biological life (*zoë*). By participating in politics, human beings actualize their freedom and invest the world with meaning. [...] For Arendt, as Rancière puts it, ‘the order of *praxis* is an order of equals who are in possession of the power of the *archêin*, that is the power to begin anew’. Yet, he insists, Aristotle’s paradoxical formulation cannot be resolved by the classical opposition between *poiesis* and *praxis* that Arendt revives.¹⁸

Schaap et Chambers voient¹⁹ tous les deux chez Arendt un profond regret pour la perte d’un idéal antique.²⁰ Schaap et Chambers ne sont évidemment pas les premiers à mettre l’accent sur les échos aristotéliens dans la pensée d’Arendt — des échos que certains ont célébrés (e.g. Habermas)²¹ alors que d’autres ont condamné (e.g. Connolly).²² Mais ce qui surprend (et ce qui sera fort pertinent pour notre propos), c’est que cette lecture aristotélienne d’Arendt (et l’accusation de ‘purification du politique’ qui l’accompagne) se retrouve aussi chez Rancière. Mais pourquoi Rancière lit-il Arendt comme une aristotélienne qui ‘purifie’ la politique alors qu’il existe beaucoup d’autres lectures célèbres d’Arendt qui peignent celle-ci comme une penseuse *similaire* à Rancière? Rancière est-il aveugle aux ‘résonances’ étonnantes que l’on

¹⁸ Andrew Schaap, « Hannah Arendt and the Philosophical Repression of Politics », dans *Jacques Rancière and the Contemporary Scene : The philosophy of Radical Equality*. Édité par Jean-Philippe Dearth et Alison Ross. London : Continuum, 2012. Citation à la page 155.

¹⁹ « I insist there are fundamental and ineradicable differences between Rancière's thinking of politics, on the one hand, and *certain sorts* of Arendtian approaches to politics, on the other. » Chambers, *The Lessons of Rancière*, p. 40. Nous soulignons.

²⁰ Ceci renvoie à l’expression de Seyla Benhabib dans *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks : Sage Publications Inc, 1996, 247 pages.

²¹ Habermas voit dans la pensée d’Arendt une ouverture vers l’action communicationnelle due à l’importante place qu’occupe la parole aristotélienne dans sa pensée. Jürgen Habermas, « Hannah Arendt’s Communications Concept of Power », *Social Research*, vol 44 no 1, 1977, pp. 3-24.

²² Voir: William Connolly, «The Critique of Pure Politics », *Philosophy Social Criticism*, vol 23 no 5, 1997, pp. 1-26.

retrouve entre sa pensée et la pensée d'Arendt? Et peut-il vraiment être à la fois un critique acerbe d'Arendt et, en même temps, un penseur qui a tant en commun avec elle (comme l'ont souligné plusieurs commentateurs)? Considérons ce que dit Étienne Tassin au sujet de la critique faite par Rancière à l'égard d'Arendt.

Cette critique [la critique de Rancière] serait recevable si l'on n'était pas en droit de faire une autre lecture d'Arendt où se lirait au contraire tout ce qu'elle a dans son mode de pensée pressenti de ce qui définit le litige entre la police et la polis, entre le gouvernement et l'émancipation, entre l'assignation hiérarchique des identités et la distinction égalitaire des singularisations politiques. *Cette lecture, autorisée par les textes* [l'oeuvre d'Arendt], *laisse apparaître que l'analyse rancérienne des modes de subjectivation politique dans les luttes menées au nom de la vérification de l'égalité consonne de manière troublante avec l'analyse arendtienne des modes de singularisation politique dans les actions menées avec d'autres*. L'opération que Rancière nomme subjectivation politique au sein d'un processus d'émancipation égalitaire, et qui est une subjectivation non identitaire, résonne avec la transformation (la production, l'éclosion) qu'Arendt nomme distinction politique au sein d'un jeu d'actions collectives vérifiant l'égalité de tous dans l'accès à l'espace public d'apparitions.²³

On voit ici Tassin affirmer, *contra* Chambers et Schaap, qu'il existe chez Arendt plusieurs idées qui sont similaires à celles de Rancière. Ce qu'une comparaison d'Arendt et de Rancière montre, selon Tassin, ce n'est pas la purification arendtienne et l'impureté rancérienne (comme l'ont souligné Chambers et Schapp — les deux commentateurs de Rancière les plus influents en Amérique du Nord). Au contraire, ce qu'une telle analyse montrerait, c'est plutôt les importantes résonances entre leurs œuvres et leurs conceptions de la *praxis*. Voilà donc deux pôles d'interprétations fort différents qui méritent d'être discutés.

ii. La dualité de la pensée arendtienne

Tout comme Tassin, nous considérons que la lecture d'Arendt avancée par Rancière jette dans l'ombre ce qu'il y a de plus intéressant chez elle, c'est-à-dire le caractère phénoménologique et performatif de sa conception du politique. En effet, la lecture critique d'Arendt proposée par Rancière met excessivement l'accent sur le caractère aristotélicien de sa pensée et ainsi, met

²³ Étienne Tassin, « Subjectivation versus sujet politique », *Tumultes*, vol 43 no 2, 2014, p. 166. Nous soulignons.

indûment l'accent sur ce que Rancière nomme la « purification de la politique ».²⁴ Ce faisant, Rancière a invité ses commentateurs à embrasser une lecture répandue, mais très contestable de l'oeuvre d'Arendt — soit une lecture qui interprète l'oeuvre d'Arendt principalement à partir de ses dimensions aristotéliennes. Or, comme Dana Villa l'a bien souligné dans *Arendt and Heidegger : the Fate of the Political*, cette lecture d'Arendt saisi mal la place qu'occupe réellement Aristote dans sa pensée.

The question is the degree to which Arendt depends upon Aristotle's hierarchical criteria for the development of her own theory of action. I shall argue that, in this respect at least, Arendt's 'Aristotelianism' exceeds the expectations of her critics. Her appropriation of crucial Aristotelian distinctions provides the very structure of her theory of action, the frame for her articulation of the *vita activa*. The Aristotelian influence is thus one key to understanding the Arendtian quest for a purely political politics. Yet her appropriation of Aristotle is, in an important sense, ironic, since she uses concepts from his political philosophy to deconstruct and overcome his own theory of action. In her eyes, this negative project is a prerequisite for a genuine 'renewal of *praxis*'.²⁵

Villa suggère que la pensée d'Arendt est, contrairement à la croyance populaire, très peu influencée par les Grecs, et bien plus influencée par des penseurs modernes tels que Machiavel.²⁶ Même l'un des plus ardents défenseurs de la lecture rancérienne d'Arendt, Andrew Schaap, note qu'il y a chez Arendt un côté beaucoup plus agonistique que Rancière n'est prêt à admettre (et qui résonne tout à fait avec la vision rancérienne du politique).²⁷ Selon nous, c'est précisément sur cette dimension agonistique de la politique arendtienne que Villa veut insister lorsqu'il nous

²⁴ Chambers affirme même que cette logique mène à « l'élimination de la politique ». Il dit : « More than this, Rancière argues that the ultimate aim of the project of political philosophy has been precisely the elimination of politics. This claim holds, according to Rancière, across the canon. From Plato to Aristotle, from Marx to Arendt, political philosophers have sought to supplant the anarchic disorder of politics with a hierarchical order of the philosopher. » Chambers, « Police and oligarchy », dans *Jacques Rancière : Key Concepts*. Édité par Jean-Philippe Deranty. Durham : Acumen, 2010, p. 57.

²⁵ Dana Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton : Princeton University Press, 1996. 329 pages. Citation à la page 18.

²⁶ Ainsi, plutôt que d'imaginer une Arendt qui est « réticente » face à la modernité, Villa nous présente une Arendt qui embrasse la modernité. Il s'oppose donc à l'image d'Arendt présentée dans les ouvrages de Seyla Benhabib et de Jürgen Habermas.

²⁷ Selon Schaap : « Arendt's understanding of praxis seems to resonate within Rancière's work. » Et selon lui, il serait possible de nuancer la lecture rancérienne d'Arendt. Malgré qu'il partage avec Rancière et Chambers une lecture « pure et aristotélienne » de la politique arendtienne, il reconnaît qu'il y a un côté agoniste négligé par Rancière. Schaap, « Hannah Arendt and the Philosophical Repression of Politics » p. 147.

invite à considérer plus attentivement la dimension machiavélienne (ou dit autrement, la dimension performative) de la pensée d'Arendt.²⁸

Selon Villa, Arendt aurait réactualisé le concept d'action, non pas en faisant renaître les catégories aristotéliennes (labeur, œuvre, action — ou *oikos* vs. *polis*), mais en replaçant l'action dans un cadrage moderne et phénoménologico-existentiel original. Pour Villa, « in theorizing action, Arendt provides us with nothing less than a phenomenology of meaning itself : its sources, conditions, modes of presencing, and possibilities for permanence.²⁹ » Dans ses écrits sur Arendt, Villa insiste en effet beaucoup sur l'idée que la penseuse politique a su jumeler des approches divergentes à la politique afin de donner une nouvelle énergie aux réflexions sur la *praxis*. Certes quelques commentateurs ont déjà noté dans l'œuvre d'Arendt la présence d'une certaine tension³⁰ ou dichotomie qui découlerait de l'influence qu'eut, d'un côté, Aristote, et de l'autre, Machiavel. Mais là où Villa offre quelque chose de nouveau, c'est qu'il propose d'envisager cette dichotomie non pas comme le symbole d'un manquement ou d'une contradiction chez elle, mais plutôt comme l'une des richesses et forces de sa pensée. En nous inspirant des recherches de Villa, nous allons proposer au cours des prochains chapitres qu'Aristote et Machiavel ont tous nourri la pensée arendtienne, mais qu'au final, c'est l'aspect 'machiavélien' de sa pensée qui prédomine sur son aspect aristotélien. Comme nous le discuterons en détail au chapitre trois, l'œuvre d'Arendt déborde de références et de modèles machiavéliens. Qu'il s'agisse de sa conception du héros politique, de la *virtù*, du caractère performatif de l'action ou encore, de l'esprit agoniste et compétitif du politique, l'œuvre

²⁸ Villa affirme, très clairement dans *The Fate of the Political*, qu'il croit voir le côté performatif (machiavélien) de la pensée arendtienne prédominer sur le côté discursif (aristotélien) : « if I am correct in suggesting that the performative dimension has priority over the deliberative and dialogical [...] » p. 56.

²⁹ *Ibid*, p. 11.

³⁰ Arendt a souvent été accusée d'incohérence par ses critiques, comme le témoigne un article publié quelques années après sa mort par Margaret Canovan. Canovan écrit : « Hannah Arendt's political thought is baffling even to the most sympathetic reader. It is baffling not only because of her fondness for questioning our established certainties, and not only because her political values are strange and shocking to us, but most importantly because her thought is riven by a deep and serious inconsistency and confused by a persistent uncertainty of stance. » Margaret Canovan, « The contradictions of Hannah Arendt's Political Thought », *Political Theory*, vol 6 no 1, 1978, pp. 5-26.

d'Arendt est profondément nourrie par les écrits du Florentin.³¹

Nous tenterons donc de montrer que la lecture d'Arendt proposée par Rancière est fort réductrice, et ce, à deux niveaux. D'abord, cette manière de lire Arendt ne rend justice qu'à une seule dimension de sa pensée et sous-estime l'importance de la dimension machiavélienne. Mais plus encore, cette lecture excessivement 'aristotélicienne' d'Arendt a comme conséquence d'accorder beaucoup trop d'importance aux dichotomies qui mèneraient à une soi-disant 'purification' de la politique chez elle. L'une des visées de la présente thèse sera de réfuter cette lecture 'purifiante' de la politique arendtienne, qui associe trop étroitement la pensée d'Arendt à des distinctions d'origine (en partie du moins) aristotéliennes. Nous allons donc, avec Tassin et Villa, considérer en détail le caractère machiavélien de la pensée d'Arendt afin de contester la lecture critique qu'offre Rancière (et ses commentateurs principaux, Chambers et Schaap). Nous allons suggérer que si Arendt se remémore la politique antique, ce n'est pas par nostalgie d'une époque *plus-politique-que-les-autres*, mais, plutôt afin de se souvenir, dans le contexte d'un monde post-totalitaire, que l'amour du monde (*amor mundi*) doit être à la base de l'action politique. Ceci nous mènera non seulement à une lecture plus fine d'Arendt que celle proposée par Rancière, mais aussi, du même coup, à une lecture plus fine de la relation qu'entretiennent Arendt et Rancière. Cette lecture plus fine, on le verra, démontrera l'existence d'importantes affinités entre leurs pensées.

iii. Question de Recherche

Bref, en plus de contester la critique formulée par Rancière à l'égard d'Arendt, nous allons nous demander (comme l'a par ailleurs fait Étienne Tassin dans ses travaux) si « Rancière n'est pas plus arendtien qu'il ne le croit.³² » Ce faisant, nous allons devoir aborder la question de la relation qui existe entre Arendt et Rancière. Cette question nous mènera inévitablement à une

³¹ Villa, *Arendt and Heidegger : The Fate of the Political*, p. 55.

³² Propos rapporté par Justine Lacroix, dans « Droits de l'homme et politique: 1980-2012. », *La vie des idées*, 11 septembre 2012. Disponible au : <http://www.laviedesidees.fr/Droits-de-l-homme-et-politique.html>

réflexion sur la nature de la politique, son sujet, sa forme et sa scène. Pour ce faire, nous allons proposer de réfléchir au cours des trois prochains chapitres de cette thèse, autour des questions suivantes : d'abord, pouvons-nous voir chez Jacques Rancière une tension semblable à celle que plusieurs commentateurs ont identifiée chez Hannah Arendt (soit, un certain déchirement entre un pôle dit aristotélicien et un pôle dit machiavélien)? Si tel est le cas, qu'est-ce que cette similitude peut nous apprendre sur l'œuvre de Rancière, encore aujourd'hui souvent considérée comme ambiguë?

Cette thèse n'a pas simplement comme visée de jeter un peu de lumière sur l'œuvre de Rancière. Notre ambition est aussi de mieux comprendre la pensée d'Arendt, par le truchement d'une discussion de l'accusation ranciérienne de purification du politique. Nous aimerions contester cette accusation et proposer une lecture qui nous semble non seulement plus intéressante, mais également plus fidèle à la pensée arendtienne.

Deux objectifs distincts informent donc notre thèse et notre désir de répondre aux questionnements évoqués ci-haut. En poursuivant ces objectifs, nous espérons pouvoir contribuer de façon modeste aux débats qui entourent l'œuvre de Rancière et sa relation à l'œuvre d'Arendt. Le premier objectif est somme toute assez simple: nous désirons montrer que Rancière et Arendt ne sont pas si différents que l'on pourrait penser en lisant les « Dix thèses sur la politique » ou *La haine de la démocratie* (deux textes où Rancière est excessivement critique à l'endroit d'Arendt). Nous allons même nous demander s'ils n'appartiennent pas, au final, à un courant théorique commun, ou tout au moins, s'ils ne formulent des projets politiques beaucoup plus compatibles que ne le suggère Rancière (et plusieurs de ses commentateurs). Nous arriverons peut-être en effet à montrer les deux choses suivantes : premièrement, chez les deux auteurs, nous pouvons identifier une double influence discursive/aristotélicienne et phénoménologique/machiavélienne; et deuxièmement, que chez les deux auteurs, la dimension phénoménologique constitue la dimension la plus importante de leurs pensées.³³

³³ Il ne s'agira pas tant de montrer que Machiavel a eu un important impact chez Rancière, mais bien simplement de dégager chez lui un côté « machiavélien ».

Le second objectif est plus spécifique à Rancière. Nous espérons pouvoir jeter un peu de lumière sur sa conception de la politique en utilisant cette « typologie » discursive/phénoménologique évoquée par Dana Villa plus haut. Comme nous le verrons, Rancière réarticule plusieurs concepts politiques de façon radicale; il utilise des termes que nous utilisons communément d'une façon précise et il les déploie d'une façon totalement inaccoutumée et nouvelle. Notons par exemple la façon dont il conçoit le « régime démocratique » :

Strictement entendue, la démocratie n'est pas une forme d'État. Elle est toujours en deçà et au-delà de ces formes. En deçà, comme le fondement égalitaire nécessaire et nécessairement oublié de l'État oligarchique. Au-delà, comme l'activité publique qui contrarie la tendance de tout État à accaparer la sphère commune et à la dépolitiser.³⁴

Rancière s'est en partie construit une réputation considérable précisément avec ce type de reformulation inusitée de concepts, mais cette façon de 'faire' de la pensée politique peut certes laisser plusieurs lecteurs perplexes. Nous regarderons donc attentivement quelques-uns de ces concepts.

iv. Plan de la thèse

Au cours du premier chapitre, nous aborderons la critique ranciérienne de la théorie politique d'Arendt. Il sera en outre question ici de la critique que Rancière fait à l'ensemble du domaine de la « philosophie politique ». Si sa critique de la philosophie politique est importante, c'est qu'il élabore dans celle-ci le modèle dit 'pur' de la politique contre lequel il écrit et dans lequel il ancre sa critique d'Arendt. Sans vouloir rejeter entièrement la critique que fait Rancière, nous tenterons néanmoins de répondre à celle-ci. Nous indiquerons que la lecture ranciérienne

³⁴ Rancière, *La haine de la démocratie*, p.79. Rancière développe cette idée aux pages 81-82, il explique que les « démocraties » ne sont que des États oligarchiques. « Les maux dont souffrent nos « démocraties » sont d'abord les maux liés à l'insatiable appétit des oligarques. Nous ne vivons pas *dans* des démocraties. [...] Nous vivons dans des États de droit oligarchiques, c'est-à-dire dans des États où le pouvoir de l'oligarchie est limité par la double reconnaissance de la souveraineté populaire et des libertés individuelles. On sait les avantages de ce type d'États ainsi que leurs limites. Les élections y sont libres. Elles y assurent pour l'essentiel la reproduction, sous des étiquettes interchangeables, du même personnel dominant, mais les urnes n'y sont généralement pas bourrées et l'on peut s'en assurer sans risquer sa vie. [...] Une « démocratie » serait en somme une oligarchie qui donne à la démocratie assez d'espace pour alimenter sa passion. »

d'Arendt est une lecture très sélective et qui reproche à Arendt plusieurs choses qu'elle reprochait elle-même à la philosophie politique. C'est au cours de ce chapitre que nous allons proposer qu'une lecture excessivement aristotélicienne n'est pas la plus fidèle à la pensée d'Arendt et qu'il existe une autre lecture, plus intéressante et plus fidèle à sa pensée selon nous, soit une lecture qui serait plus 'machiavélienne'.

En effet, nous souhaitons dépasser la lecture aristotélicienne d'Arendt que Rancière propose (et que bien d'autres avant lui ont aussi proposé). C'est au sein du deuxième chapitre que nous discuterons du caractère aristotélicien de la pensée arendtienne. Nous aborderons l'importante place qu'occupent certains concepts aristotéliens dans la pensée d'Arendt, tels que le *logos* et la distinction *oikos* et *polis*. Mais nous verrons également dans ce chapitre qu'il y a d'importantes limites à une lecture trop aristotélicienne de la pensée d'Arendt. Et de ces limites émerge le besoin pour une autre lecture d'Arendt, lecture que nous aborderons au troisième chapitre. Le chapitre deux aura aussi comme but de considérer l'importance de la figure d'Aristote dans la pensée de Rancière. Cette deuxième partie du chapitre abordera donc les questions de la parole et de la dépolitisation du sujet de la politique que Rancière développe à partir de sa réflexion sur Aristote.

Si le deuxième chapitre déconstruit cette lecture aristotélicienne d'Arendt, c'est afin de pouvoir montrer, au cours du troisième chapitre, que la pensée arendtienne est lourdement marquée par une lecture plus phénoménologique et conflictuelle du politique, en outre celle qui se trouve au sein de l'œuvre de Machiavel (un auteur cher à Arendt, on le sait). C'est par le biais d'une discussion du caractère machiavélien de la politique arendtienne que nous en viendrons à identifier ce qui pourrait être considéré comme une lecture « impure » de la politique, soit une lecture de la politique qui met l'accent sur le conflit et la théâtralité, la mise en scène politique. C'est donc dans notre troisième et dernier chapitre que nous aborderons ce qui nous semble le plus rapprocher Arendt et Rancière, soit leur conception de l'action politique comme étant une action nécessairement polémique et 'théâtrale'. La politique perturbe l'ordre des choses, le partage du sensible. La politique fait apparaître le monde; elle met en scène. Ce sera donc par le

prisme de la pensée de Machiavel que nous pensons réussir à aller au-delà de la « mésentente » entre Rancière et Arendt.

CHAPITRE 1

L'archi-politique et la para-politique d'Hannah Arendt

« Mais cette logique [celle de la philosophie politique] n'est pas retournable. Et le détournement doit se faire rupture. Il doit affirmer deux contre-principes essentiels: la politique n'est pas l'art de diriger les communautés, elle est une forme dissensuelle de l'agir humain, une exception aux règles selon lesquelles s'opèrent le rassemblement et le commandement des groupes humains. La démocratie n'est ni une forme de gouvernement ni un style de vie sociale, elle est le mode de subjectivation par lequel existent des sujets politiques. »

-Jacques Rancière ³⁵

Le projet politique de Jacques Rancière s'érige contre la « logique propre à la philosophie politique », ³⁶ soit contre la logique de la suppression du multiple et du conflit. Son oeuvre entière s'articule en effet « contre » la philosophie politique, un domaine qui n'aurait pas de sens « politique » à proprement parler. On sait qu'Hannah Arendt formule une critique semblable à l'égard de la philosophie qui se dit politique. Elle s'en prend d'ailleurs au père de la philosophie politique, Platon, pour avoir tenté de dépolitiser la politique par le biais de la philosophie. ³⁷ Au-delà de la similitude de leurs critiques respectives de la philosophie politique et de leur désir de se distancer de cette dernière, Arendt et Rancière partagent également une affinité au niveau de leurs conceptions de la politique, comprise comme la plus noble forme de l'action humaine. Notons ici que Rancière reconnaît qu'il y a une certaine concordance entre sa pensée et celle d'Arendt (bien qu'il ne cite que très rarement Arendt dans ses textes). C'est dans le cadre d'une entrevue qu'il admet, de façon explicite, partager avec Arendt une certaine façon d'envisager la politique. En répondant à une question portant sur sa relation à l'oeuvre d'Arendt, il dit:

Let's say there's *some ground for agreement*, coupled with a very strong disagreement (a disagreement which is also a reaction against the dominant uses and interpretations of her work today). The basis of agreement is that politics is a matter of appearance [*appearance*], a matter of constituting a common stage or acting out common scenes rather than governing common interests. ³⁸

³⁵ Rancière, *Aux bords du politique*, pp.15-16.

³⁶ *Ibid*, p. 15.

³⁷ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?* Texte établi par Ursula Ludz. Traduction de Sylvie Courtine-Denamy. Paris : Éditions du Seuil, (1995 [1993]), 191 pages. Citation à la page 94.

³⁸ Jacques Rancière, « Politics and Aesthetics: an interview », *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol 8 no 2, 2003, pp. 191-211. Citation à la page 202. Nous soulignons.

Étant donné ces nombreuses similarités, il est quelque peu surprenant de voir que Rancière formule une critique aussi sévère à l'endroit d'Arendt (particulièrement concernant la soi-disant « purification » de la politique orchestrée par cette dernière) et qu'il ne considère que très peu dans ses écrits et ses entrevues ce qu'il partage avec elle.³⁹ Notons encore une fois qu'Arendt partage le diagnostic rancien fort critique à l'endroit de la tradition de la philosophie politique. Comme Rancière, Arendt refuse de porter le titre de « philosophe » et récuse l'étiquette de 'philosophe politique'.⁴⁰ Elle refuse en effet de porter sur ses épaules une tradition qui, selon elle, s'oppose à la politique (proprement comprise). Notons aussi que ni Rancière ni Arendt n'ont guère de sympathie à l'endroit de la philosophie politique de Platon. Il est donc particulièrement déroutant de voir que Rancière compare Arendt à Platon et qu'il voit dans son œuvre un retour aux modes de pensée de la philosophie politique antique.⁴¹ Nous aurons l'occasion de revenir sur chacun de ces éléments surprenants, mais ce que nous aimerions souligner ici, c'est que notre analyse de la critique rancienne d'Arendt ne pourra pas se situer au niveau de la 'philosophie', mais plutôt au niveau du « très grand désaccord » (de la mésentente) que Rancière affirme avoir avec la pensée *politique* d'Arendt.

Comme nous allons le soutenir plus loin (au chapitre trois), les bases d'un possible accord entre Rancière et Arendt sont principalement ancrées dans l'importance qu'ils accordent tous les deux au conflit et au paraître (au visible) en politique. Mais pour le moment, prenons Rancière au

³⁹ Voir chez Andrew Schaap : « Given these affinities, sympathetic readers of Arendt might be surprised by Rancière's claim that Arendt's political thought, in fact, *represses* politics in a way paradigmatic of the tradition she sought to escape from. » Andrew Schaap, « Hannah Arendt and the Philosophical Repression of Politics », dans *Jacques Rancière and the Contemporary Scene : The Philosophy of Radical Equality*, p. 147.

⁴⁰ Dans une entrevue qu'elle accorda à l'émission *Zur Person* en 1964 en langue allemande, elle corrige aussitôt l'intervieweur qui la présente comme étant « une philosophe ». Elle explique avoir fait rupture avec la philosophie il y a longtemps. Le poids de la tradition philosophique était trop encombrant pour proprement réfléchir à la chose politique. Elle ajoute, et ce, de manière un peu ironique (particulièrement dans le cadre de ce chapitre) qu'elle ne se considère pas comme une philosophe, mais qu'elle n'a aucun contrôle sur la manière que les autres la définissent. Voir : <https://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4>

⁴¹ « To my mind this just returns us to some of the most traditional preconceptions about there being two distinct sorts of life : one able to play the political game of appearance and the other supposedly devoted to the sole reality of reproducing life. Her conception of political appearance simply mirrors the traditional (that is, Platonic) opposition [...] » Rancière, « Politics and Aesthetics : an Interview », p. 202.

sérieux lorsqu'il dit qu'il y a un profond désaccord entre lui et Arendt et demandons-nous: à quoi ce désaccord tiendrait-il exactement?

Au cours du présent chapitre, nous considérerons cette question et tenterons de mieux comprendre la lecture d'Arendt que propose Rancière. Pour ce faire, nous procéderons en deux temps, d'abord, 1- nous présenterons la critique ranciérienne de la philosophie politique et ce, dans le but de contextualiser un peu la critique d'Arendt présentée dans les travaux de Rancière (particulièrement dans ses « Dix thèses sur la politique »). Ensuite, 2- il sera question de la critique formulée par Rancière à l'égard d'Arendt. Nous allons voir que celle-ci s'articule principalement autour de l'idée qu'Arendt limiterait l'apparition politique à un type particulier de la vie humaine et à un groupe particulier d'individus.⁴² Or, puisque la politique de Rancière s'oppose à toute lecture qui limite l'apparition politique du « n'importe qui » et du « n'importe quand », il n'est guère surprenant que Rancière ait tant insisté sur cet aspect de la pensée arendtienne.

1.1 Sur la question de la philosophie politique qui agit contre la politique et au service de la police

1.1.1 La critique ranciérienne de la philosophie politique

La pensée de Rancière présente une définition de la politique qui est polémique et qui, objecte aux effets les plus néfastes de la philosophie politique. Il affirme d'ailleurs qu'il a dû, lors de la formulation de cette définition, « polémiquer aussi bien contre les uns que contre les autres.⁴³ » Nous aborderons sous peu sa définition de la politique et nous tenterons de mieux comprendre son caractère polémique. Mais d'abord, il sera question de la relation que Rancière entretient avec la philosophie politique, car c'est en grande partie contre celle-ci qu'il va définir la

⁴² « [...] which reserves the legitimate use of appearance for one form of life alone. » Rancière, « Politics and Aesthetics : an interview », p. 202.

⁴³ Tiré d'un entretien avec Jacques Rancière qui a été repris dans l'ouvrage *Et tant pis pour les gens fatigués*, publié en 2009 par Amsterdam. L'entretien fut dirigé par David Zerbib, Jacques Levy et Juliette Rennes. Disponible: <http://www.espacestemp.net/?s=Rancière&x=0&y=0>

politique. En effet, il va donner à la politique un sens proprement négatif, c'est-à-dire un sens qui se comprend à la fois dans son opposition à la philosophie politique et à la police.

Je ne sais pas si on peut parler d'un domaine de compétence spécifique qui serait celui du 'philosophe politique'. Le rôle que je me suis toujours donné est précisément de briser ces types de spécialités, ces compétences qui tendent à reconduire la répartition des rôles contre laquelle elles sont censées lutter. Au fond, qu'est-ce que l'on peut faire quand on écrit sur la politique ? [...] La politique se définit comme une certaine carte de ce qui est politique, de ce qui est donné à l'intelligence de tous, des problèmes communs, une certaine carte de la distribution des compétences et des incompétences par rapport à ces problèmes communs. Ce que j'essaye de faire dans le domaine de la pensée, c'est de contribuer à la possibilité d'autres cartes de ce qui est pensable, perceptible et, en conséquence, faisable.⁴⁴

Rancière écrit donc en quelque sorte contre toute ontologie politique, c'est-à-dire contre toute forme de pensée paradigmatique. « La politique n'a pas de « fondement propre »,⁴⁵ insiste-t-il. La politique évite toute ontologisation puisqu'elle naît de l'imprévisible. Elle n'existe que « sous la figure du tort ». Ainsi, écrit-il,

le mot 'philosophie politique' ne désigne aucun genre, aucun territoire ou spécification de la philosophie. Il ne désigne pas non plus la réflexion de la politique sur sa rationalité immanente.⁴⁶

Rancière comprend la politique comme étant une scission avec ce qu'il y a d'intelligible, avec tout principe ou critère d'organisation. Elle « est une rupture spécifique de la logique de l'*arkhè*.⁴⁷ » Si la politique représente une « rupture » avec le principe de la fondation, c'est justement parce qu'elle n'en a pas. En effet, la politique pour Rancière se comprend comme étant le régime où n'importe qui peut être gouvernant ou gouverné. C'est le régime du hasard.⁴⁸ Il donne à ce régime dépourvu de fondement le nom de démocratie. La démocratie est donc comprise par Rancière d'une façon bien particulière; elle est l'essence même de la politique. Ce

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Rancière, *La Mésentente*. Paris : Galilée, 1995, 188 pages. Citation à la page 95.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 95.

⁴⁷ Rancière, *Aux bords du politique*, p. 229. Thèse 3.

⁴⁸ « C'est cela d'abord que démocratie veut dire. La démocratie n'est ni un type de constitution, ni une forme de société. Le pouvoir du peuple n'est pas celui de la population réunie, de sa majorité ou des classes laborieuses. Il est simplement le pouvoir propre à ceux qui n'ont pas plus de titre à gouverner qu'à être gouvernés. [...] Il y a des gens qui gouvernent parce qu'ils sont les plus anciens, les mieux nés, les plus riches ou les plus savants. Il y a des modèles de gouvernement et des pratiques d'autorité basés sur telle ou telle distribution des places et des compétences. C'est la logique que j'ai proposé de penser sous le terme de police. » Rancière, *La Haine de la démocratie*, p. 54.

n'est pas à proprement parler un « régime », mais plutôt l'esprit du *demos*. C'est le *demos* qui permet la rupture de la politique. Comme le dit Rancière, il y a « démocratie dans une société pour autant que le *demos* y existe comme un pouvoir de division de l'*okhlos*.⁴⁹ »

C'est ce que la politique requiert et c'est ce que la démocratie lui apporte. Pour qu'il y ait politique, il faut un titre d'exception, un titre qui s'ajoute à ceux par lesquels les sociétés petites et grandes sont 'normalement' régies [...] le pouvoir du peuple, qui n'est pas celui de la population ou de sa majorité mais le pouvoir de n'importe qui, l'indifférence des capacités à occuper les positions de gouvernant et de gouverné. Le gouvernement politique a alors un fondement. Mais ce fondement en fait aussi bien une contradiction : la politique, c'est le fondement du pouvoir de gouverner dans son absence de fondement.⁵⁰

Cette conception de la politique est radicalement différente de ce que Rancière comprend comme la « philosophie politique », qui, pour sa part, est au service de la police. Le projet de la philosophie politique est, en effet, de réduire l'espace entre la politique et la police; il « s'agit en somme de réaliser l'essence de la politique par la suppression de cette différence à soi en quoi consiste la politique, de réaliser la politique par la suppression de la politique, par la réalisation de la philosophie 'à la place' de la politique.⁵¹ » Rancière constate que la philosophie réalise ce (regrettable) exploit par la voie de trois types de pensées, soit l'archi-politique, la para-politique et la méta-politique. Ces trois catégories effectuent toutes le même travail de « suppression politique de la politique ». ⁵² En effet, toute forme de philosophie politique, selon Rancière, annule le caractère litigieux de la politique au nom d'un « Bien », c'est-à-dire au nom d'un principe capable de remplacer le « désordre » des masses. Nous verrons donc brièvement comment chacune de ces catégories « achève » la politique et au nom de quel principe.

L'objectif platonicien de la Cité idéale ou parfaite est au coeur de ce que Rancière nomme l'archi-politique. Pour Rancière, l'archi-politique est « la réalisation intégrale de la *phusis* en *nomos*, le devenir sensible total de la loi communautaire. Il ne peut y avoir ni temps mort ni

⁴⁹ Rancière, *Aux bords du politique*, p. 66.

⁵⁰ *Ibid*, p. 56.

⁵¹ Rancière, *La Méésentente*, p. 97.

⁵² Rancière, *Aux bords du politique*, p. 47.

espace vide dans le tissu de la communauté.⁵³ » L'archi-politique vise donc la parfaite organisation de la communauté. Rancière comprend la communauté comme étant un partage particulier du sensible: une *division* et *organisation* des identités et des personnes au sein de l'espace et du temps de la communauté. L'objectif de Platon, et plus généralement de l'archi-politique, c'est qu'il n'y ait ni vide ni silence au sein du partage du sensible. C'est, affirme Rancière, la réalisation du rêve de la police. Or, selon lui, il ne peut y avoir de politique ici puisque, dans une telle logique, le partage de la communauté se dit parfait, englobant, plein. Il y a ainsi une assimilation totale de la politique par l'appareil policier. Cette intégration parfaite de la communauté sous-entend le partage 'parfait' du sensible; c'est donc la suppression de ce qu'il nomme la « part des sans parts »,⁵⁴ soit la part « indistincte des hommes sans qualités ».⁵⁵ Cette part représente le surplus (inévitavelmente) introduit par le *demos* au partage du sensible; c'est la révélation d'une part in-comptée de la communauté (car il y a toujours des in-comptés selon Rancière et contra Platon). Rancière comprend donc *La République* comme une forme absolue de la police. L'ordre de celle-ci doit être incontestable et c'est pour cette raison que Platon ancre le statut des citoyens dans la « qualité » de leurs âmes.⁵⁶ Bien que toute la philosophie politique soit considérée comme étant « anti-politique », la catégorie de l'archi-politique doit également être comprise comme étant particulièrement « anti-démocratique ». Elle déteste plus que toute autre chose le hasard que le *demos* représente en politique.

Si pour Rancière, « Platon donne la formule » de l'archi-politique, c'est Aristote qui donnera celle de la para-politique. Contrairement à l'archi-politique, qui « suppose la suppression des éléments du dispositif polémique de la politique », la para-politique

⁵³ Rancière, *La Mésestante*, p. 103.

⁵⁴ « La politique existe lorsque l'ordre naturel de la domination est interrompu par l'institution d'une part des sans-part. Cette institution est le tout de la politique comme forme spécifique du lien. Elle définit le commun de la communauté comme communauté politique, c'est-à-dire divisée, fondée sur un tort échappant à l'arithmétique des échanges et des réparations. » *Ibid*, p. 31.

⁵⁵ *Ibid*, p. 27.

⁵⁶ Selon le célèbre noble mensonge, les dieux auraient mélangé dans l'âme des philosophes de l'or, dans l'âme des gardiens de l'argent et dans l'âme des laboureurs du fer.

refuse de payer ce prix. Comme toute 'philosophie politique', elle tend à identifier en dernière instance l'activité politique avec l'ordre policier. Mais elle le fait du point de vue de la spécificité politique. La spécificité de la politique, c'est l'interruption, l'effet de l'égalité comme « liberté » litigieuse du peuple. C'est la division originelle de la *phusis* qui est appelée à se réaliser en *nomos* communautaire.⁵⁷

C'est cette logique que Rancière identifie avec la pensée d'Aristote. En effet, Rancière croit que chez Aristote il est possible de voir non pas une suppression de la politique, mais plutôt un déplacement de la politique vers un centre pacificateur.⁵⁸ Ce déplacement s'articule selon un nouveau principe développé par la para-politique, soit celui de la représentation. Selon ce principe ou cette logique, les masses abandonneraient leur souveraineté à une élite gouvernante. Le régime de la para-politique est le régime du « bon gouvernement », où toute « politique » peut seulement paraître dans des forums restreints. Ce lieu d'échange prend la forme de la cité, qui est conçu comme étant un « ensemble déterminé de[s] citoyens ». ⁵⁹ C'est-à-dire que pour Aristote, la politique se comprend par la « participation à une fonction judiciaire et à une magistrature ». ⁶⁰ La politique a lieu au sein des espaces déterminés par la constitution de la Cité (pensons par exemple à la constitution de Solon qui établit à Athènes le conseil de l'Aréopage, les magistratures électives et les tribunaux, permettant aux oligarques, aux aristocrates (et enfin aux citoyens) de paraître dans la Cité). ⁶¹ Rancière affirme que chez Arendt et chez plusieurs auteurs libéraux de la modernité, cet espace institutionnalisé naîtra plutôt grâce à l'accord du contrat social. Ainsi serait créé un espace extérieur à la politique, et bien « circonscrit » où la contestation serait au final envisagée comme illégitime.

Et puis, enfin, il y a la méta-politique. Contrairement à l'archi-politique qui est « anti-démocratique » (comme la république jacobine et platonicienne) et la para-politique qui est une

⁵⁷ Rancière, *La Méésentente*, p. 105.

⁵⁸ La « démocratie » de la para-politique est une démocratie où le *demos* abandonne son pouvoir à une certaine élite. « La meilleure démocratie est la démocratie paysanne car elle est précisément celle où le *demos* est absent à sa place. La dispersion des paysans dans les champs éloignés et la contrainte du travail les empêchent de venir occuper le lieu de leur pouvoir. Détenteurs du titre de la souveraineté, ils en laisseront l'exercice concret aux gens de bien. » *Ibid*, p. 110.

⁵⁹ Aristote, *Les Politiques*, p. 206.

⁶⁰ *Ibid*, p. 207.

⁶¹ *Ibid*, p. 198.

démocratie illusoire (elle présente l'oligarchie sous le masque trompeur de la démocratie), la méta-politique est

le discours sur la fausseté de la politique qui vient doubler chaque manifestation politique du litige, pour prouver sa méconnaissance de sa propre vérité en marquant à chaque fois l'écart entre les noms et les choses, l'écart entre l'énonciation d'un *logos* du peuple, de l'homme ou de la citoyenneté et le compte qui en est fait, écart révélateur d'une injustice fondamentale, elle-même identique à un mensonge constitutif.⁶²

Ici nous trouvons, selon Rancière, un fort désir de *dépasser* la politique démocratique au nom d'une essence plus pure et juste de la politique. Rancière associe ce dépassement tout particulièrement avec la pensée de Karl Marx. En effet, il y aurait chez Marx un désir de transcendance de la démocratie selon Rancière. Ce désir s'exprimerait par le rêve d'arriver à l'achèvement d'une post-démocratie. Envisagé comme l'*après* démocratie, ce régime impliquerait en outre la suppression du politique, au nom d'un respect parfait de tous les membres de la communauté, d'une égalité soi-disant parfaite.⁶³

1.1.2 La politique et la police

Rancière affirme que sa conception de la politique ne puise au sein d'aucune tradition politique particulière,⁶⁴ ni celle de Platon, ni celle d'Aristote, ni celle de Marx. Afin de bien mener sa « bataille » contre la philosophie politique, il croit nécessaire d'inventer un *nouveau* vocabulaire, un vocabulaire apte à bien exprimer sa critique. Ce nouveau vocabulaire débute avec deux mots et deux définitions originales, qui sont indissociables dans la pensée de Rancière, soit la politique et la police. C'est une réarticulation particulière du terme de la « police » qui permet à Rancière de catégoriser la philosophie politique comme étant toute autre chose que de la politique.

⁶² Rancière, *La Méésentente*, p. 119.

⁶³ « [...] achèvement nihiliste de la méta-politique » la post-démocratie consensuelle, pour boucler la communauté sur elle-même, supprime le nom et renvoie la figure à son origine première : en deçà de la démocratie, en deçà de la politique. » *Ibid*, p. 165.

⁶⁴ Bien que Rancière ne dit appartenir à aucune tradition, il admet être influencé par plusieurs auteurs. « Mais rien de tout cela ne fait une tradition. Cette ligne brisée de rapprochements marque plutôt un écart par rapport à l'idée qu'il y a une école à laquelle on appartient, des maîtres qui transmettent quelque chose. Ça ne veut pas du tout dire que je pense être quelqu'un qui s'est inventé lui-même sans maître, pas du tout. C'est tout le contraire : je pense être quelqu'un qui a eu vingt, trente ou cent maîtres et non pas un maître. » Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 93.

Comme nous l'avons déjà noté, l'emploi du concept de la police permet à Rancière de définir négativement la politique comme étant le contraire de la police.

La police ranciérienne réfère à ce qu'on « appelle généralement du nom de politique »; elle comprend « l'ensemble des processus par lesquels s'opèrent l'agrégation et le consentement des collectivités, l'organisation des pouvoirs, la distribution des places et fonctions et les systèmes de légitimation de cette distribution.⁶⁵ » La police joue un rôle fondamental dans la distribution de l'espace de la communauté — soit du partage du sensible —, c'est-à-dire dans la distribution des espaces ouverts ou fermés pour l'échange, le dialogue et la prise de parole. La police est donc à la fois au service de l'ordre établi (comme force de préservation), en plus d'*être* l'ordre (sous forme de partage du sensible). C'est ainsi que la police favorise la préservation des « titres » et est responsable de l'administration quotidienne de la vie de la communauté.⁶⁶ La majorité des événements typiquement qualifiés de politiques (tels que les élections) sont plutôt admis sous la définition de la police. En effet, Rancière croit que les élections ne sont qu'un processus normal de la succession de l'administration de l'État qui garantit la perpétuité de l'ordre policier.

Pour avoir de la politique, il doit y avoir *contestation* de cet ordre policier. Il doit y avoir confrontation entre deux « ordres » de choses, entre deux « mondes ». C'est ainsi que, Rancière nous dit que la « politique n'est pas faite de rapports de pouvoir, elle est faite de rapports de mondes.⁶⁷ » Ici, Rancière réfère au monde de la police et au monde de la politique. Il conçoit la politique d'une façon particulière, c'est-à-dire, comme étant la tension entre un « monde » visible et un « monde » invisible (entre un nombre des individus « comptés » par l'ordre policier et ceux qui ne sont pas comptés). La politique n'est donc pas un des « mondes » qui entre en

⁶⁵ Rancière, *La Mésestente*, p. 51.

⁶⁶ « La distribution des places et des fonctions qui définit un ordre policier relève autant de la spontanéité supposée des relations sociales que de la rigidité des fonctions étatiques. La police est, en son essence, la loi, généralement implicite, qui définit la part ou l'absence de part des parties. Mais pour définir cela, il faut d'abord définir la configuration du sensible dans lequel les unes et les autres s'inscrivent. » *Ibid*, p. 52.

⁶⁷ *Ibid*, p. 67.

conflit, mais c'est plutôt la tension même qu'il nomme « mésentente ».⁶⁸ La politique existe alors lorsque se « crée une scène où se met en jeu l'égalité ou l'inégalité des partenaires du conflit comme êtres parlant.⁶⁹ »

C'est ici que Rancière orchestre quelque chose de fort intéressant: il fait du sujet de la politique non pas le discours qui suit la mésentente, mais bien *l'acteur qui fait la démonstration de l'égalité* nécessaire à la mésentente. Ainsi, ce qui est politique n'est pas le désaccord sur une politique publique particulière, mais bien la révélation d'un nouvel acteur (un acteur égal et capable) lors de ce désaccord. Il y a politique lorsqu'il y a remaniement de la communauté — remaniement du partage du sensible.⁷⁰ Ce remaniement s'opère lorsqu'un individu ou un groupe a su faire reconnaître une égalité où il y avait inégalité.⁷¹

La démocratie est d'abord cette condition paradoxale de la politique, ce point où toute légitimité se confronte à son absence de légitimité dernière, à la contingence égalitaire qui soutient la contingence inégalitaire elle-même.⁷²

L'acte politique, ou démocratique, existe selon Rancière dans la démonstration de cette réalité paradoxale selon laquelle les relations sociales inégalitaires se fondent sur l'égalité même des intelligences;⁷³ c'est la condition *sine qua non* de la politique. La police agit comme un ordre qui voile une partie du monde, qui cherche à garder dans l'ombre ceux qui ne sont pas visibles ou

⁶⁸ Nous viendrons ainsi à comprendre la mésentente comme « un type déterminé de situation de parole : celle où l'un des interlocuteurs à la fois entend et n'entend pas ce que dit l'autre. La mésentente n'est pas le conflit entre celui qui dit blanc et celui qui dit noir. Elle est le conflit entre celui qui dit blanc mais n'entend point la même chose ou n'entend point que l'autre dit la même chose sous le nom de la blancheur. » Rancière, *La Mésentente*, p. 12.

⁶⁹ *Ibid*, p. 80.

⁷⁰ « Elle [la politique] ne suppose pas en effet simplement la rupture de la distribution « normale » des positions entre celui qui exerce une puissance et celui qui la subit, mais une rupture dans l'idée des dispositions qui rendent « propre » à ces positions. » Rancière, *Aux bords du politique*, p. 229.

⁷¹ « L'inégalité n'est en dernière instance possible que par l'égalité. » Rancière, *La Mésentente*, p. 37. Nous reviendrons à cette idée au cours du deuxième chapitre lorsque nous discuterons du *logos* aristotélicien.

⁷² Rancière, *La Haine de la démocratie*, p. 103.

⁷³ « L'égalité des intelligences fait plus encore pour l'inégalité : elle prouve que le renversement de l'ordre existant serait tout aussi déraisonnable que cet ordre lui-même. [...] Ainsi, l'égalité reste-t-elle seule capable d'expliquer une inégalité que les inégalitaires seront toujours impuissants à penser. L'homme raisonnable connaît la raison de la déraison citoyenne. Mais il la connaît du même coup comme insurmontable. Il est le seul à connaître le cercle de l'inégalité. » Rancière, *Le maître ignorant*, p. 149.

qui ne devraient pas l'être selon l'ordre policier (mais qui sont pourtant égaux).⁷⁴ L'acte qui consiste à « retirer » ce voile de la police, c'est la démonstration de l'égalité, qui est *la* politique. Voilà donc pourquoi la politique chez Rancière peut être comprise comme la révélation ou l'apparition d'un monde invisible. Dit autrement, l'égalité chez Rancière existe dans la démonstration politique; pour lui, l'égalité n'est pas liée à un « titre » mais plutôt à cette réalité (cachée mais bien vraie) de l'égalité des intelligences.

La méésentente, dans ce contexte, existe parce que la police adhère à la distribution *inéga*le du sensible et la politique à la redistribution *éga*le du sensible. Le conflit entre la politique et la police se fonde donc sur le *tort* instituteur de la communauté. Le tort en question ici est la « loi du n'importe qui faisant n'importe quoi ». ⁷⁵ Le caractère polémique de la politique s'exprime par son rejet de l'*arkhè* (fondement de l'inégalité sociale). La méésentente est, pour ainsi dire, une dispute sur le compte final de la communauté, sur le compte de qui peut parler et être vu. Ce que l'on doit noter ici, c'est que la méésentente est un conflit intimement lié à la parole et à l'apparition, à l'« espace » attribué à la parole et au partage de ce *droit de parole* parmi la communauté. La politique, c'est la contestation du partage du sensible; c'est la contestation de ce qui « peut » être dit et de qui « peut » le dire. Par le biais de l'exemple de Menenius Agrippa, Rancière souligne que c'est justement ce qu'a voulu faire la plèbe: elle a voulu démontrer aux patriciens qu'elle était capable de dialoguer parmi la « communauté des égaux ». ⁷⁶

Bien que nous y reviendrons plus longuement au deuxième chapitre, notons rapidement ici que la conception de la parole de Rancière a des racines aristotéliennes; il lie en effet le concept de près avec celui du *logos* et il invoque souvent Aristote lorsqu'il le fait. « La 'prise de parole' n'est pas conscience et expression d'un soi affirmant son propre. Elle est occupation du lieu où

⁷⁴ « L'essence de la politique est la manifestation du dissensus, comme présence de deux mondes en un seul. » Rancière, *Aux bords du politique*, p. 241.

⁷⁵ Rancière, *La Méésentente*, p. 39.

⁷⁶ « Ce n'est pas parce qu'on est utile aux égaux qu'on entre dans leur communauté, c'est parce qu'on leur est semblable. Il n'y a rien à faire pour être compté en leur nombre que de leur renvoyer leur image. L'égal est celui qui porte l'image de l'égal. » Rancière, *Aux bords du politique*, p. 141.

logos définit une autre nature que la *phônè*.⁷⁷ » La parole se distingue du « bruit » par sa capacité de subjectivation, c'est-à-dire par sa capacité de faire paraître quelque chose sur la scène publique. Elle suppose donc cette capacité à exprimer une chose et à être — non seulement entendu —, mais également à être *compris* par d'autres. La politique est donc relative aux sujets de la politique et à leur capacité de se faire sujets par le biais de la parole.

La politique est affaire de sujets, ou plutôt de modes de subjectivation. Par subjectivation on entendra la production par une série d'actes d'une instance et d'une capacité d'énonciation qui n'étaient pas identifiables dans un champ d'expérience donné, dont l'identification donc va de pair avec la reconfiguration du champ de l'expérience.⁷⁸

Ainsi, pour Rancière, la politique renvoie à la capacité des masses (du *demos*) de se faire voir et entendre, soit à leur capacité d'être des acteurs sur la scène publique. La politique a lieu justement lorsqu'un acteur « n'appartient pas » de prime abord (dans le compte de l'ordre policier); lorsque l'acteur émerge sur la scène pour y appartenir, lorsque le sujet existe comme le « *un-en-plus* ». ⁷⁹ La police représente quant à elle l'ensemble des dispositifs et des institutions qui organisent le partage du sensible, qui dicte qui « appartient » et qui n'appartient pas. Le lien unissant la politique et la police est donc fort, mais la nature exacte de cette relation reste ambiguë et sera discutée davantage au cours du deuxième et troisième chapitres.

1.2 Concernant la critique ranciérienne d'Arendt

Rancière cherche donc à révéler — à une discipline qui aurait mal compris son objet d'étude — la vraie nature de la politique.⁸⁰ S'il ne cherche pas la « vérité », il critique tout de même vertement la philosophie politique pour avoir oublié ou ignoré le « vrai » sujet de la politique. En

⁷⁷ Rancière, *La Mésestante*, p. 61.

⁷⁸ *Ibid*, p. 59.

⁷⁹ *Ibid*, p. 89.

⁸⁰ Suite aux manifestations de mai 68, Rancière, désabusé par le marxisme et le communisme de l'époque, se tourna vers les archives ouvrières afin de trouver la vraie nature du discours ouvrier du XIXe siècle. « [...] je me suis lancé dans ce travail sans trop savoir au départ où j'allais, avec l'idée naïve à l'époque que j'allais retrouver la 'vraie' classe ouvrière, la 'vraie' parole ouvrière, le 'vrai' mouvement ouvrier, le 'véritable' socialisme ouvrier, tout ce qu'on pouvait imaginer et espérer de véritable. Cela m'a fait un emploi du temps entièrement déterminé par ce travail. » Rancière, *La Méthode de l'égalité*, p. 46.

effet, Rancière accuse la philosophie politique d'avoir été au service de la police plutôt que de la politique. Il croit aussi que, comme la structure de la police tend à écraser le potentiel politique des masses, la philosophie politique tend à supprimer la politique. C'est en gardant tout ceci en tête que l'on peut comprendre une partie de la critique que formule Rancière à l'égard d'Arendt. Pour le dire très brièvement, Rancière accuse (injustement) Arendt d'élitisme et d'archi-politisme. Nous allons examiner chacun de ces reproches dans les pages qui suivent. L'étude de ces reproches nous permettra de mieux comprendre la place qu'occupe Arendt dans la pensée de Rancière et de mieux saisir pourquoi Rancière émet des critiques qui semblent, de prime abord, dénuées de sens.

1.2.1 Entre para-politique et archi-politique

C'est dans les « Dix thèses sur la politique » que Rancière présente de façon la plus systématique les divers éléments de sa critique d'Arendt. En entrevue, il a même avoué que les *Dix thèses* ont en quelque sorte été écrites spécifiquement *en réaction au projet arendtien* de la purification de la politique.⁸¹

There is no 'pure' politics. I wrote the 'Ten Theses on Politics' primarily as a critique of the Arendtian idea of a specific political sphere and a political way of life. The 'Theses' aimed at demonstrating that her definition of politics was a vicious circle: it identifies politics with a specific way of life. Ultimately, however, this means identifying it with the way of life of those whose way of life already destined them to politics. It is the circle of the *arkhê*, the anticipation of the exercise of power in the 'power of beginning', in the disposition or entitlement to exercise it.⁸²

⁸¹ À ce sujet Rancière dit : « Les thèses ne sont pas des énoncés de principe, [...] Les thèses sur la politique sont une espèce de traversée de l'intelligibilité de la politique, une traversée polémique pour couper les notions supposées basiques en deux à partir des énoncés mêmes de la philosophie politique. Elles ont été écrites sous le coup de la lecture de ce petit texte posthume de Hannah Arendt qu'on venait de traduire, *Qu'est-ce que la politique?* Elles sont en quelque sorte un commentaire de lecture et non le produit d'une volonté d'expliquer ce qu'est la politique depuis son principe jusqu'à ses conséquences. Au fond, il ne s'agit pas d'un exposé allant des principes aux conséquences mais d'une opération tranchante qui va essayer de traverser le champ à toute vitesse pour en reconfigurer totalement l'intelligibilité. » *La méthode de l'égalité*, p. 160. Rancière admet donc que les *Dix thèses* soient le commentaire d'un tout petit ouvrage posthume, composés d'une multitude de fragments de texte, qui n'étaient d'ailleurs pas terminées et qui n'ont pas été assemblés par Arendt.

⁸² Rancière, « The Thinking of Dissensus : Politics and Aesthetics » dans *Reading Rancière*, p. 3.

Pour Rancière, la politique dépend de son impureté; tout effort de « purification » mène donc à une inévitable dépolitisation de la politique. C'est ainsi qu'il voit dans la sphère publique arendtienne et dans l'« imperméabilité » de cette sphère (spécialement vis-à-vis du social) les fondements d'une dangereuse ontologie. En effet, c'est en voulant préserver la sphère publique d'un regrettable croupissement social, qu'Hannah Arendt aurait développé une conception dite 'pure' de la politique. Bien qu'elle désirait protéger la politique des pires maux de la modernité, Arendt aurait, selon Rancière, éliminé toute possibilité de guérison. C'est sa « surdité » face aux cris du *demos* (l'ensemble des masses trop occupées par la vie privée et les questions de consommation pour agir politiquement) qui fait qu'elle ignore le caractère politique de ces cris (ou plus précisément, elle ignore le fait que leurs « bruits » par rapport aux besoins et aux questions économiques *est* de nature politique).⁸³ En insistant sur une distinction stricte entre la sphère publique et la sphère privée, et entre le politique et le social, Arendt, selon Rancière, vient à concevoir la politique comme l'organisation de l'ordre policier. Elle ignorerait ainsi ce qui est véritablement politique, c'est-à-dire l'émergence imprévisible et chaotique du *demos* (et des questions qui l'animent ou l'indignent). Pour Rancière, la politique ne doit pas être confinée à un espace bien spécifique (et étroit) ou à un style de vie, car ceci aurait comme conséquence de légitimer le pouvoir politique d'une certaine « élite » selon leur appartenance à une certaine communauté (c'est ce qui est désigné par le terme de *l'arkhê*). Ainsi, lorsqu'Arendt identifie « l'ordre politique « propre » à celui du *eu zên* - du vivre en vue d'un bien -⁸⁴ » elle réduirait (involontairement peut-être) l'espace même de la politique. Rancière voit ainsi chez Arendt les

⁸³ « La déduction de la politique à partir d'un monde spécifique des égaux ou des hommes libres, opposé à un monde de la nécessité prend donc pour fondement de la politique ce qui est précisément l'objet de son litige. Elle s'oblige ainsi elle-même à la cécité de ceux qui 'ne voient pas » ce qui n'a pas lieu d'être vue. En témoigne exemplairement le passage de *l'Essai sur la révolution* où Hannah Arendt commente le texte de John Adams, identifiant le malheur du pauvre au fait de « ne pas être vu ». » Rancière, *Aux bords du politique*, p. 246. Dans « Politics and Aesthetics : an interview » Rancière précise que l'ensemble de sa critique d'Arendt se formule contre ce passage où elle reproduit ce qu'elle dit vouloir éviter, c'est-à-dire l'exclusion des masses de la sphère politique.

⁸⁴ Rancière, *Aux bords du politique*, p. 224.

mêmes effets néfastes de la philosophie politique, observés chez Platon et Aristote, soit la dépolitisation des masses.⁸⁵

En insistant sur la nécessité d'un espace spécifiquement politique et en insistant sur la dichotomie stricte entre la politique et le social, Arendt reprend la logique de la police qui dit que « l'espace de la circulation n'est que l'espace de la circulation ». Comparons ceci avec Rancière, qui insiste que la politique « consiste à *transformer cet espace de circulation en espace de manifestation* d'un sujet : le peuple, les travailleurs, les citoyens. Elle consiste à reconfigurer l'espace, ce qu'il y a, à y faire, à y voir, à y nommer.⁸⁶ » Ainsi, si Arendt limite la politique à un espace précis ou à un « sujet/objet » bien précis (et qui ne peut inclure les questions économiques ou de nécessité), ce serait pour éviter qu'il y ait contamination de la politique par les ravages de la « société », par tout ce qui brouille la frontière entre le public et le privé. Selon Rancière, Arendt aurait eu excessivement peur que les besoins privés des individus motivent leurs actions au lieu du bien commun. Or, le résultat de toutes ces distinctions arendtiennes serait, selon Rancière, de rejeter le chaos démocratique, de rejeter la polémique inhérente à la politique du *demos*. Qui plus est, selon Rancière, ce refus de la polémique serait une « célébration de la politique pure », ce qui aurait comme fâcheuse conséquence de remettre « aux oligarchies gouvernementales, éclairées par leurs experts, la vertu du bien politique.⁸⁷ » Dit autrement, la rigidité de la distinction arendtienne entre le public et le privé est en quelque sorte la réalisation du rêve policier. La « purification » de la politique dans l'oeuvre d'Arendt est donc à la fois anti-politique et anti-démocratique. Rancière écrit : « Arendt's rigid opposition between the realm of the political and the realm of private life [...] is in keeping with her archipolitical position.⁸⁸ »

⁸⁵ « This attempt [à maintenir une distinction stricte privé/public] depopulates the political stage by sweeping aside its always ambiguous actors. As a result, the political exception is ultimately incorporated in state power, standing in front of bare life - an opposition that the next step forward turns into a complementarity. The will to preserve the realm of pure politics ultimately makes it vanish in the sheer relation of state power and individual life. Politics thus is equated with power, a power that is increasingly taken as an overwhelming historic-ontological destiny from which only a God is likely to save us. » Rancière, « Who is the Subject of the rights of Man », *The South Atlantic Quarterly*, vol 103 no 2/3, 2005, pp. 297-310. Citation à la page 300.

⁸⁶ Rancière, *Aux bords du politique*, p. 242. Nous soulignons.

⁸⁷ *Ibid*, pp. 224-225.

⁸⁸ Rancière, « Who is the Subject of the Rights of Man », p. 299.

Tel que noté plus haut, Rancière trouve son exemple parfait de l'archi-politique chez Platon. Il est donc curieux que Rancière accuse Arendt d'archi-politisme considérant que sa critique de l'oeuvre arendtienne se fonde sur le caractère *aristotélicien* de l'ontologie d'Arendt. (Et comme nous l'avons vu plus haut, Aristote est l'illustration parfaite de ce que Rancière nomme la parapolitique.) Il semble donc y avoir une certaine dissonance entre sa classification d'Arendt au sein de l'archi-politique et les éléments de sa critique d'Arendt (qui insiste sur ses similitudes avec Aristote). Or le rapprochement qu'il propose entre Arendt et Aristote est insistant; Rancière va même jusqu'à dire que c'est la pensée d'Arendt et de Strauss qui ont, au XXe siècle, redonné à Aristote sa popularité. Comme il l'explique en entrevue :

The philosophical ground for that return [le retour de la pensée d'Aristote et des Anciens] was taken mainly from two philosophers, Leo Strauss and Hannah Arendt, who - in some way - had brought the legacy of Greek philosophy to modern governmental practice. Both theorists had emphasized the opposition between the political sphere of public action and speech and the realm of economical and social necessity. Their arguments were strongly revived, even more so as they could be substituted for the old Marxist opposition of 'economism' and 'spontaneism' to true revolutionary practice.⁸⁹

Bien que Rancière voit chez Arendt un profond aristotélisme, il affirme néanmoins que cette dernière mérite d'être catégorisée comme une philosophe de *l'archi-politique*, puisqu'elle réfléchit à la fondation de la politique dans des termes platoniciens. En effet, selon Rancière, Arendt « remains a prisoner of the tautology by which those who « cannot » think a thing do not think it.⁹⁰ » En distinguant ainsi la communauté entre ceux qui « peuvent » et ceux qui ne « peuvent pas », Arendt reproduit la tautologie de la fondation de Platon. Rancière croit qu'il y a une similitude entre cette distinction que fait Arendt entre ceux qui peuvent gouverner et ceux qui sont gouvernés, et le noble mensonge platonicien. Ce mensonge accorde à chaque citoyen une place selon le métal mélangé à leur âme; il n'y a rien à faire, seuls ceux avec une âme qui possède de l'or peuvent gouverner. C'est la même logique que Rancière associe avec le terme de « citoyen » chez Arendt. La désignation et définition particulières du citoyen proposées par

⁸⁹ Rancière, « Jacques Rancière : The Thinking of Dissensus », p. 3.

⁹⁰ Rancière, « Politics and Aesthetics : an interview », p. 202.

Arendt feraient en sorte que certains ne pourront jamais accéder à la sphère politique selon Rancière :

The Declaration of Rights states that all men are born free and equal. Now the question arises : What is the sphere of implementation of these predicates? If you answer, as Arendt does, that it is the sphere of citizenship, the sphere of political life, *separated from the sphere of private life*, you sort out the problem in advance. The point is, precisely, where do you draw the line separating one life from the other?⁹¹

Ce sont les critères mêmes de la participation politique qui sont renvoyés à la fondation de la communauté politique. La conséquence de ceci est que ceux qui ont particulièrement besoin de pouvoir agir politiquement ne peuvent le faire; seuls les « citoyens » (définis selon des critères spécifiques) ont accès à la sphère politique. Il est donc impossible pour les non-citoyens de se faire « voir » autrement que comme non-citoyens, que comme ‘invisibles’. Voilà la grande « leçon » que veut offrir Rancière : « Le peuple, ce n’est rien d’autre que la masse indifférenciée de ceux qui n’ont aucun titre positif — ni richesse, ni vertu — mais qui pourtant se voient reconnaître la même liberté que ceux qui les possèdent.⁹² » Rancière veut démontrer que les masses, malgré leur absence de titre et leur invisibilité, ont la même capacité d’action politique que les oligarques, les philosophes ou les aînés; la politique est « le nom de ce qui vient interrompre le bon fonctionnement de cet ordre [la police] par un dispositif singulier de subjectivation.⁹³ » Rancière développe cette idée davantage lorsqu’il commente la conception des droits humains chez Arendt.

A political subject, as I understand it, is a capacity for staging such scenes of dissensus. It appears thus that man is not the void term opposed to the actual rights of the citizen. It has a positive content that is the dismissal of any difference between those who ‘live’ in such or such sphere of existence, between those who are or are not qualified for political life. The very difference between man and citizen is not a sign of disjunction proving that the rights are either void or tautological. It is the opening of an interval for political subjectivization. Political names are litigious names, names whose extension and comprehension are uncertain and which open for that reason the space of a test or verification. Political subjects build such cases of verification. They put to test the power of political names, their extension and comprehension.⁹⁴

⁹¹ Rancière, « Who is the Subject of the Rights of Man », p. 303. Nous soulignons.

⁹² Rancière, *La Mésentente*, p. 27.

⁹³ *Ibid*, p. 139.

⁹⁴ Rancière, « Who is the Subject of the Rights of Man », p. 304.

Selon Rancière, Arendt serait arrivée à cette formulation dépolitisante de la politique dans sa réflexion sur la fondation et plus particulièrement par le biais de sa compréhension de l'*arkhè*.

Arendt l'a rappelé, ce mot, en grec, veut dire à la fois commencement et commandement. Elle en conclut logiquement qu'il signifiait pour les Grecs l'unité des deux. L'*arkhè* est le commandement de ce qui commence, de ce qui vient en premier. Elle est l'anticipation du droit à commander dans l'acte du commencement et la vérification du pouvoir de commencer dans l'exercice du commandement.⁹⁵

L'*arkhè* définit donc la légitimité de « qui » peut gouverner.⁹⁶ La fondation de la communauté chez Arendt et Platon est donc la réalisation « intégrale de l'*arkhè* de la communauté, remplaçant sans reste la configuration démocratique de la politique.⁹⁷ » C'est donc dire que l'archi-politique est la fondation d'une communauté hiérarchisée où le pouvoir est reconnu et ne laisse place à aucun vide; chez Platon cela se traduirait dans le mythe des trois pierres et de l'âme; chez Arendt ceci s'articulerait dans la rigidité des diverses distinctions définissant l'espace public. Ainsi, au lieu de voir, comme Rancière, que l'*arkhè* représente également le pouvoir imprévisible du *demos*, Arendt ferait preuve d'archi-politisme. C'est ainsi qu'Arendt supprimerait politiquement la politique selon Rancière.⁹⁸

1.2.2 Arendt et les Grecs

C'est en décrivant « l'Athènes de Hannah Arendt⁹⁹ » que Rancière en vient à comparer Arendt à Platon et, encore plus, à Aristote. La critique que formule Rancière tend en effet à décrire Arendt comme une « nostalgique de l'Antiquité », ce qui mène, selon nous, à une lecture réductrice et contestable de la pensée de cette penseuse. Comme nous l'avons noté précédemment, Rancière

⁹⁵ Rancière, *La Haine de la démocratie*, p. 45.

⁹⁶ « Étant admis qu'il y a dans toute cité des gouvernants et des gouvernés, des hommes qui exercent l'*arkhè* et des hommes qui obéissent à son pouvoir, l'Athénien se livre à un recensement des titres à occuper l'une ou l'autre position, dans les cités comme dans les maisons. Ces titres sont au nombre de sept. [Tous ces titres remplissent les deux conditions requises: premièrement, ils définissent une hiérarchie des positions. Deuxièmement ils la définissent en continuité avec la nature.] » *Ibid*, p. 46.

⁹⁷ Rancière, *La Mésestante*, p. 100.

⁹⁸ « Dépolitiser, tel est le plus vieux travail de l'art politique, celui qui tient son achèvement au bord de sa fin, sa perfection au bord de son gouffre. Cette suppression politique de la politique, c'est aussi le moyen pour la philosophie de réaliser l'image la plus rapprochée du Bien politique au sein du désordre de la politique empirique, du désordre démocratique. » Rancière, *Aux bords du politique*, p. 47.

⁹⁹ *Ibid*, p. 137.

accuse Arendt de purifier la politique. Or, cette « purification » est intimement liée à la lecture bien particulière et partielle que fait Rancière d'Arendt et a peu à voir avec ce qui se trouve vraiment dans ses écrits selon nous. C'est parce qu'il met énormément l'accent sur les thèmes « grecs », tels que la distinction entre la sphère publique et privée, la fondation de la Cité et l'idée de 'vie bonne', que Rancière en vient à sous-estimer l'importance de certains thèmes centraux chez Arendt. En effet, il est frappant de voir à quel point les questions du jugement, du conflit et de la mise en scène (tous cruciaux pour comprendre la pensée d'Arendt) ne sont presque jamais abordés par Rancière. Sa présentation d'Arendt se limite, en grande partie, à une comparaison entre celle-ci et les Grecs. Il est donc normal que sa critique ait tendance à négliger ce que nous nommerons la dimension 'impure' de la pensée arendtienne.

Il sera question au cours du deuxième chapitre de la relation entre Arendt et Aristote, puisque sur certains points, notamment sur la question de la parole, Rancière a en partie raison. Il y a en effet plusieurs points de convergence entre Arendt et Aristote mais, comme nous le verrons, ces points de rencontre sont moins importants que ne le suggère Rancière. Comme l'a bien noté Dana Villa, il y a quelque chose de profondément phénoménologique et « performatif » dans l'utilisation arendtienne de divers concepts aristotéliens.¹⁰⁰

Au-delà du surprenant rapprochement que fait Rancière entre Arendt et Aristote, ce qui étonne dans la critique de Rancière à l'endroit de la philosophe, c'est l'insistance de ce dernier sur le caractère platonicien de la pensée d'Arendt. Arendt n'est-elle pas très explicite dans sa critique de Platon?¹⁰¹ Dans l'ouvrage posthume, *Qu'est-ce que la politique?*,¹⁰² elle affirme par exemple que : 1- la philosophie politique est anti-politique, et 2- Platon erre lorsqu'il tente de remplacer l'action politique par la philosophie politique. Arendt reproche aussi à la philosophie

¹⁰⁰ « Arendt brings a certain amount of interpretive violence to the concept of praxis, not to destroy it but to 'distill its original spirit,' to reveal the 'underlying phenomenal reality' that philosophical conceptualisation has obscured. [...] For Arendt, the phenomenon of praxis can be revealed only if one reads Aristotle against the grain. Once we see this, the deeply antitraditional nature of Arendt's theory of action (and her political philosophy in general) begins to come in view. » Dana Villa, *The Fate of the Political*, p. 43.

¹⁰¹ Le cas de Socrate est différent, comme l'a bien montré Villa, dans *Socratic Citizenship*. Princeton : Princeton University Press, 2001, 392 pages.

¹⁰² Rappelons-nous que Rancière affirme avoir écrit les *Dix thèses* en réponse à ce livre.

platonicienne de s'intéresser uniquement au « moi », à l'homme, tandis que la politique doit s'intéresser selon elle *aux* hommes, à la pluralité des hommes dans le monde.¹⁰³ C'est ainsi que la critique arendtienne de Platon se développe autour de cette critique de la philosophie politique. Arendt voit donc dans la figure du *Philosophe roi* une contradiction dans les termes; le *philosophe* se préoccupe de soi-même, tandis que le *roi* doit se préoccuper des autres. Selon Arendt, c'est la même contradiction qui est présente au sein de la « philosophie politique ». Ainsi, au sujet de la politique de Platon, elle dit :

Platon, le père de la philosophie politique en occident, a essayé à plusieurs reprises de s'opposer à la *polis* et à sa conception de la liberté. Il s'y est efforcé grâce à une théorie politique dans laquelle les critères du politique ne sont pas créés à partir de celui-ci mais à partir de la philosophie, à travers l'élaboration détaillée d'une constitution dont les lois correspondent aux idées exclusivement accessibles aux philosophes et en définitive même grâce à une influence sur un prince dont on espérait qu'il appliquerait effectivement une telle législation, tentative qui a failli lui coûter la vie et la liberté.¹⁰⁴

Elle accuse donc Platon d'exclure de sa *polis* ce qui constitue pourtant l'essence de la politique, soit la pluralité et le conflit. En faisant du philosophe le législateur de sa *République*, Platon vient erronément identifier le mal de la politique au fait de la pluralité des acteurs, voir à la simple présence des autres. Or, dans ses propres travaux, Rancière propose une critique fort similaire. Dans l'extrait qui suit par exemple, Rancière réfère à cette rencontre entre l'« un » et le « multiple » qui aurait mené aux conclusions dépolitisantes de Platon.

C'est là ce que la philosophie dans son rapport patient (Spinoza) ou impatient (Platon) à la masse ignorante a du mal à aborder : ce point où l'ordre de la meute se distingue du désordre des rassemblements populaires; cette charnière de l'un et du multiple qui n'est ni la réunion du multiple discordant ni le règlement du litige mais le point où la terreur de l'un rencontrent celles du multiple, où l'angoisse du sujet démuné, de ce sujet-enfant qu'évoque un texte de Jean-François Lyotard, se fait force de haine entraînant, où le remède à la séparation tourne au mal radical.¹⁰⁵

Ce qui est frappant dans ce texte de Rancière, c'est que sa critique de Platon s'inspire de la critique de Platon formulée par Arendt. En effet, Rancière utilise, pour démontrer sa critique, un exemple qui est tiré de l'ouvrage *Ontologie et politique : Hannah Arendt*, de Jean-François

¹⁰³ « Dès le moment où j'agis politiquement, je ne suis plus concerné par moi-même, mais par le monde. Et telle est la différence principale. » Hannah Arendt, « Pensée et action » dans *Édifier un monde : Interventions 1971-1975*. Textes édités par Dominique Séglaud. Paris : Éditions du Seuil, 2007, 151 pages. Citation à la page 95.

¹⁰⁴ Hannah Arendt. *Qu'est-ce que la politique?*, pp. 94-95.

¹⁰⁵ Rancière, *Aux bords du politique*, p. 62.

Lyotard. Bien que Rancière soit familier avec la critique arendtienne de Platon et que cette critique ressemble étrangement à sa propre critique de Platon, il va quand même affirmer qu'il y a une similitude importante entre Arendt et Platon. Cette affirmation est liée, comme nous l'avons vu, au problème que Rancière voit tant chez Arendt que Platon, soit le problème de l'*arkhè* (légitime pouvoir de gouverner) qui refuse (de façon volontaire ou non) aux *demos* la possibilité d'agir politiquement. Si Platon fonde sa *République* sur le règne du philosophe, Arendt fonde sa communauté sur le règne du citoyen. C'est ainsi que Rancière reproche à Arendt exactement les mêmes crimes de l'archi-politique qu'il reproche à Platon.

S'il nous semble qu'Arendt réussit à répondre d'elle-même au rapprochement que propose Rancière entre elle et Platon, au cours du prochain chapitre nous tenterons de mieux saisir et de mieux interroger la relation établie entre Arendt et Aristote par Rancière. Nous suggérerons que, contrairement à ce qu'avance Rancière, Arendt ne devrait pas être lue comme une auteure profondément aristotélicienne ou comme une auteure qui appelle désespérément à un « retour » des Grecs ou d'Aristote.¹⁰⁶ Comme nous le verrons au troisième chapitre, Arendt est davantage intéressée par la conflictualité de l'action, par la *virtù* et par la théâtralité du politique pour pouvoir être étiquetée, d'une façon stricte, comme aristotélicienne. Dit autrement, Arendt est beaucoup plus moderne et machiavélienne que veut bien le reconnaître Rancière.

¹⁰⁶ D'ailleurs, le « trio » Arendt, Strauss et Aristote se présente comme la figure de la restauration de la politique. « il fallait avec Aristote, Hannah Arendt et Léo Strauss restaurer le sens pur d'une politique délivrée des atteintes du consommateur démocratique. » Rancière, *La haine de la démocratie*, p.30.

CHAPITRE 2

Sur l'aristotélisme d'Hannah Arendt et de Jacques Rancière

« *In principio erat Verbum
et Verbum erat apud Deum
et Deus erat Verbum.* »

« Au commencement était le Verbe,
et le Verbe était avec Dieu,
et le Verbe était Dieu.¹⁰⁷ »
-Jean, 1:14

Certains auteurs ont suggéré qu'Hannah Arendt est une nostalgique de l'Antiquité,¹⁰⁸ une auteure qui est davantage tournée vers un passé péricléen lointain que vers la réalité de la modernité avancée. C'est cette lecture d'Arendt, intéressée par les vieilles questions antiques concernant « l'art du vivre ensemble et [...] la recherche du bien commun¹⁰⁹ » que nous présente Rancière dans son oeuvre. Au cours du chapitre précédent, nous avons présenté la critique que formule Rancière à l'égard d'Arendt. Comme on l'a vu, Rancière lui reproche de faire de la politique une activité exclusive à un mode particulier de la vie. C'est ce caractère trop étroit et trop « exclusif » de sa conception de la politique qui mène Rancière à accuser Arendt de purifier celle-ci. Il croit qu'Arendt isole les masses de la politique afin d'éviter que leurs préoccupations pour la 'simple vie' et pour la satisfaction de leurs besoins ne contaminent la sphère de la politique. Cette distinction trop nette entre la simple vie et la bonne vie ferait de l'action (*praxis*) une forme très particulière d'apparition publique; ce ne sont pas toutes les activités qui pourraient se traduire en action politique; et seuls ceux qui ont les moyens d'agir politiquement dans le sens arendtien, très précis, pourront atteindre la 'bonne vie'. La politique deviendrait donc l'activité d'une élite qui a le loisir et qui a suffisamment de vertu pour paraître sur la sphère publique. Comme nous l'avons aussi noté, Rancière voit dans ce découpage entre deux 'types' de vie, la même logique aristotélicienne qui fait affront à sa conception polémique de la politique. La politique doit être

¹⁰⁷ Évangile selon Jean.

¹⁰⁸ Benhabib affirme ceci dans *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks : Sage Publications Inc, 1996, 247 pages.

¹⁰⁹ « Ceux-ci [Arendt, Strauss, et d'autres] rappelaient que la politique, telle que l'avaient définie les Anciens, était l'art du vivre ensemble et la recherche du bien commun ; que le principe même de cette recherche et de cet art était la claire distinction entre le domaine des affaires communes et le règne égoïste et mesquin de la vie privée et des intérêts domestiques. » Rancière, *La haine de la démocratie*, p. 30.

imprévisible selon lui; elle ne doit pas être contrainte à un espace ou à un moment particulier d'apparition.

Certes, Arendt voit chez les Grecs une riche source de concepts et d'exemples méritants d'être « récupérés¹¹⁰ » et déployés, elle affirme même que sur certaines questions « Aristote avait raison!¹¹¹ » Malgré ceci, il nous semble qu'il serait plus juste d'affirmer que la réflexion d'Arendt dépasse d'emblée la pensée d'Aristote. Bien qu'elle nous recommande de nombreux exemples romains et athéniens, il n'y a chez elle aucune nostalgie ou désir de recréer la *polis* athénienne.¹¹² En effet, comme il sera démontré au prochain chapitre, la pensée politique d'Arendt est beaucoup plus influencée par l'oeuvre de Machiavel que celle d'Aristote (nous y reviendrons). Mais pour le moment, nous proposons d'explorer ce côté aristotélicien de la pensée d'Arendt, celui qui s'observe tout particulièrement lorsqu'elle discute de l'importance du langage, de la vertu et de la distinction entre le privé et le public. L'exploration de cette dimension aristotélicienne de son oeuvre nous mènera à souligner les liens très forts qu'elle voit entre la participation à la vie politique et la parole. En cours de route, nous serons également à même de constater qu'Arendt prend beaucoup de distance avec la pensée d'Aristote, ce que Rancière reconnaît peu. C'est à partir de cette constatation que nous entamerons la réflexion sur la relation qui existe entre Rancière et l'oeuvre d'Aristote.

¹¹⁰ Expression tiré de Dana Villa, *The Fate of the Political*.

¹¹¹ Hannah Arendt, dans une discussion diffusée à la télévision en 1972, déclarait que sur la distinction entre la pensée et l'action : « Aristote avait raison [...] Vous savez que chez les philosophes modernes on trouve quelque part dans leur oeuvre une formule plutôt apologétique qui stipule : « Penser, c'est aussi agir. » Oh non! penser n'est justement pas agir! Il est plutôt malhonnête d'affirmer cela. Je pense que nous devrions affronter les faits: ce n'est pas la même chose! » La transcription de l'échange peut être retrouvée dans *Édifier un monde*. Édité par Dominique Séglaud, traduits par Mira Köller et Dominique Séglaud. Paris, Éditions du Seuil, 2007, 151 pages. Citation à la page 87.

¹¹² Voir à cet effet Ronald Beiner, « Hannah Arendt et la faculté de juger » dans *Juger*. Ici, Beiner affirme que la pensée d'Arendt se « déplace de la pensée représentative et de mentalité élargie des acteurs politiques vers le spectateur et le jugement rétrospectif des historiens et des conteurs. » p. 132. Il y aurait un déplacement vers une pensée plus phénoménologique dans la pensée d'Arendt. Voir aussi : Beiner, « Rereading Hannah Arendt's Kant lectures », dans *Judgment, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt*. Édité par Ronald Beiner et Jennifer Nedelsky. Lanham : Rowman & Littlefield Publishers. Inc, 2001.; Myriam Revault D'Allones, « Peut-on parler philosophiquement politique ? Merleau-Ponty et Hannah Arendt lecteurs de Machiavel », dans *L'Enjeu Machiavel*. Sous la direction de Gérard Sfez et Michel Senellart. Paris : Presses universitaires de France, 2001.

Si Rancière est fort critique à l'endroit d'Aristote, nous verrons que malgré cela (ou peut-être grâce à cela) il entretient avec l'Athénien un dialogue riche et intéressant. Or, trop peu des commentateurs de Rancière ont exploré l'apport d'Aristote pour sa pensée, ce que nous ferons ici.¹¹³ Cette brève étude que nous proposons de faire sur la relation aristo-ranciérienne ne cherchera pas à « démontrer » les origines aristotéliennes de l'œuvre de Rancière, mais plutôt à relever quelques aspects révélateurs du dialogue qu'orchestre Rancière avec Aristote. Nous verrons par exemple que c'est dans le caractère exclusif de la parole aristotélienne que Rancière découvre, paradoxalement, non pas les « différences » naturelles des hommes,¹¹⁴ mais bien la démonstration de l'égalité des hommes. Ainsi, si Aristote dévoilait dans sa réflexion politique la réelle nature du *demos*, il a, selon Rancière, vu dans ce désordre démocratique une tension devant être atténuée plutôt que célébrée. Si Rancière identifie chez Aristote une logique qui mène à une regrettable suppression de la politique, il reconnaît pourtant que le Grec fut l'un des premiers à définir et bien identifier les enjeux les plus importants de la politique.

2.1 Arendt et Aristote

2.1.1 La parole

Une part importante de la conception arendtienne de l'action politique vient de son soigneux (et controversé) travail de distinction entre l'action, l'œuvre et le travail.¹¹⁵ Dans le cadre de cette

¹¹³ Si peu de commentateurs ont considéré en détail l'influence d'Aristote chez Rancière, c'est sûrement dû à la sévérité de la critique de Rancière à l'égard d'Aristote. En effet, Rancière accuse ce dernier d'avoir donné le modèle pour le régime de la post-démocratie (on sait que ce régime fut beaucoup critiqué par Rancière). « La post-démocratie, c'est la pratique gouvernementale et la légitimation conceptuelle d'une démocratie d'*après* le *demos*, d'une démocratie ayant liquidé l'apparence, le mécompte et le litige du peuple, réductible donc au seul jeu des dispositifs étatiques et des compositions d'énergies et d'intérêts sociaux. La post-démocratie n'est pas une démocratie ayant trouvé dans le jeu des énergies sociales la vérité des formes institutionnelles. C'est un mode d'identification entre les dispositifs institutionnels et la disposition des parties et des parts de la société propre à faire disparaître le sujet et l'agir propre de la démocratie. » Rancière, *La Mésestente*, pp. 142-143.

¹¹⁴ Au chapitre IV et V du livre I de *Les Politiques*, Aristote décrit que certains hommes sont par nature esclave et d'autres libre. pp. 96-103.

¹¹⁵ Arendt définit ces trois termes dans les toutes premières pages de la *Condition de l'homme moderne*. Elle définit le travail comme étant : « l'activité qui correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et éventuellement la corruption, sont liés aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus vital. » Et elle définit l'œuvre comme étant : « l'activité qui correspond à la non-naturalité de l'existence humaine, qui n'est pas incrustée dans l'espace et dont la mortalité n'est pas compensée par l'éternel retour cyclique de l'espèce. L'œuvre fournit un monde « artificiel » d'objets, nettement différent de tout milieu naturel. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 65.

étude, nous nous contenterons d'insister sur le fait que pour Arendt, ces activités de la *vita activa* ne s'équivalent pas, l'action étant la seule activité véritablement politique. Elle est, en effet, la seule activité

qui met directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde. Si tous les aspects de la condition humaine ont de quelque façon rapport à la politique, cette pluralité est spécifiquement la condition – non seulement la *condition sine qua non*, mais encore la *condition per quam* – de toute vie politique. C'est ainsi que la langue des Romains, qui furent sans doute le peuple le plus politique que l'on connaisse, employait comme synonymes les mots « vivre » et « être parmi les hommes » (*inter homines esse*) ou « mourir » et « cesser d'être parmi les hommes » (*inter homines esse desinere*).¹¹⁶

Si c'est l'action qui permet l'insertion dans la vie politique, c'est la parole qui est le véhicule de cette insertion. La vie politique prend forme dans un dialogue qui se crée entre les citoyens sur la *polis* et sur tout sujet ou enjeu qui nous *inter-esse*, qui nous est commun. Nourrie par la conception grecque du politique, particulièrement celle d'Aristote, Arendt élève donc la parole au niveau des activités du *ta tôn anthrôpôn pragmata* (le domaine des affaires humaines).¹¹⁷ Comme Aristote, elle comprend l'action et la parole comme étant les activités politiques par excellence. C'est « l'action et la parole [qui] entourées par le réseau des actes et du langage d'autrui » nous permet d'entrer « en contact avec ce réseau.¹¹⁸ » La politique arendtienne a donc un caractère profondément dialogique; l'action politique (*praxis*) prend forme et *acquiert un sens* par le partage et l'échange de paroles.

Il vaut la peine d'être vu et d'être entendu parce que chacun voit et entend de sa place, qui est différente de toutes les autres. Tel est le sens de la vie publique : par comparaison, la plus riche, la plus satisfaisante vie familiale n'offre à l'homme que le prolongement ou la multiplication du point qu'il occupe avec les aspects et perspectives que comporte cette localisation. [...] Lorsque les choses sont vues par un grand nombre d'hommes sous une variété d'aspects sans changer d'identité, les

¹¹⁶ Arendt, *Condition de l'homme moderne*, pp. 65-66.

¹¹⁷ « De toutes les activités nécessaires existant dans les sociétés humaines, deux seulement passaient pour politiques et pour constituer ce qu'Aristote nommait *bios politikos* : à savoir l'action (*praxis*) et la parole (*lexis*) d'où provient le domaine des affaires humaines (*ta tôn anthrôpôn pragmata* selon l'expression de Platon), lequel exclut rigoureusement tout ce qui ne serait que nécessaire ou utile. » *Ibid*, p. 79.

¹¹⁸ *Ibid*, p. 211. Cette citation va en fait jusqu'à suggérer qu'un acteur seul ne peut agir. « L'action, en tant que distance de la fabrication, n'est jamais possible dans l'isolement; être isolé, c'est être privé de la faculté d'agir. L'action et la parole veulent être entourées de la présence d'autrui de même que la fabrication a besoin de la présence de la nature pour y trouver ses matériaux et d'un monde pour y placer ses produits. La fabrication est entourée par le monde, elle est constamment en contact avec lui: l'action et la parole sont entourées par le réseau des actes et du langage d'autrui, et constamment en contact avec ce réseau. » p. 211.

spectateurs qui les entourent sachant qu'ils voient l'identité dans la parfaite diversité, alors, alors seulement apparaît la réalité du monde, sûre et vraie.¹¹⁹

L'argument d'Arendt est à la base assez simple: la parole est nécessaire puisque la vie politique dépend de la présence des autres et que ces « autres » proviennent de positions, c'est-à-dire de milieu, ou de sensibilité, différentes. Il faut donc un outil pour rendre audible et visible notre vécu, mais également pour partager notre « histoire »,¹²⁰ qui s'écrit avec chaque action. On sait bien que pour Arendt, la « pluralité humaine » — comprise en outre comme la présence des autres et leur diversité — joue un rôle clé dans le caractère politique du langage. C'est ce caractère politique du langage, fondé dans cette notion du partage, qui donne sens à l'action. Comme Arendt l'explique,

En tout cas, sans l'accompagnement du langage, l'action ne perdrait pas seulement son caractère *révélateur*, elle perdrait aussi son sujet, pour ainsi dire; il n'y aurait pas d'hommes mais des robots exécutant des actes qui, humainement parlant, resteraient incompréhensibles. L'action muette ne serait plus action parce qu'il n'y aurait plus d'acteur, et l'acteur, le faiseur d'actes, n'est possible que s'il est en même temps diseur de paroles. L'action qu'il commence est révélée humainement par le verbe, et bien que l'on puisse percevoir son acte dans son apparence physique brute sans accompagnement verbal, l'acte ne prend un sens que par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il veut faire. Il n'y a pas d'activité humaine qui ait autant que l'action besoin de la parole.¹²¹

La parole rend l'action visible (et audible), mais si elle réussit cet exploit, c'est que la parole est la faculté qui rend effective la pensée, c'est ce qui permet la « pensée élargie ». Ce que nous offre Arendt est donc l'image fort inspirante d'une sphère politique hautement discursive, loquace, volubile.¹²² La parole telle que comprise par Arendt dépasse d'emblée le simple « fait » de parler (*phonē*), d'articuler des sons; elle vient distinguer la sphère politique de la sphère privée du fait qu'elle est constitutive de la *polis*.¹²³ Ainsi, la parole, en rendant le monde

¹¹⁹ Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 105.

¹²⁰ « La distinction entre une histoire vraie et une histoire inventée est précisément que cette dernière a été « fabriquée » ou « forgée », tandis que l'autre n'a pas été faite du tout. L'histoire vraie dans laquelle nous sommes engagés tant que nous vivons n'a pas d'auteur, visible ni invisible, parce qu'elle n'est pas fabriquée. » *Ibid*, p. 209.

¹²¹ *Ibid*, p. 203. Nous soulignons.

¹²² « Il [Kant] est convaincu que la faculté même de penser dépend de son usage public; sans “l'épreuve d'un libre et public examen”, il n'est possible ni de penser ni de former des opinions. La raison n'est pas faite “pour s'isoler mais pour entrer en communauté avec les autres.” » Arendt, *Juger*, p. 67.

¹²³ « La polis proprement dite n'est pas la cité en sa localisation physique; c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 219.

intelligible, permet à l'action humaine de prendre forme, *d'acquérir un sens*. Basée sur cette propriété de la parole, sur sa capacité révélatrice, Arendt, tout comme le fait Aristote, affirme l'importance centrale de celle-ci pour la vie politique. Par contre, ce ne sont pas toutes les activités de la vie qui dépendent de la parole (on sait que le travail et l'oeuvre ne sont pas politiques). Notons que c'est contre cette nature trop exclusive de la parole que se développe le concept ranciérien de l'égalité.¹²⁴ C'est d'abord et avant tout dans *La condition de l'homme moderne* qu'Arendt nous présente ces dichotomies très controversées¹²⁵ entre la vie privée et la vie publique. Prenons par exemple cet important passage, où Arendt écrit :

Toutes les activités humaines sont conditionnées par le fait que les hommes vivent en société, mais l'action seule est proprement inimaginable en dehors de la société des hommes. L'activité de travail n'a pas besoin de la présence d'autrui, encore qu'un être peinant dans une complète solitude ne puisse passer pour humain : ce serait un animal *laborans*, au sens rigoureux du terme. L'homme à l'ouvrage, fabriquant, construisant un monde qu'il serait seul à habiter, serait encore fabricant, non toutefois *homo faber* : il aurait perdu sa qualité spécifiquement humaine et serait plutôt un dieu – non certes le Créateur, mais un démiurge tel Platon l'a décrit dans un de ses mythes. Seule, l'action est la prérogative de l'homme; ni bête ni dieu n'en sont capables, elle seule dépend entièrement de la constante présence d'autrui.¹²⁶

Il y a donc un lien important entre la parole et l'espace public, la parole étant la faculté de ceux qui peuvent agir politiquement. Arendt partage avec Aristote ce rapprochement entre l'action politique et la parole; pourtant, contrairement à ce qu'affirme Rancière à son endroit, Arendt ne cherche pas à tout bonnement réitérer la conception aristotélicienne de la parole (et ce faisant, limiter la politique à un groupe particulier d'individus).¹²⁷ En effet, Arendt ne croit pas que la parole (entendue ici comme *logos*, plutôt que *phonê*) appartient uniquement à ceux qui portent le titre de « citoyens »; Arendt considère plutôt que la parole est la faculté qui *accompagne* l'action,

¹²⁴ Nous reviendrons à ceci dans la deuxième partie du présent chapitre. Il accuse la conception aristotélicienne de la parole (qu'il pense voir chez Arendt également) d'établir l'ordre policier, puisque dans chaque acte parolier il y a une affirmation policière. Rancière, *La Méésentente*, p. 44.

¹²⁵ En effet, les distinctions privées/publiques ainsi que la conception du "social" ont été l'objet de critiques féroces et débats houleux (et pas simplement parmi les féministes). Voir, entre autres, Hanna Pitkin, *The Attack of the Blob : Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago University Press, Chicago, 1998. Et George Kateb, J). *Hannah Arendt, Politics, Conscience, Evil*. Rowman & Allanheld, Totowa (N.J.), 1984.

¹²⁶ Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 77.

¹²⁷ En effet, la critique de Rancière concernant l'exclusivité de la participation chez Arendt est liée au caractère exclusif de la parole. Ceci reproduit la critique que Rancière formule à l'égard de la conception de la parole chez Aristote que nous allons voir plus loin dans le chapitre. Cette exclusivité de la parole fonde le « gouvernement des « élites naturelles » ». Rancière, *La haine de la démocratie*, p. 77.

elle n'est pas un critère qui *établit* « qui peut agir ». ¹²⁸ Selon Arendt, tout individu voulant faire son apparition sur la scène publique (et ce, de manière libre) a la capacité de prendre la parole et d'agir.

C'est par le verbe et par l'acte que nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle. Cette insertion ne nous est pas imposée, comme le travail, par la nécessité, nous n'y sommes pas engagés par l'utilité, comme à l'oeuvre. Elle peut être stimulée par la présence des autres dont nous souhaitons peut-être la compagnie, mais elle n'est jamais conditionnée par autrui; son impulsion vient du commencement venu au monde à l'heure de notre naissance et auquel nous répondons en commençant du neuf de notre propre initiative. ¹²⁹

Pour Arendt, la parole permet à un individu de *se distinguer* au sein de la communauté; la parole permet de voir et d'entendre les acteurs *qui ont le courage de se présenter sur la scène publique*. La parole n'est pas une faculté réservée à une élite au sein de la communauté. Contrairement à ce que Rancière reproche à Arendt (et à Aristote), la parole chez elle ne relève pas d'une *distribution du droit de la parole* selon la fonction occupée dans la communauté. ¹³⁰ Elle relève plutôt de ce qui est commun à tous les hommes et qui est ancré à la fois dans leur égalité et leur particularité. ¹³¹ Dit autrement, la parole dépend de la pluralité humaine, de la simple présence des autres et de l'égalité inhérente aux hommes.

La pluralité humaine, condition fondamentale de l'action et de la parole, a le double caractère de l'égalité et de la distinction. *Si les hommes n'étaient pas égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns les autres*, ni comprendre ceux qui les ont précédés ni préparer l'avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux. Si les hommes n'étaient pas distincts, chaque être humain se distinguant

¹²⁸ En effet, la parole permet, accompagnée de l'action, de s'insérer dans le monde, ni plus ni moins. Arendt n'explore pas comme Aristote la question de savoir qui a la capacité de parler publiquement.

¹²⁹ Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 201.

¹³⁰ C'est l'objet de la deuxième et cinquième thèse des « Dix Thèses sur la politique » de Rancière où il affirme que le peuple n'est pas « la collection des membres de la communauté ou la classe laborieuse de la politique. » p. 233. Le peuple est plutôt « un supplément abstrait par rapport à tout compte effectif des parties de la population, de leurs titres à prendre part à la communauté et des parts de commun qui leur reviennent en fonction de ces titres. » p. 235. Ainsi, il réfute l'idée selon lequel la politique a lieu dans des espaces où peuvent délibérer les citoyens selon le titre qu'ils portent, plutôt la politique doit être comprise comme l'excédent qui échappe à ces titres. Rancière, *Aux bords du politique*.

¹³¹ Tout comme Rancière, Arendt considère que la parole est une faculté commune à tous les hommes. Arendt considère que c'est le seul moyen qu'ont les hommes à échanger entre eux. La parole est la faculté qui permet à tous les hommes d'être liés l'un à l'autre. Arendt, *Juger*, p. 101.

de tout autre être présent, passé ou futur, ils n'auraient besoin ni de la parole ni de l'action pour se faire comprendre.¹³²

Donc, si la parole chez Arendt a un certain caractère aristotélicien, ceci ne doit pas être compris selon la lecture « para-politique » et réductrice que propose Rancière, mais bien de façon beaucoup plus nuancée. En affirmant l'égale capacité de tout un chacun à 'parler' Arendt refuse de faire de la parole une chose « exclusive » (ou excluante), tel que Rancière lui reproche

2.1.2 L'espace public

On sait que pour Arendt, l'action politique relève de la sphère publique. L'action doit prendre forme dans un lieu où elle peut se rendre visible et audible pour la « pluralité humaine ». Or, l'œuvre et le travail n'ont pas à être visibles; ils ne dépendent pas des « Autres » pour exister. Comme le dit Arendt, la sphère « privée » doit être comprise comme un espace « privé de la possibilité d'accomplir quelque chose de plus permanent que la vie.¹³³ » Le domaine privé nous permet de remplir nos besoins biologiques et peut essentiellement se passer des « Autres ». Inversement, le domaine public est celui où tout « peut être vu et entendu de tous ». ¹³⁴ C'est le domaine qui fonde notre réalité, puisque « notre sens du réel dépend entièrement de l'apparence, et donc de l'existence d'un domaine public où les choses peuvent apparaître en échappant aux ténèbres de la vie cachée [le domaine privé] ». ¹³⁵ L'espace public est donc un lieu de partage et de rencontre, où l'on peut s'assembler afin d'échanger sur les affaires de la Cité; l'espace public réfère également au « monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous et se distingue de la place que nous y possédons individuellement. ¹³⁶ » La politique qui naît dans l'espace public naît donc dans cet « *espace-qui-est-entre-les-hommes* ». ¹³⁷ Arendt comprend l'espace public d'une façon qui fait écho à la conception aristotélicienne, soit comme un espace pour échanger sur les

¹³² Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 200. Nous soulignons.

¹³³ *Ibid*, p. 106.

¹³⁴ *Ibid*, p. 99.

¹³⁵ *Ibid*, p. 100.

¹³⁶ *Ibid*, p. 101

¹³⁷ Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, p. 42.

affaires de la *polis*.

Mais c'est surtout au niveau de la distinction entre la sphère publique et la sphère privée que Rancière propose un étroit rapprochement entre Arendt et Aristote. Donc bien que la sphère publique puisse être comprise différemment, Rancière considère que c'est surtout dans les qualifications particulières qui distinguent les deux sphères de la vie où Arendt rejoint Aristote et c'est par ailleurs ici que Rancière voit chez Arendt un désir de « purifier » la politique. Il considère en effet qu'Arendt encourage « un style de vie particulier » qui serait affilié à « un domaine particulier d'apparition », rendant ainsi l'espace public difficile à occuper pour ceux qui n'y sont pas « destinés » ou qui ont des préoccupations non appropriées pour l'action (pauvreté, satisfactions des besoins, etc).

Ces lectures [celles d'Arendt et de Strauss] identifient généralement l'ordre politique « propre » à celui du *eu zên* - du vivre en vue d'un bien - opposé au *zên*, conçu comme ordre de la simple vie. À partir de là la frontière domestique et du politique devient celle du social et du politique. Et à l'idéal de la cité définie par son bien propre on oppose la triste réalité de la démocratie moderne comme règne des masses et des besoins. Dans la pratique, cette célébration de la politique pure remet aux oligarchies gouvernementales, éclairées par leurs experts, la vertu du bien politique. C'est-à-dire que la prétendue purification du politique, libéré de la nécessité domestique et sociale, revient à la pure et simple réduction du politique à l'étatique. [...] On explique, en bref, la politique comme l'accomplissement d'un mode de vie propre à ceux qui lui sont destinés. On pose comme fondement de la politique ce partage qui est en fait son objet. Le propre de la politique est ainsi perdu d'emblée si on la pense comme un monde vécu spécifique. La politique ne peut se définir par aucun sujet qui lui préexisterait.¹³⁸

Rancière oppose donc d'un côté l'espace public (le politique), compris comme la sphère de la bonne vie, et, de l'autre côté, le domestique, soit la sphère de la nécessité. Rancière prend cette distinction (qui est à la base aristotélicienne) et la transpose, un peu trop rapidement selon nous, sur la distinction moderne que fait Arendt entre le social et le politique.

Rancière n'a pas tort de suggérer qu'il y a une similitude entre les concepts aristotélicien et arendtien de l'espace public; par contre, lorsqu'il suggère qu'Arendt comprend la sphère publique comme étant un espace institué qui est réservé à un petit nombre de citoyens, il néglige de voir ce qui rend la conception arendtienne du public fort riche et intéressante: soit, la

¹³⁸ Rancière, *Aux bords du politique*, pp. 224-225.

phénoménologie qui la sous-tend. Le concept d'espace public (que nous explorerons davantage au troisième chapitre) nous renvoie en effet à l'idée que la politique et la prise de parole doivent se produire *devant la communauté*; les individus doivent *apparaître sur la scène* du monde. L'espace public s'ancre dans le simple fait que « ce n'est pas l'homme, mais les hommes qui peuplent la terre et forment entre eux un monde.¹³⁹ »

Arendt considère donc que l'espace public émerge dans l'*être-ensemble* de la communauté. Or, si Arendt prend une certaine distance avec l'idée aristotélicienne de la sphère publique (comprise dans le sens bien particulier que lui donne Rancière, c'est-à-dire comme l'espace de l'État), il est vrai qu'elle reprend assez fidèlement la distinction assez stricte entre l'espace public et l'espace privé proposée par Aristote. Si elle ne considère pas la sphère publique comme étant exclusive ou limitée à l'appareil étatique, elle partage néanmoins avec Aristote l'idée que cette sphère existe pour débattre sur la chose commune et non pas sur des enjeux dits 'privés' (enjeux économiques, questions de besoins, etc). Contrairement à la sphère privée qui répond à nos besoins primaires, la sphère publique ne doit pas être nourrie par des préoccupations quant aux nécessités de la simple vie. Autrement, c'est la liberté même des hommes qui risque d'en souffrir.¹⁴⁰ Pour Arendt, tout comme pour Aristote, la sphère publique doit en quelque sorte prévaloir sur la sphère privée.¹⁴¹ Il ne s'agit pas de suggérer que pour Arendt le privé est radicalement inférieur lorsque comparé au public, mais plutôt qu'il est *pré-politique*; le privé ne dépend pas des autres et ne dépend pas du « monde » (et il ne peut être lieu de liberté).

¹³⁹ Arendt, *De la révolution*, p. 484.

¹⁴⁰ Ainsi, comme le rappelle Arendt, chez les Grecs « être libre, cela signifiait qu'on était affranchi des nécessités de la vie et des ordres d'autrui, et aussi que l'on était soi-même exempt de commandement. Il s'agissait de n'être ni sujet ni chef. Ainsi, dans le domaine de la famille la liberté n'existait pas, car le chef de famille, le maître, ne passait pour libre que dans la mesure où il avait le pouvoir de quitter le foyer pour entrer dans le domaine politique dont tous les membres étaient égaux. » *Condition de l'homme moderne*, p. 85. Ainsi, bien qu'Arendt reconnaisse que la conception moderne de la liberté ait beaucoup changé, elle croit toutefois qu'il est important d'être affranchi des besoins et des contraintes afin de pouvoir être réellement libre.

¹⁴¹ Arendt explique que la vie publique dépend d'une maîtrise de la vie privée. « La nécessité doit être maîtrisée avant que puisse commencer la « bonne vie » politique, et elle peut être maîtrisée seulement par la domination. C'est pourquoi la liberté de la « vie bonne » repose sur la domination de la nécessité. », *La crise de la culture*, p. 696.

2.1.3 La vertu

Dans ses travaux, Rancière souligne un autre lien important entre la pensée d'Arendt et celle d'Aristote. La critique ranciérienne du caractère exclusif de la parole et de la sphère publique repose sur sa critique de la vertu de l'*aristoï* comme critère de la participation à la sphère publique.¹⁴² Rancière considère que, selon Arendt, seuls ceux qui sont suffisamment vertueux sont en mesure de participer à l'espace public. Celui qui gouverne doit posséder les vertus et les titres qui lui donnent la légitimité pour gouverner. Ce principe est celui de l'*arkhe* qui, selon Rancière, explique que ceux qui ont fait le découpage de la communauté déterminent par le fait même les critères qui permettent la participation politique. Selon cette lecture, seuls ceux qui sont « comptés » (par l'ordre policier, par l'État, par la constitution) peuvent faire de la politique. Ceci s'oppose à la définition du sujet politique ranciérien, qui désigne plutôt les « gens qui ne comptent pas, ceux qui n'ont pas de titre à exercer la puissance de l'*arkhe*, pas de titre à être comptés.¹⁴³ » L'accusation de Rancière est donc au fond assez simple (bien qu'elle n'aille vraiment pas de soi): il y a chez Arendt un petit groupe d'individus qui possèderaient certaines vertus *plus-politique-que-d'autres* et qui se distingueraient donc des masses qui elles, ne possèderaient aucune vertu.

Bien qu'Arendt n'embrasse pas tout à fait la conception aristotélicienne de la vertu (ceci nécessiterait, en outre, qu'elle embrasse la conception entre la moralité et la politique d'Aristote), il serait néanmoins incorrect d'affirmer qu'Arendt est indifférente au rôle de la vertu dans la vie civique. Il faut, selon elle, être vertueux de plusieurs façons pour être capable de paraître et, surtout, de *briller* sur la scène publique. Il est important, pour Arendt, de faire une distinction entre la vertu ancrée dans l'*être* et celle liée au *paraître* (ce qui revient, en quelque sorte, à séparer vertu et *virtù*). Chez Aristote, ce serait la véritable qualité de l'âme de l'acteur qui compte (et ses motifs et intentions); c'est l'esprit même de l'acteur qui est évalué, jugé. Arendt

¹⁴² « À la suite de cette singulière propriété du *demos*, c'est la propriété des *aristoï*, la vertu, qui apparaît comme le lieu d'une étrange équivoque. Qui sont au juste ces gens de bien ou d'excellence qui apportent la vertu au pot commun comme le peuple y apporte une liberté qui n'est pas la sienne? » Rancière, *La Mésentente*, p. 30.

¹⁴³ Rancière, *Aux bords du politique*, pp. 232-233.

va plutôt, tout comme Machiavel, accorder beaucoup plus d'importance au *paraître* qu'à l'être et à l'âme (et comme Machiavel, elle célébrera la vertu de courage). Nous y reviendrons au troisième chapitre. Mais contentons-nous, pour le moment, de souligner que chez Arendt, la vertu est un facteur important pour la « bonne » apparition dans la sphère publique.¹⁴⁴

Comme nous le verrons en plus grand détail dans notre prochain chapitre sur Machiavel, la vertu chez Arendt est principalement une chose performative (ou de nature performative). La vertu serait en grande partie, contrairement à ce qu'en dit Aristote, une conséquence de notre apparition devant les autres dans la Cité. Celle-ci serait intimement liée au regard de l'autre et au dévoilement de l'acteur politique. Et elle aurait très peu à voir avec les questions morales au sens traditionnel du terme. Arendt écrit:

La *virtù*, d'autre part, qui est selon Machiavel la qualité humaine spécifiquement politique, n'a ni la connotation morale de la *virtus* romaine, ni le sens d'une excellence moralement neutre comme l'*aretè* grecque. La *virtù* est la réplique de l'homme au monde, ou plutôt la constellation de la *fortuna* où le monde s'ouvre, se présente et s'offre à lui, à sa *virtù*; leur jeu indique une harmonie entre l'homme et le monde - qui jouent l'un avec l'autre et triomphe ensemble - qui est aussi éloignée de la sagesse de l'homme d'État que de l'excellence, morale ou autre, de l'individu, et de la compétence des spécialistes.¹⁴⁵

Ce n'est donc pas le *caractère* de l'homme, mais surtout *l'acte* de l'homme qui est le noeud de la vertu arendtienne: « L'apparition de la liberté comme la manifestation des principes [l'honneur, la gloire, la *virtù*] coïncident avec l'acte qui s'accomplit.¹⁴⁶ » Il faut donc considérer la vertu comme étant relative à l'espace de l'apparition et comme fortement liée au jugement des spectateurs. Il y a donc dans la vertu (comprise comme *virtù*) un important rapport avec le public. Sans le regard des autres, nous ne pouvons pas être vertueux et nous ne pouvons ni agir ni être libres. La liberté est en quelque sorte une expression de notre virtuosité, et celle-ci doit paraître dans un lieu public (devant les autres). L'espace public arendtien peut donc être envisagé

¹⁴⁴ Dana Villa, dans *The Fate of the Political* souligne le caractère machiavélien de la vertu arendtienne. Il affirme que : « The freedom or self-containedness of action does not refer to some determining *telos* (e.g., virtue, the good for man); rather, it is expressed solely in terms of the virtuosity of performance. » p. 45. C'est d'ailleurs, « precisely the extraordinary contingency that pervades the realm of human affairs that gives freedom in the form of virtuosity the chance to appear » p. 84.

¹⁴⁵ Arendt, *La crise de la culture*, p. 714.

¹⁴⁶ *Ibid*, p. 726.

comme une scène, comme un endroit qui place acteur et spectateurs en relation et où une performance sera vue, entendue, jugée, critiquée et qui, peut-être, fera son chemin dans la mémoire collective. Et c'est surtout ici où Arendt se distancie beaucoup d'Aristote et se rapproche beaucoup de Machiavel. Ceci, non seulement parce qu'elle insiste sur l'aspect phénoménologique et performatif de la *virtù* (tout comme Machiavel), mais aussi parce qu'elle croit qu'au final, c'est le paraître, beaucoup plus que l'être, qui compte en *politique*.

2.2 Rancière et Aristote

Tel que noté plus haut, il nous semble que la critique formulée par Rancière à l'égard d'Arendt soit fort injuste. En effet, Rancière manque de subtilité et de générosité herméneutique lorsqu'il reproche à Arendt d'avoir fidèlement adopté la dichotomie entre le privé et le public développée par Aristote. Il y a, certes, plusieurs concepts arendtiens qui sont empruntés à Aristote, mais Arendt donne à plusieurs de ceux-ci un sens nouveau, tout comme le fait Rancière avec d'innombrables idées Antiques. Jetons donc un coup d'œil à l'usage que fait Rancière du concept aristotélicien de parole, concept à partir duquel il développe sa réflexion sur l'égalité.

Nous avons vu au premier chapitre comment la para-politique déplace le *demos* vers les « bords » de la politique. Pour Rancière, c'est en liant très étroitement parole et sphère publique qu'Aristote, le « père » de la para-politique, aurait exclu le *demos* de la sphère politique. Bien que, selon Rancière, Aristote fut l'un des premiers à comprendre le sens réel du *demos* et de la politique du *demos*, il en serait tout de même venu, en fondant la para-politique, à supprimer le litige constitutif de la politique. La définition que propose Rancière de ce « litige constitutif de la politique » est très influencée par cette conception aristotélicienne du *demos*.

Le *demos* réfère selon Rancière à l'ensemble du peuple qui constitue une communauté; il réfère tant aux aristocrates qui ont la vertu, qu'aux oligarques qui ont la richesse et aux artisans qui ont seulement leur liberté. Mais le terme réfère également selon Rancière à cette part de la communauté qui n'a ni vertu ni richesse: soit à la part de la communauté qui ne figure pas dans

son compte officiel (le compte de l'ordre policier).¹⁴⁷ C'est cette troisième part, celle qui est largement inexistante sur la scène publique, qui appartient le « titre » de la liberté, selon Rancière.¹⁴⁸ Mais bien que le *demos* soit libre, on ne lui reconnaît pas la possibilité d'agir; c'est cette absence du *demos* de la scène publique qui est au coeur de la tension fondatrice de la politique selon Rancière.¹⁴⁹ Il semblerait que Rancière retrouve, dans sa lecture d'Aristote, cette idée que la politique naît de la tension entre les différentes parties de la Cité, soit entre « la masse des *aporoï*, de ceux qui n'ont pas les moyens, et du petit nombre des *euporoï*, de ceux qui les ont.¹⁵⁰ »

Pourtant, Aristote ne célébrait pas cette tension, c'est pourquoi selon Rancière, il fonderait un régime représentatif où le *demos* céderait sa place sur la scène publique. Cette logique représentative que Rancière nomme la para-politique mènerait à une dangereuse dépolitisation des masses selon lui.¹⁵¹ Car pour réduire la tension inhérente au *demos*, la para-politique tente de justifier que seul un petit groupe d'individus au sein de la Cité serait capable de pleine citoyenneté. Ces citoyens ne seraient ni trop préoccupés par la simple vie, ni trop préoccupés par le luxe; ils ne s'intéresseraient que très peu au bien privé et beaucoup plus au bien public. Seuls les citoyens capables d'une telle modération (modération des désirs, modération des besoins et

¹⁴⁷ Rancière, *La haine de la démocratie*, p. 47.

¹⁴⁸ « Il suffit, pour s'en convaincre, de voir la manière dont Aristote compose sa cité avec trois classes détentrices chacune d'un 'titre' particulier : la vertu pour les *aristoï*, la richesse pour les *oligoi* et la liberté apparaît comme la part paradoxale de ce *demos* » Rancière, *Aux bords du politique*, p. 228.

¹⁴⁹ Rancière, *La haine de la démocratie*, p. 38.

¹⁵⁰ Rancière, *Aux bords du politique*, p. 37.

¹⁵¹ D'ailleurs Peter Hallward, qui précise qu'en se faisant, Aristote développe un régime plus « dangereux » que l'archi-politique platonicien : « rather than Plato, it is really Aristotle who is Rancière's most significant adversary. In both politics and aesthetics, Aristotle is the person who devises a way of containing and disarming the threats first identified by Plato. To the threat of mimetic duplicity, Aristotle responds with what will become the classical or « representative regime of art, » the association of mimesis with a particular *tekhnē* and hence with a more sophisticated basis for the purity of art, the hierarchy of genres, and the reign of the *bienséances*. To the threat of democratic order, the Aristotelian response (Rancière's modern examples include Tocqueville, Jules Ferry, Strauss, Arendt, and Renaut) is to seek the political incorporation of the people's excess - the part of those who have no parts - through the controlled supervision of appropriately managed institutions. », « Staging Equality », dans *Jacques Rancière : History, Politics, Aesthetics*. Édité par Gabriel Rockhill et Philip Watts. Durham : Duke University Press, 2009, 358 pages. Citation à la page 153.

ambitions) auraient le *logos* nécessaire pour la vie publique.¹⁵² Pour pouvoir échanger rationnellement sur l'espace public, il serait donc nécessaire selon Aristote que les acteurs politiques soient dotés de l'une des plus importantes vertus, soit la tempérance.¹⁵³

Rancière reproche donc à Aristote d'établir un régime où la tension entre l'*aporoï* et l'*euporoï* est mise de côté au nom du principe fondateur de la cité, l'ordre et la tempérance.¹⁵⁴ Ce principe mènerait à la suppression des passions. Seuls ceux qui seraient capables de mettre de côté leurs passions pourraient donc, selon la lecture rancérienne d'Aristote, faire de la politique. C'est ainsi qu'Aristote invente la para-politique, ou ce que Rancière nomme également « la politique de la fin de la politique ». ¹⁵⁵ (Voilà par ailleurs ce que Rancière reproche également à Arendt, soit d'avoir proposé une logique 'dépolitisante'). Rancière considère donc que l'aristotélisme a tendance à concevoir la diversité et la multiplicité des passions présentes au sein du *demos* comme étant nécessairement problématique. Et c'est à ce niveau qu'il y a une différence importante entre les conceptions rancérienne et aristotélicienne du *demos*.

Pour mieux comprendre cette différence, il nous semble nécessaire de considérer de plus près leurs conceptions respectives de la parole, puisque c'est ici que s'ancre la critique rancérienne d'Aristote et de la para-politique.

¹⁵² D'où l'importance de la classe moyenne dans la pensée d'Aristote. « Or dans toutes les cités, il y a trois parties de la cité: les gens très aisés, les gens très modestes, et, en troisième lieu, les gens intermédiaires entre eux. Puisque donc on est d'accord sur le fait que ce qui est le meilleur c'est la mesure et le milieu, il est manifeste que pour la possession de ce qui nous vient de la bonne fortune aussi, la meilleure entre toutes est celle qui est moyenne. Car c'est alors qu'il est le plus facile de se laisser guider par la raison; par contre, un excès de beauté, de force, de naissance illustre, de richesse, ou leur contraires, excès de misère, excès de faiblesse, grande indignité, rendent difficile de suivre la raison; [...] » Aristote, *Les Politiques*, p. 312.

¹⁵³ Voir par exemple Aristote, *L'éthique à Nicomaque*, pp. 172-180.

¹⁵⁴ « Aristote laisse place à l'utopie réaliste du centre, celle d'un social qui se mettrait lui-même en ordre, qui annulerait en même temps sa propre division et les divisions des passions qui visent à l'appropriation du centre politique. » Rancière, *Aux bords du politique*, p. 47.

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 45.

2.2.1 La parole

Selon Rancière, la politique gravite autour de la question de « qui peut agir » en politique. Et tel que noté plus haut, Aristote répondrait à cette question (selon Rancière) en suggérant que ceux qui sont véritablement aptes à agir au sein de la sphère publique sont peu nombreux. Or, les choses sont radicalement différentes pour Rancière: selon lui, la politique mettrait précisément en jeu ceux qui sont considérés comme étant peu aptes à « faire de la politique ». La politique est la mésentente même qui entoure la question de la distribution du droit de parole et de participation politique. « La « discussion » du tort n'est pas un échange - même violent - entre partenaires constitués. *Elle concerne la situation de parole elle-même et ses acteurs.*¹⁵⁶ » C'est seulement lorsque le *demos* fait « usage d'une parole qu'ils « n'ont » pas »¹⁵⁷ que nous tombons dans le registre de ce qui est proprement politique.

Rancière propose donc qu'il existe un lien très fort entre l'action et la parole, tout comme Arendt et Aristote l'ont fait avant lui. Cela dit, comme Arendt, Rancière modifie et critique la manière dont Aristote comprend ce lien. Il critique, entre autres, la distinction que fait Aristote entre le simple fait de parler, d'émettre des sons, et la parole comme étant porteuse de la raison (du *logos*). Rancière explique:

La belle déduction des propriétés de l'animal logique aux fins de l'animal politique recouvre donc une déchirure. Entre l'utile et le juste, il y a l'incommensurable du tort qui seul institue la communauté politique comme antagonisme de parties de la communauté qui ne sont pas de vraies parties du corps social. Mais, à son tour, la fausse continuité de l'utile au juste vient dénoncer la fausse évidence de l'opposition bien tranchée qui sépare les hommes doués du *logos* des animaux limités au seul instrument de la voix (*phônè*). La voix, dit Aristote, est un instrument destiné à une fin limitée. Elle sert aux animaux en général à indiquer (*semainein*) leur sensation de la douleur et de l'agrément. Agrément et douleur se situent en deçà du partage qui réserve aux humains et à la communauté politique le sentiment du profitable et du dommageable, donc la mise en commun du juste et de l'injuste. Mais, en partageant si clairement les fonctions ordinaires de la voix et les privilèges de la parole, Aristote peut-il oublier la fureur des accusations lancées par son maître Platon contre le « gros animal » populaire?¹⁵⁸

¹⁵⁶ Rancière, *La Mésentente*, p. 49. Nous soulignons.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 53.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 43.

La parole qui est vraiment digne du terme ne relèverait donc pas de la *phônè*, puisque cette dernière permettrait seulement d'exprimer la souffrance. Pour prendre part à la vie politique, il faut pouvoir parler rationnellement des choses de la Cité; il faut le *logos*.¹⁵⁹

Il y aurait donc, chez Aristote, une parole (*logos*) qui serait uniquement possible pour la « communauté des égaux », qui serait réservée aux citoyens qui peuvent apparaître dans l'espace public. Selon Rancière, la parole chez Aristote permettrait de distinguer entre les hommes libres (entre ceux qui peuvent donner des ordres), et ceux qui peuvent seulement les entendre.¹⁶⁰ Si la parole nous permet de communiquer entre nous (elle nous permet de communiquer un message), elle ne permet pourtant pas à tout le monde d'être entendu. En effet, Rancière insiste que plusieurs individus ne sont pas entendus précisément parce que ce qui sort de leurs bouches n'est considéré que comme du 'bruit' (et non comme *logos*). Pourtant (et voilà une idée très importante chez Rancière), pour comprendre un ordre il faut aussi être capable de raison et de parole (capable de *logos*). En effet, la raison pour laquelle un maître peut être compris par son esclave et peut discuter du travail à accomplir est parce que l'esclave est, également doté de raison. Dit bien simplement, on ne peut comprendre sans raisonner.

Rancière voit au sein de cette relation entre le maître et l'esclave, non pas, comme il le reproche à Aristote, une justification d'un « ordre naturel des choses », mais plutôt la démonstration de l'égalité des locuteurs, la démonstration de l'égalité fondamentale des individus. Selon lui, la distinction entre *phonè* et *logos* d'Aristote — qui mène à la division de « l'animal logico-politique¹⁶¹ » — serait basée sur une fausse distinction entre la faculté de comprendre la parole et la faculté d'articuler la parole. Selon Aristote, ces deux facultés relèveraient d'intelligences différentes; il y aurait une faculté de comprendre qui serait commune à tous et une faculté de

¹⁵⁹ C'est ainsi que seul le *logos* est politique. « Elle [la politique] consiste, autour de tout conflit singulier, à créer une scène où se met en jeu l'égalité ou l'inégalité des partenaires du conflit comme êtres parlant. » Rancière, *La Mésentente*, p. 80.

¹⁶⁰ « L'ordre qui structure la domination des patriciens ne connaît pas de *logos* qui puisse être articulé par des êtres privés de *logos*, pas de *parole* qui puisse être proférée par des êtres sans nom, par des êtres dont il n'y a pas de compte. » *Ibid*, p. 46.

¹⁶¹ Rancière réfère ici à la division entre l'« animal politique » qui peut parler et celui qui ne peut pas. *Ibid*, p. 15.

parler publiquement qui serait réservée aux citoyens. Cette soi-disant distinction « naturelle » entre les intelligences est violemment rejetée par Rancière, qui postule au contraire l'idée d'égalité des intelligences (une égalité qui est probablement le concept clé de toute son œuvre).¹⁶² Le principe de l'égalité des intelligences veut que nous ayons tous, peu importe notre niveau d'éducation, notre classe, notre profession, notre sexe, la même capacité d'apprendre et la même capacité de raisonner.

C'est ce principe d'égalité radicale entre tous les individus qui sous-tend la pensée politique de Rancière, « [c']est le lien commun du genre humain, la condition nécessaire et suffisante pour qu'une société d'hommes existe.¹⁶³ » Il n'y a pas, selon Rancière, une intelligence différente pour comprendre la parole et une autre pour exprimer la parole; ces deux activités relèvent de la même intelligence il n'y a donc pas de « distinction » entre différents types de paroles qui justifierait que certains ne puissent parler sur la scène publique ou être assignés des positions de pouvoir particulières. En effet, selon Rancière, il n'y a pas « deux sortes de discours [de parole] »; il serait plutôt juste de suggérer que toute « parole, dite ou écrite, est une traduction qui ne prend sens que dans la contre-traduction ».¹⁶⁴ Ainsi, tout acte langagier doit être compris en deux mouvements, 1- il y a d'abord une première traduction de la part du locuteur qui traduit ses

¹⁶² Comme Rancière le développe dans *Le maître ignorant*, « tous les hommes ont une égale intelligence. » (p.34) Il faut se défaire du mythe selon lequel « il y a des inférieurs et des supérieurs » et que « les inférieurs ne peuvent pas ce que peuvent les supérieurs. » (p. 44) Il est faux de dire qu'une « intelligence d'enfant n'est pas une intelligence d'adulte » (p. 44) parce que l'intelligence « n'est pas différent[e] selon qu'il se porte sur la forme d'une lettre à connaître, une phrase à mémoriser, un rapport à trouver entre deux êtres mathématiques, les éléments d'un discours à composer. Il n'y a pas une faculté qui enregistre, une autre qui comprend, une autre qui juge... Le serrurier qui appelle o la ronde et L l'équerre pense déjà par rapports. » (p. 45) L'égalité des intelligences réfère donc à l'habilité de tous les individus de comprendre et d'apprendre quelque chose par eux-mêmes, en comparant une chose à une autre.

¹⁶³ *Ibid*, p. 124.

¹⁶⁴ Rancière, *Le maître ignorant*, pp. 108-109. Rancière cite un brillant passage de Joseph Jacotot, *Enseignement universel. Droit et philosophie panécastique* (Paris, 1838) qui illustre bien sa conception de la parole comme étant un véhicule de la volonté humaine. Dans cet extrait, Jacotot explique que toute parole fait face à deux volontés, la première qui veut faire comprendre un message et la seconde qui veut la comprendre. « Ainsi la pensée devient la parole, puis cette parole ou ce mot redevient pensée; une idée se fait matière et cette matière se fait idée; et tout cela est l'effet de la volonté. Les pensées volent d'un esprit à l'autre sur l'aile de la parole. Chaque mot est envoyé avec l'intention de porter une seule pensée, mais, à l'insu de celui qui parle et comme malgré lui, cette parole, ce mot, cette larve, se féconde par la volonté de l'auditeur; et le représentant d'une monade devient le centre d'une sphère d'idées rayonnantes en tout sens, de sorte que le parler, outre ce qu'il a voulu dire, a réellement dit une infinité d'autres choses; il a formé le corps d'une idée avec de l'encre, et cette matière destinée à envelopper mystérieusement un seul être immatériel contient réellement un monde de ces êtres, de ces pensée. » Rancière, *La Mésestante*, pp. 107-108.

pensées en mots et 2- ensuite, ces mots sont en quelque sorte ‘traduits’ à nouveau par un autre individu, qui va devoir décider s’il *reconnait* cette parole. L’exclusion de certains individus de la sphère publique chez Aristote serait située dans ce moment de contre-translation, où celui qui ‘reçoit’ la parole (*logos*) doit décider s’il la reconnaît au sein de l’ordre policier. Le *logos* aristotélicien, comme nous allons maintenant voir, a en effet bien plus à voir avec l’ordre de la police qu’avec une faculté inhérente à la nature humaine.

2.2.2 Le partage du sensible

Tournons maintenant notre regard vers un exemple présenté par Rancière au chapitre un de *La Méésentente*. Par le biais de cet exemple (soit, la relation entre un maître et son esclave), Rancière tente d’illustrer la manière par laquelle la philosophie politique déforme le principe de l’égalité afin de fonder un ordre de la police qui est fondamentalement inégal. Dans l’exemple en question, un maître donne à son esclave un ordre et cet ordre est suivi par une question. Il demande: « est-ce que vous m’avez compris? ». Selon Rancière, il y a un double sens à cette question.

« comprendre » veut dire deux choses différentes, sinon opposées : comprendre un problème et comprendre un ordre. [...] Ce performatif fait entendre à ceux auxquels il s’adresse qu’il y a des gens qui comprennent les problèmes et des gens qui ont à comprendre les ordres que les premiers leur donnent. Il est un décanteur du partage du sensible, opérant sans avoir à la conceptualiser, la distinction aristotélicienne entre ceux qui ont seulement l’*aisthesis* du *logos* et ceux qui en ont l’*hexis*.¹⁶⁵

C’est ce caractère de la parole qui permet de faire une distinction entre ceux qui sont vus comme capables de rationaliser et de gouverner, et ceux qui doivent obéir et qui fonde la logique de la police. Cette logique en est une de répartition, selon laquelle « l’avoir part » se définit par un « mode d’agir » réservé au citoyen.¹⁶⁶ C’est ainsi que se crée, par la parole, un partage du sensible implicitement reconnu par les membres de la communauté. Lorsqu’une personne répond

¹⁶⁵ Rancière, *La Méésentente*, p. 73.

¹⁶⁶ « Si l’on reprend la définition aristotélicienne du citoyen, il y a un nom de sujet (*politès*) qui se définit par un avoir-part (*metexis*) à un mode d’agir (celui de l’*arkhein*) et au bâtir qui correspond à cet agir (l’*arkhesthai*). » Rancière, *Aux bords du politique*, p. 226.

à l'ordre en disant « oui, je te comprends », cette personne affirme avoir compris la question, mais plus encore, elle affirme avoir compris sa place au sein de la police. Chaque acte de parole agit donc comme une insertion de notre corps au sein du sensible; par la parole nous acceptons (ou nous contestons) le partage de ce sensible. La parole est donc toujours un acte foncièrement poétique qui aide à soutenir ou contester le partage du sensible.¹⁶⁷

L'action de la parole chez Rancière est ainsi par définition liée au partage du sensible. C'est ce qu'il trouve de plus intéressant chez Aristote, soit la démonstration de la logique policière, soit la logique qui fait croire aux masses égales en la fiction de l'inégalité. Par la parole, les masses « inférieures » viennent à accepter la « supériorité » des patriciens, de ceux qui ont les titres pour gouverner.¹⁶⁸ Or, paradoxalement, en acceptant cet ordre hiérarchique, les masses démontrent en fait qu'elles possèdent les mêmes capacités rationnelles que ceux qui leur imposent l'ordre hiérarchique de la police.¹⁶⁹ Il y a donc dans toute 'réponse' une démonstration de l'égalité qui existe entre les deux acteurs.¹⁷⁰ Tout un pan de la pensée politique de Rancière s'inscrit contre ces distinctions entre différents « types » de paroles et différents « types » d'intelligences, qui serviraient à fonder un espace public « pur ». Et, on l'a vu, la critique rancérienne d'Aristote cible tout particulièrement cette conception du *logos* qui tend à « purifier » la politique et, ce

¹⁶⁷ « L'invention politique s'opère dans des actes qui sont à la fois argumentatifs et poétiques, des coups de force qui ouvrent et rouvrent tant de fois qu'il est nécessaire les mondes dans lesquels ces actes de communautés sont des actes de communauté. C'est pourquoi le « poétique » ne s'y oppose pas à l'argumentatif. C'est aussi pourquoi la création des mondes esthétiques litigieux n'est pas la simple invention de langages propres à reformuler des problèmes intraitables dans les langages existants. » Rancière, *La Mésentente*, p. 90.

¹⁶⁸ « C'est d'abord le dilemme des supérieurs. L'orateur sénatorial met bon ordre à la révolte des plébéiens. Il leur explique une loi de coexistence communautaire qui est aussi une loi de subordination hiérarchique. Ils sont les membres du corps, la partie de la cité vouée à l'exécution matérielle des travaux. Mais ils sont impuissants séparés du coeur, du principe vital incarné par les patriciens. Mais le problème est qu'il doive leur dire cette fable. La supériorité est ruinée déjà en son fondement quand il lui faut expliquer aux inférieurs pourquoi ils sont inférieurs. Ce dire suppose une entente qui soit égale à son propos. Il dessine une autre communauté que celle qu'il raconte, une communauté dont l'égalité est la loi. » Rancière, *Aux bords du politique*, p. 140.

¹⁶⁹ « De ce qu'un ordre est compris par un inférieur, il peut se déduire simplement que cet ordre a été bien donné, que celui qui ordonne a bien réussi son travail propre et qu'en conséquence celui qui reçoit l'ordre exécutera bien le sien qui en est le prolongement, conformément au partage entre la simple aisthesis et la plénitude de l'hectos. Mais il peut aussi se déduire une conséquence tout à fait renversante : puisque l'inférieur a compris l'ordre du supérieur, c'est qu'il participe à la même communauté des êtres parlants, qu'il est, en cela, son égal. Il s'en déduit, en bref, que l'inégalité des rangs sociaux ne fonctionne qu'en raison de l'égalité même des être parlants. » Rancière, *La Mésentente*, p. 78.

¹⁷⁰ D'ailleurs, vérifiant leur égalité, la « plèbe » réussit à s'insérer au sein d'un ordre policier redistribué. Rancière, *Le maître ignorant*, p. 164.

faisant, qui tend vers une dépolitisation du sujet politique.

Lorsque Rancière accuse un auteur de « purifier » la politique, c'est qu'il voit chez celui-ci ou celle-ci une logique qui mène en quelque sorte à refuser le droit de parole à un groupe sur la base d'une conception erronée (trop réductrice) du politique. D'ailleurs ce n'est pas uniquement Aristote qui est l'objet de cette accusation. C'est aussi la critique que Rancière lance à l'endroit de son ancien professeur, Louis Althusser, dans *La leçon d'Althusser*. Dans cet ouvrage, Rancière accuse Althusser d'avoir négligé la parole des masses « ignorantes » qui manifestaient lors de mai 68, et ce, au nom de la science marxiste. Althusser s'autoriserait par ailleurs à parler au nom de ces masses, limitant ainsi le discours public au petit cercle des intellectuels et des hommes d'État.¹⁷¹ Si cette critique semble certes sévère à l'endroit d'Althusser, elle témoigne par contre de l'importance de la parole du *demos* dans l'oeuvre de Rancière. En effet, toute sa conception de la politique s'ancre dans l'idée que tout et chacun peut-être compris comme un être parlant et comme un être doté d'intelligence, contrairement à ce que suggère le compte (incomplet) de la police:

Il n'y a pas de la politique parce que les hommes, par le privilège de la parole, mettent en commun leurs intérêts. Il y a de la politique parce que ceux qui n'ont pas droit à être comptés comme êtres parlants s'y font compter et instituent une communauté par le fait de mettre en commun le tort qui n'est rien d'autre que l'affrontement même, la contradiction de deux mondes logés en un seul: le monde où ils sont et celui où ils ne sont pas, le monde où il y a quelque chose « entre » eux et ceux qui ne les connaissent point comme êtres parlants et comptables et le monde où il n'y a rien.¹⁷²

Le droit à la parole doit donc être compris comme un droit distribué par l'ordre de la police et non pas comme une faculté *inhérente à un certain type de personne* au sein de la Cité. Tous peuvent parler, et pour qu'il y ait de la politique, il suffit qu'il y ait une personne qui parle, une personne non 'autorisée' à parler, une personne non reconnue comme un être parlant égal aux autres.

¹⁷¹ La critique de Rancière contre Althusser devient bien plus complexe, entre autres, parce que le discours althusérien tire son influence à la fois de la para-politique et de la méta-politique. C'est un discours qui peut donc seulement émaner d'une intelligentsia au nom d'un autre groupe, cette parole se substitue donc à celle des masses; la méta-politique refuse donc la parole par un mécanisme plus sophistiqué. Rancière, *La leçon d'Althusser*, pp. 209-212.

¹⁷² Rancière, *La Méésentente*, pp. 49-50.

Nous avons donc vu dans ce chapitre que la pensée d'Aristote, qui informe certes en partie la pensée d'Arendt, informe également celle de Rancière; c'est ici qu'il y puise pour indiquer la nature de la puissance du *demos*, qui ne « s'identifie pas à un principe d'unité et d'ubiquité.¹⁷³ » Pour le dire autrement, ce qui fait la force (et la liberté) du *demos*, c'est son manque de fondement propre, son absence de titre. Libéré de toute détermination sociale, le *demos* est seul capable de fonder la (véritable) démocratie. « La démocratie est d'abord cette condition paradoxale de la politique, ce point où toute légitimité se confronte à son absence de légitimité dernière, à la contingence égalitaire qui soutient la contingence inégalitaire elle-même.¹⁷⁴ »

Mais, comme nous l'avons aussi noté, la pensée aristotélicienne mène aussi à l'ordre policier. Et c'est ici que Rancière prend ses distances d'avec Aristote. En effet, là où Rancière *célèbre* le « chaos » de la politique, Aristote y voit (d'un oeil critique) plutôt l'« excès » de la politique, à savoir ce qui doit être « tempéré » par le régime politique. En établissant la parole comme critère de participation à la sphère publique et en affirmant que nous n'avons pas tous la même capacité de « parler », Aristote aurait créé selon Rancière une importante distinction entre le « citoyen » et les « autres » membres de la communauté. Qui plus est, Aristote aurait indûment insisté sur la nécessité pour le citoyen d'être « bon » et d'avoir suffisamment de temps de loisir pour faire de la politique 'proprement' (du temps loin des préoccupations liées à la nécessité).¹⁷⁵ C'est en grande partie pour cette raison que Rancière considère qu'Aristote limite la participation politique à une petite élite et c'est pourquoi il affirme que la para-politique dépolitise les masses bien plus efficacement que le mythe des âmes de Platon, puisqu'elle pacifie les masses tout en reconnaissant leur souveraineté. Elle maintient donc l'ordre non pas par la suppression de la

¹⁷³ Rancière, *Aux bords du politique*, p. 81.

¹⁷⁴ Rancière, *La haine de la démocratie*, p. 103.

¹⁷⁵ Voir le livre VII dans *Les politiques*, d'Aristote.

politique, mais par l'intégration de la politique à la police.¹⁷⁶

¹⁷⁶ C'est ainsi que dans *La haine de la démocratie*, Rancière explique que ce qu'on nomme typiquement du nom de démocratie, n'est en fait qu'une oligarchie. La para-politique « moderne » nous fait voir que l'individualisme n'est que pour les élites, l'individualisme des masses est un désastre. « Le discours intellectuel dominant rejoint ainsi la pensée des élites censitaires et savantes du XIXe siècle : l'individualité est une bonne chose pour les élites, elle devient un désastre de la civilisation si tous y ont accès. [...] La théorie du double bind opposait le bon gouvernement démocratique au double excès de la vie politique démocratique et de l'individualisme de masses. » p. 36.

CHAPITRE 3

La polémique en politique

Lors du dernier chapitre, nous avons été confrontés aux limites d'une lecture « antique » de la pensée arendtienne et ranciérienne, c'est-à-dire d'une lecture nourrie par Aristote et les Grecs. Nous considérons que cette lecture mène à l'évacuation du « coeur » de leurs pensées, soit le conflit constitutif de la politique. Malgré la grande importance qu'accordent Arendt et Rancière à certains concepts grecs dans leurs travaux, leur critique à l'égard des Grecs est, au final, fort sévère. Nous avons vu, par exemple, que les frontières tracées par Aristote entre le citoyen et le non-citoyen, auraient visé, selon Rancière, à limiter le potentiel politique des masses en rendant leurs cris inaudibles. Nous avons également noté, lors des deux premiers chapitres, que pour Arendt, la « politique repose sur un fait : la pluralité humaine.¹⁷⁷ » La vie en communauté se comprendrait comme un monde où l'on *apparaît* devant ses pairs, où l'on confirme son identité dans le regard des autres. D'une façon assez similaire, Rancière affirme que la politique se comprend en partie à l'aune du visible et de l'invisible (du paraître) et qu'elle est faite de « rapports de mondes. » Dans leur articulation la plus simple, ces deux conceptions de la politique se rejoignent, comme nous le verrons encore davantage dans les pages qui suivent : la politique existe seulement lorsqu'elle est visible à la communauté et lorsqu'elle bouleverse les sensibilités de cette dernière. La politique se forme, en quelque sorte, à partir du moment où un « nouveau monde » réussit à émerger et à contester l'ordre des choses.

C'est cette logique de dévoilement et de contestation qui anime les événements de mai 68 — événements qui marquèrent profondément la pensée politique de Rancière. Les manifestations étudiantes permettent à Rancière de bien saisir et d'illustrer la relation qui existe entre la parole et le conflit (dit autrement, *la méésentente*). En effet, la prise de la rue illustre bien la distance que souhaite établir Rancière entre sa pensée et l'idée qu'il se fait des manifestations et moments de méésententes dans la sphère publique aristotélicienne. Pour pouvoir manifester son

¹⁷⁷ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, p. 39.

mécontentement en public il faut selon Aristote que l'acteur possède le *prosodos* nécessaire afin de pouvoir se « présenter pour parler devant l'assemblée. » Le *prosodos* désignerait ce « *plus* qui permet de paraître devant l'assemblée »;¹⁷⁸ il désignerait « le titre » (le *plus*) qui permet à l'acteur d'être vu et entendu par la communauté. Contrairement à la logique du *prosodos*, les événements de mai 68 auraient pris, selon Rancière, la forme d'une exposition publique de la contradiction qui existe entre deux mondes, entre un monde où les titres sont nécessaires pour l'apparition et un monde où il n'y a *aucun titre*. Ainsi, Rancière nous rappelle que la « situation de parole », qu'il comprend comme centrale à la politique, n'est pas une situation de bonne entente ou de consensus, mais bien une de méfiance radicale.¹⁷⁹ C'est la leçon qu'il cherche à exposer par le biais de son analyse des événements de mai 68.

Aussi, comme nous l'avons vu au cours du deuxième chapitre, la police est une affaire de comptage de la communauté et de classement des titres. C'est ce que Rancière retient des Grecs.¹⁸⁰ Mais ce que les Grecs ne permettent pas d'apprécier selon lui, c'est que la prise de parole des jeunes étudiants dans les rues doit être comprise comme en rupture avec un ordre donné. C'est ce que Rancière conçoit comme étant un effort de subjectivation;¹⁸¹ ces étudiants tentaient de faire de la politique en se faisant voir. Les étudiants agissaient au nom d'un monde qui s'opposait à *un autre monde*: cette part des sans-parts voulait apparaître devant la France,

¹⁷⁸ Nous avons ajouté les italiques afin de souligner la distinction qui existe entre l'acte de parole citoyenne et le bruitage des masses qui existerait dans la pensée grecque (spécifiquement celle d'Aristote). Ce « plus » est ce qui permet et fait que nos paroles soient dignes de paraître devant l'assemblée, c'est la présence du *logos*, qui est possible grâce au titre de citoyen. Rancière, *Aux bords du politique*, p. 42.

¹⁷⁹ C'est l'opposition entre la police et la politique, entre le consensus et le désordre. Rancière note dans *Aux bords du politique* que « la communauté du consensus est une communauté où il y a exactement le nombre d'êtres qu'il faut, en termes d'individus et en termes de notions, une société saturée où il y a juste le nombre de corps qu'il faut et le nombre de mots nécessaire et suffisant pour les désigner et pour désigner les différentes manières qu'ils ont de convenir et de consentir ensemble. » (p. 189) Le consensus exclut toute part des sans-parts, elle exclut la possibilité même de la politique, c'est justement ce qui est scandaleux avec la politique qui « consiste simplement à révéler ceci: il n'y aura jamais, sous le nom de politique, un principe un de la communauté, légitimant l'action des gouvernants à partir des lois inhérentes au rassemblement des communautés humaines. » Rancière, *La haine de la démocratie*, p. 58.

¹⁸⁰ Rancière, *La Méfiance*, p. 53.

¹⁸¹ Comme nous l'avons vu au premier chapitre, par la « subjectivation on entendra la production par une série d'actes d'une instance et d'une capacité d'énonciation qui n'étaient pas identifiables dans un champ d'expérience donné, dont l'identification donc va de pair avec la reconfiguration du champ de l'expérience. » *Ibid*, p. 59.

souhaitant être reconnue.¹⁸² Leurs actions étaient motivées par leur désir d'appartenir à la communauté; ils réclamèrent leur liberté et la reconnaissance de leur égalité dès le moment où ils eurent fait le choix de participer à la communauté.

L'action politique est constitutive de la liberté et de l'égalité pour Rancière. Lorsque les étudiants firent leur apparition en '68, ce fut pour y (re)trouver une dignité; ils recherchaient leur liberté par la *parole* et la *manifestation*. Pour Rancière, la conception aristotélicienne de la parole politique (explorée au dernier chapitre) ne suffit pas pour comprendre cette situation. L'aristotélisme¹⁸³ n'est pas apte (contrairement au machiavélisme, comme nous le verrons) à comprendre le caractère foncièrement conflictuel de la parole, qui oppose l'invisible au visible (et l'audible à l'inaudible) selon Rancière. C'est ici où ce chapitre tire son intérêt. En lisant parallèlement la mécontente chez Rancière et le conflit chez Arendt, nous espérons pouvoir dépasser la lecture excessivement « discursive » et aristotélicienne d'Arendt proposée par Rancière et ainsi rapprocher les deux auteurs par le biais d'une discussion des dimensions phénoménologiques de leurs pensées. Bien que certaines critiques formulées par Rancière à l'égard d'Arendt ne soient pas tout à fait injustes, nous croyons qu'il se trompe lorsqu'il accuse cette dernière d'opter pour une politique pure et exclusive. Ce chapitre considérera donc l'aspect conflictuel (qui est un aspect phénoménologique) de la pensée arendtienne et ce, afin de montrer les limites de la lecture d'Arendt proposée par Rancière et aussi, afin d'orchestrer un rapprochement entre ces deux auteurs.

Ce chapitre tentera donc de montrer que l'accusation de 'purification' du politique (exprimée par Rancière à l'endroit d'Arendt) ne tient pas la route, surtout si l'on regarde l'œuvre d'Arendt à l'aune de la pensée de Machiavel. On soulignera que la conception de la politique de Machiavel, qui met en valeur le conflit et le 'paraître' (ce que l'on pourrait nommer la théâtralité de la

¹⁸² Les étudiants s'opposaient en outre à la nouvelle politique universitaire du gouvernement qui voulait introduire une forme de 'sélection' des étudiants. Les étudiants s'opposaient à cette sélection puisque l'université représentait un espace capable de réduire les inégalités sociales et la sélection aurait renforcé, selon les étudiants, ces inégalités. C'était la rencontre de la logique « productive » du gouvernement et la logique « scolaire » des étudiants. Rancière, *Aux bords du politique*, p. 101.

¹⁸³ Nous référons ici uniquement aux éléments de la pensée d'Aristote soulevés lors du deuxième chapitre.

politique) est aussi fort présente chez Arendt (et chez Rancière). On sait bien que Machiavel a proposé dans ses écrits une vision de la politique inspirée de la gloire de Rome, une vision du politique informée par une appréciation considérable pour le conflit¹⁸⁴ et nourrie par une soif de grandeur. De plus, Machiavel est un auteur qui a beaucoup mis l'accent sur le fait que seul le paraître (et non l'être) importe pour les témoins de nos gestes et de nos actions. Ainsi, nous considérons qu'il serait intéressant, à la lueur de l'exemple de mai '68, d'explorer l'aspect fondamentalement conflictuel et théâtral de la politique chez Arendt et Rancière. Plusieurs auteurs ont déjà abordé la relation entre Arendt et Machiavel, puisqu'elle est assez évidente, mais ce n'est pas le cas pour la pensée de Rancière (probablement en partie parce que les liens entre Rancière et Machiavel ne sont guère explicites). Ce chapitre n'aura pas l'intention ou la prétention de vouloir révéler une quelconque influence directe de Machiavel sur la pensée de Rancière.¹⁸⁵ Ce genre de projet serait difficilement démontrable (à notre connaissance, Rancière ne cite pas Machiavel). Plutôt, nous voulons découvrir ce que nous pouvons apprendre sur la pensée politique de Rancière (et sa relation à Arendt), lorsque cette dernière est mise en conversation avec l'oeuvre de Machiavel.

Nous espérons que ce détour par la pensée de Machiavel permettra de dégager un projet politique commun aux trois auteurs. Ce projet commun pourrait peut-être se comprendre, pour reprendre une citation d'Arendt, comme l'« extraordinaire [effort] pour rendre à la politique sa dignité »,¹⁸⁶ et ce, en passant non pas par la « purification » de la politique, mais plutôt par une valorisation du conflit et des aspects miraculeux, imprévus et théâtraux de la *praxis*. Ainsi, si Rancière peut sembler, de prime abord, être très critique à l'endroit d'Arendt et de la tradition républicaine, il

¹⁸⁴ Machiavel n'appuie pas n'importe quel conflit, il réfère au conflit opposant le peuple et les élites. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Traduits de l'italien, présentés et annotés par Christian Bec dans *Machiavel : Oeuvre*. Édité par Christian Bec. Paris : Édition Robert Laffont, 1996. Référence à la page 377.

¹⁸⁵ Rancière est d'ailleurs très connu pour sa critique du républicanisme. Il critique entre autres la tradition républicaine de vouloir substituer à la politique le consensus. « République et sociologie sont, en ce sens, les deux noms d'un même projet: restaurer par delà la déchirure démocratique un ordre politique qui soit homogène au mode de vie d'une société. » *La haine de la démocratie*, p. 72.

¹⁸⁶ C'est l'expression qu'utilise Arendt lorsqu'elle cherche à qualifier l'apport de la pensée machiavélique à la pensée de la praxis. Voir Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 87. George Kateb fait également ce même commentaire à l'égard d'Arendt, notant qu'elle s'engage à continuer le travail de Machiavel. Voir George Kateb, « Political action: its nature and advantages », dans *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, p. 131.

nous semble au final se rapprocher de cette tradition à plusieurs niveaux.¹⁸⁷ Nous allons voir, tout au long du chapitre à quel point Rancière fait de la politique une question de conflit entre des acteurs. Pour lui, au sein de l'équation de la politique, il n'y a au final que des acteurs et des spectateurs; et la politique est un conflit (une mésentente) qui se forme entre les masses et une élite gouvernante.

Nous verrons aussi qu'Arendt retrouve chez Machiavel deux idées qui sont cruciales à ses yeux pour comprendre la politique et c'est autour de ces deux idées que nous organiserons notre chapitre. La première idée qu'Arendt retrouve chez le Florentin, c'est la nature foncièrement conflictuelle, agoniste et polémique de la politique. C'est cette idée qui sera invoquée dans les pages qui suivent afin de contester la lecture dite « pure et aristotélicienne » de la politique arendtienne. Mais le conflit doit également être mis en scène; c'est par ailleurs ce qui mettra notre premier argument en relation avec le second. Nous aborderons donc d'abord la question du conflit puis, en deuxième partie du chapitre, nous discuterons de la théâtralité de l'action.

3.1 Sur la question de la relation qui existe entre le conflit et la politique, et sur la nécessité de résister à tout effort de purification de la politique

3.1.1 Le conflit, la rareté et la grandeur de l'action

Notre détour par Machiavel pourrait de prime abord sembler étrange, car, selon une certaine lecture de ce dernier, le Florentin aurait un penchant particulièrement fort pour l'État et son organisation,¹⁸⁸ contrairement à Arendt et Rancière, qui conçoivent la politique en partie à l'extérieur d'un cadre étatique ou institutionnel. Machiavel décrit son objet d'étude comme étant

¹⁸⁷ « what they [Rancière, Badiou, Balibar, Laclau et Mouffe] oppose to today's post-politics is *more Jacobin than Marxist*, i.e. it shares with its great opponent, Anglo-Saxon Cultural Studies and their focus on the struggles for recognition, the degradation of the sphere of economy. » Slavoj Žižek, « Afterword : The Lesson of Rancière », dans Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics : The distribution of the Sensible*. Traduit par Gabriel Rockhill. New York : Continuum, 2004 (2000), 116 pages. Citation à la page 75.

¹⁸⁸ « Comme je parle des corps mixtes, telles les républiques et les religions, je dis que les altérations qui les ramènent à leurs origines servent à leur salut. » Machiavel, *Discours*, p. 371. L'extrait en anglais ce lit un peu différemment: « Now my subject is collective bodies, such as republics, *political parties*, and religious secte... » de *Selected Political Writings*. Édité et traduis par David Wootton. Indianapolis : Hackett Publishing Compagny, 1994. Citation à la page 189. Nous soulignons.

l'ensemble des leçons apprises par l'expérience des différents types d'organisations humaines.¹⁸⁹ Et c'est cette présentation « étatique » de Machiavel qui est reprise par certains courants de pensée en science politique (particulièrement en relations internationales), qui justifient leurs positions État centrique de la politique en ayant recours aux textes du Florentin. C'est chez Machiavel qu'ils perçoivent cette obsession pour l'État qui les inspire.¹⁹⁰ Or, ce qu'ils perçoivent chez lui serait compris par Rancière comme n'étant nulle autre chose qu'une obsession pour la police, une obsession pour de la para-politique. Nous allons nous éloigner de cette lecture assez réductrice de Machiavel. Ce n'est pas tant l'État ou les institutions qui nous intéresseront dans ce chapitre, mais bien les réflexions machiavéliennes sur la nature et la beauté de la vie politique. En effet, bien que l'idée du maintien de l'ordre au sein de l'État et de la guerre entre les États semble être une préoccupation importante du Florentin, ce n'est pas l'exclusive préoccupation de ce dernier. Nous croyons qu'il existe chez lui un projet politique (une obsession) beaucoup plus importante: soit faire reconnaître la liberté (l'amour de la liberté) comme *le* principe à la base de la fondation d'une bonne vie politique. Ne pourrions-nous pas dire (avec tant d'autres) que *Le Prince* était d'abord et avant tout animé par un désir de faire renaître une Italie plus libre? Si Machiavel s'intéresse autant à la République romaine, n'est-ce pas dû à la grande liberté qu'il croyait y voir?

Mais venons-en aux autres caractéristiques de cette cité [Rome]. Je prétends que ceux qui condamnent les troubles advenus entre les nobles et la plèbe blâment ce qui fut la cause première de la liberté de Rome : ils accordent plus d'importance aux rumeurs et aux cris que causaient de tels troubles qu'aux

¹⁸⁹ « Néanmoins, pour gouverner un royaume, organiser une armée et diriger la guerre, dispenser la justice, accroître son empire on ne trouve ni prince ni république qui recoure aux exemples de l'Antiquité. » C'est ainsi qu'il a « jugé nécessaire d'écrire, à partir des livres de Tite-Live qui ne nous ont pas été dérobés par le temps, ce que, en fonction de ma connaissance des événements anciens et modernes, je pense nécessaire pour une meilleure intelligence de ceux-ci. Ainsi ceux qui liront mes observations pourront-ils aisément en tirer les profits que l'on doit rechercher dans la connaissance de l'histoire. » Machiavel, *Les discours sur la première décade de Tite-live*, p. 188.

¹⁹⁰ Arendt critique cette déformation de Machiavel opéré par le réalisme et le libéralisme en RI, affirmant entre autres que « La position unique de Machiavel dans l'histoire de la pensée politique a peu à faire avec son réalisme souvent loué mais nullement indiscutable, et il ne fut certainement pas le père de la science politique, rôle qu'on lui attribue fréquemment aujourd'hui. (Si l'on comprend par science politique la théorie politique, son père est certainement Platon plutôt que Machiavel. Si l'on insiste sur le caractère scientifique de la science politique, il n'est pas possible de dater sa naissance plus tôt que l'apparition de toute la science moderne, aux XVIe et XVIIe siècles. À mon avis, on exagère grandement en général le caractère scientifique des théories de Machiavel. Son indifférence à l'égard des jugements moraux et son absence de préjugés sont assez étonnants, mais ils ne constituent pas l'essentiel de l'affaire; ils ont davantage contribué à sa réputation que la compréhension de ses oeuvres, parce que la plupart de ses lecteurs, alors comme aujourd'hui, étaient trop choqués pour le lire comme il fallait. » *Crise de la Culture*, p. 713.

heureux effets que ceux-ci engendraient. Ils ne considèrent pas le fait que, dans tout État, il y a deux orientations différentes, celle du peuple et celle des grands, et que toutes les lois favorables à la liberté procèdent de leur opposition.¹⁹¹

Dans cette citation de Machiavel, nous voyons que ce dernier accorde une grande importance à la relation entre les masses et les élites. Or, son intérêt pour cette relation est intimement lié à ce qu'il considère être salutaire dans le conflit, né de l'opposition entre les grands et le peuple et qui est l'instigateur de la liberté.¹⁹² Bien que le « nouveau terme » introduit par Machiavel à la théorie politique fut celui de l'État,¹⁹³ ce ne fut pas sa plus grande contribution à la pensée politique. Selon Arendt, ce serait plutôt sa très profonde préoccupation pour la liberté et sa réflexion sur le conflit qui constitueraient le cœur de sa contribution, et c'est cette contribution que l'on voit paraître dans les pages de ses *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Dans le passage que nous venons de citer, Machiavel reconnaît à la fois le pouvoir et l'énorme importance des masses et des élites (ou, plus spécifiquement, de la *relation* complexe entre les deux). Nous sommes évidemment très loin ici de la caricature simpliste de Machiavel qui veut que seul le « Prince » importe vraiment en politique. Le Machiavel des *Discours* insiste très clairement sur le fait que tous peuvent agir politiquement, peu importe le titre (ou l'absence de titre). Cela dit, ces actes de grandeurs (ceux qu'il qualifie de véritablement politiques et de glorieux) seront tout de même, au final, rares.¹⁹⁴ Nous ne pouvons pas tous, en effet, être des héros.

C'est par la vertu — entendue ici de façon bien particulière, nous y reviendrons —, de leurs actions que ces acteurs exceptionnels réussissent à s'élever dans la sphère publique dans le but

¹⁹¹ Machiavel, *Discours*, p. 196.

¹⁹² Notons toutefois ici qu'il ne s'agit pas de n'importe quel type de conflit—par exemple, les conflits entre factions ne sont pas considérées comme saines pour le politique.

¹⁹³ « Le nouveau terme, que Machiavel introduisit dans la théorie politique et qui était entré en usage bien avant lui, c'était l'État, *lo stato*. » Arendt, *De la révolution*, p. 358.

¹⁹⁴ «[...] voyant d'autre part que les vaillantes actions que nous montre l'histoire, qui furent accomplies par des royaumes et des républiques antiques, des rois, des capitaines, des citoyens, des législateurs [...] » Machiavel, *Discours*, p. 187. Nous ajoutons ici une citation à la traduction anglaise du texte qui précise la catégorie des « autres », soit la catégorie de ceux qui n'ont pas de 'titre' propre mais qui réussissent à faire de la politique. « Think, on the other hand, of the immensely skillful [virtuosissime] deeds the history books records for us, deeds done by ancient kingdoms and classical republics, by kings, generals, *citizens*, legislators, and others who have worn themselves out for their homelands. These deeds may be admired, but they are scarcely imitated. » *Selected Political Writings*, p. 83.

de préserver (aussi longtemps que possible) une vie politique libre digne du terme. Il est intéressant de noter que Machiavel inclut citoyens et « autres » parmi sa liste des « grands héros de l'histoire » (et pas juste des rois), indiquant ainsi que la politique n'est pas exclusive à l'État ou à ceux qui détiennent le pouvoir tout en haut, mais bien aussi à ceux qui sont prêts à défendre leur liberté. D'où, dit-il, l'opposition qui existera toujours entre ceux qui appuient la liberté et ceux qui cherchent à l'écraser.

Ils [les Romains] la défendaient [la liberté] si obstinément qu'ils ne pouvaient être soumis que par une vaillance extraordinaire [virtuosité]. On sait, en effet, par de multiples exemples, à quels périls ils s'exposaient pour conserver ou récupérer leur indépendance [liberté]; quelles vengeances ils tiraient de ceux qui la leur avaient ravie.¹⁹⁵

C'est d'ailleurs aux masses que Machiavel accordera, au cinquième chapitre du premier livre des *Discours*,¹⁹⁶ la responsabilité de défendre cette liberté. Il souhaite ainsi à la fois gérer et *nourrir* la tension entre les masses et les élites, qui selon lui saurait aider pour le maintien de la liberté. En mettant au centre de sa politique cette tension, Machiavel met de l'avant une conception de la politique qui pourrait être qualifiée d'« impure » selon les critères évoqués plus tôt dans la thèse. La 'bonne' politique machiavélienne ne doit pas tenter d'exclure la possibilité du conflit; elle ne doit pas lutter contre la tension (l'impureté) qui est en quelque sorte substance de la vie politique. C'est d'une façon similaire que nous proposons de lire Arendt: non pas comme une aristotélicienne rêvant d'une Cité où la politique serait « pure », mais comme une auteure qui croit en l'importance d'une certaine tension entre les acteurs de la communauté. Loin de l'image que nous présentait Rancière d'Arendt au deuxième chapitre. Dans *De la révolution*, Arendt soutient non seulement l'importance d'un certain agonisme et du conflit, mais elle y reconnaît même la nécessité de la violence dans l'action révolutionnaire.¹⁹⁷ Même dans ses ouvrages les

¹⁹⁵ Machiavel, *Discours*, pp. 296-297.

¹⁹⁶ Ce chapitre porte d'ailleurs le nom de « À qui l'on doit plus sûrement confier la garde de la liberté, aux grands ou au peuple ; et qui des deux a plus de raisons de causer des troubles, celui qui veut conquérir ou celui qui veut conserver », le chapitre précédent porte le nom « Comment la désunion entre la plèbe et le sénat rendit libre et puissante la République romaine ». La thématique de la tension est très présente du chapitre 3 jusqu'au chapitre 7 dans le premier livre des *Discours*, on comprend donc que cette tension est instigatrice de la liberté.

¹⁹⁷ C'est d'ailleurs une thématique importante de ce livre d'Arendt, où elle affirme, entre autres, que tout commencement est nécessairement accompagné d'un acte de violence. «... la violence fut le commencement et, de la même façon, nul commencement ne pourrait advenir sans recours à la violence, sans violation. » *De la révolution*, p. 339.

plus « para-politiques », ¹⁹⁸ pour emprunter la formule de Rancière, nous voyons que la politique naît toujours d'une mise en rapport d'au moins deux acteurs en opposition. La politique existerait donc dans cette relation; elle existerait en partie dans ce rapport d'opposition ou de conflit entre « deux factions ennemies ». Et ce qui résulte du conflit dans les moments révolutionnaires, c'est la transformation et la mise en place d'un nouvel ordre :

La *res publica*, la chose publique qui prit naissance à partir de ce contrat, et qui devint la république romaine, était localisée dans l'espace *intermédiaire entre les deux factions autrefois ennemies*. La loi est donc ici quelque chose qui crée de *nouvelles relations entre les hommes* et qui les relie non pas au sens d'un droit naturel, où tous les hommes reconnaissent naturellement le bien et le mal par la voix de la conscience de la nature, ni au sens de commandements imposés de l'extérieur à tous les hommes de manière égale, mais au sens d'un accord entre les contractants. ¹⁹⁹

Il faut voir dans ce genre de passage chez Arendt, non pas simplement la haute importance de la sphère publique comme lieu d'échange, mais le fait que ces échanges entre acteurs *antagonistes* peut souvent mener à la fondation de cette Cité. L'action politique n'est pas principalement liée à un échange verbal harmonieux d'idées ou de discours, mais bien liée à une *confrontation* des opinions qui précède la fondation (et peut y mener). La politique arendtienne comprise dans son sens agonistique est également une politique qui est rare. Elle existe au moment de la fondation ou lors de la contestation; elle est toujours un rapport entre un ordre à établir ou à changer et des acteurs menant à l'action politique (de fondation ou de transformation). N'est-ce pas assez similaire à la vision de la politique de Machiavel? Nous croyons effectivement qu'il y a, chez Machiavel et chez Arendt, une politique qui peut être comprise comme étant 'impure', étant donné cette importance du conflit, des tensions et de l'imprévisibilité.

Mais, comme le répète à plusieurs reprises Machiavel, seuls des actes exceptionnellement vertueux arriveront à paraître sur la scène publique et à s'insérer dans le fil de l'histoire. Plus l'acte est grand, plus il y aura manifestation de courage et de *virtù* lors de l'agir, plus les récompenses seront potentiellement grandes. Machiavel raconte que suite à un changement de

¹⁹⁸ Puisque Rancière réfère souvent à ces ouvrages lorsqu'il critique Arendt, nous pourrions considérer que la *condition de l'homme moderne*, *Qu'est-ce que la politique?* et *De la Révolution*, représente certains des ouvrages les plus « para-politiques » de la pensée arendtienne.

¹⁹⁹ Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, p. 159. Nous soulignons.

régime, Piero Soderini eut la chance de rétablir l'ordre à Rome; par contre, incapable d'agir rapidement et brutalement « il perdit tout à la fois, sa patrie, son pouvoir et sa réputation.²⁰⁰ » S'il faut énormément de courage pour faire face à une révolte, il en faut également pour simplement apparaître sur la scène publique. Comme le souligne bien Arendt, il y a courage « dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi.²⁰¹ » Cette personne qui possédera le courage d'agir devra également être nourrie par « l'honneur, la gloire, [et] l'amour de l'égalité »,²⁰² nécessaires à la mise en scène d'une action pouvant mener à la liberté.

Le courage que nous considérons encore comme indispensable à l'action politique et que Churchill a nommé un jour : « La première des qualités humaines parce qu'elle est la qualité qui garantit les autres », ne satisfait pas contre sens individuel de la vitalité, mais il est exigé de nous par la nature même du domaine public. Car ce monde qui est le nôtre, par cela même qu'il existait avant nous et qu'il est destiné à nous survivre, ne peut simplement prétendre se soucier essentiellement des vies individuelles et des intérêts qui leur sont liés; en tant que tel, le domaine public s'oppose de la façon la plus nette possible à notre domaine privé où, dans la protection de la famille et du foyer, toute chose sert et doit servir la sécurité du processus vital. Même de quitter la sécurité protectrice de nos quatre murs et d'entrer dans le domaine public, cela demande du courage, non pas à cause de dangers particuliers qui peuvent nous y attendre, mais parce que nous sommes arrivées dans un domaine où le souci de la vie a perdu sa validité. Le courage libère les hommes de leur souci concernant la vie, au bénéfice de la liberté du monde. *Le courage est indispensable parce qu'en politique, ce n'est pas la vie, mais le monde qui est en jeu.*²⁰³

Il faut voir selon nous, dans cette citation, deux importantes clarifications par rapport à la politique arendtienne. D'abord, l'action politique est un acte momentané, c'est-à-dire qu'il ne continue pas à exister dans le monde comme le ferait une oeuvre d'art. La politique existe seulement temporairement dans la relation entre deux groupes en conflit. Lorsque ce conflit « disparaît », la politique « disparaît » et nous sommes laissés avec le nouvel ordre institué, avec une fondation (à moins, évidemment, que lesdits événements soient racontés par les historiens ou capturés par divers documents officiels). Deuxièmement, nous observons que la liberté est à la fois un objectif de la politique, mais plus encore, elle est *l'expérience de celle-ci*. Nous ne pouvons qu'accéder à la liberté via l'expérience de la politique; la liberté est seulement possible

²⁰⁰ Machiavel, *Discours*, p. 376.

²⁰¹ Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 209.

²⁰² Arendt, *La Crise de la culture*, p. 726.

²⁰³ *Ibid*, p. 729. Nous soulignons.

dans un espace et une scène où l'on peut performer *devant* les hommes, des hommes *pluriels*. Ainsi, une partie importante de l'action politique se trouve à être la démonstration de la liberté même des acteurs politiques. Cette idée que nous faisons l'expérience (ou la démonstration) de notre liberté, en tant que personnes agissant politiquement, évoque en partie la conception ranciérienne de la démonstration de l'égalité (qui est au coeur de la situation de parole évoquée plus haut dans notre discussion de l'exemple de mai 68). Considérons ce long passage de *La Crise de la culture*, où se mêlent de nombreuses références (machiavéliennes) à la *virtù*, à la liberté et à la théâtralité :

De la liberté en tant qu'inhérente à l'action, on trouve peut-être la meilleure illustration dans le concept machiavélien de *virtù*, l'excellence avec laquelle l'homme répond aux occasions que le monde lui offre sous la forme de la *fortuna*. Son sens est rendu de la meilleure façon par « virtuosité », qui désigne la perfection que nous attribuons aux arts d'exécution (distincts des arts de fabrication qui ont une dimension créatrice), où l'accomplissement consiste dans l'exécution même et non dans un produit fini qui survit à l'activité qui l'a amené à l'existence et qui en devient indépendant. Le caractère de virtuosité de la *virtù* de Machiavel nous rappelle d'une certaine manière le fait (ignoré de Machiavel) que les Grecs utilisaient toujours des métaphores telles que le jeu de flûte, la danse, la guérison et le voyage en mer pour distinguer la politique des autres activités, ce qui veut dire qu'ils puisaient leurs analogies dans ces arts pour lesquels la virtuosité d'exécution est décisive.²⁰⁴

Cette articulation concomitante du processus de contestation et de la logique de la liberté tend selon nous vers une politique dite 'impure'. La politique, selon Machiavel et Arendt, est chose rare, agonistique et qui demande, de la part des acteurs, une virtuosité importante, une volonté de performance, de démonstration. Il nous semble que cette idée arendtienne de la démonstration rejoint ce qui se trouve à plusieurs endroits chez Rancière. Mais plus encore, il nous semble que la nature agonistique de la politique sur laquelle insistent Machiavel et Arendt est également reprise dans l'oeuvre de Rancière. En effet plusieurs des grandes lignes du raisonnement ranciérien semble inspirer de la logique arendtienne (malgré l'utilisation d'un vocabulaire différent). Nous verrons, au cours de la prochaine section, comment l'oeuvre d'Arendt semble résonner dans celle de Rancière.

²⁰⁴ Arendt, *La Crise de la culture*, p. 727.

3.1.2 La polémique chez Rancière, Arendt et Machiavel

Au cours de la section qui suit, nous n'insisterons pas sur le caractère polémique de la pensée ranciérienne, puisque le sujet a amplement été abordé au cours des deux premiers chapitres. Cette section va plutôt tenter de démontrer de quelles façons Rancière incorpore la polémique au sein de sa pensée de façon plus globale. Et plus encore, nous tenterons d'établir certains parallèles entre la construction ranciérienne de la polémique et la forme que prend celle-ci chez Arendt et Machiavel. Nous ne forcerons pas la comparaison avec Machiavel, mais il est important de reconnaître que la présence de la pensée du Florentin chez Arendt forme les bases sur lesquelles nous pouvons contester l'idée (suggérée par Chambers et Rancière) qu'il y a chez elle une conception 'pure' du politique. Comme nous l'avons vu, Arendt cherche à définir la politique en partie comme une mise en rapport d'acteurs en situation de conflit. Cette situation, en est une qui est similaire à la situation de parole chez Rancière, soit ce qu'il nomme 'la mésentente'. Nous verrons que c'est en trois étapes que Rancière arrive à démontrer la nature foncièrement conflictuelle de cette situation de parole. D'abord, cette situation est: 1) l'expression d'un tort et 2) ce tort s'exprime contre un ordre au nom d'un groupe; il y a donc 3) formation d'une relation entre les parties.

Pour comprendre la polémique de la politique, il suffit de comprendre que le tout se joue, comme le dit Rancière, dans « la structure même du tort qui institue la politique ».²⁰⁵ La politique existe lorsqu'il y a une expression de ce tort. « Le tort est simplement le mode de subjectivation dans lequel la vérification de l'égalité prend figure politique.²⁰⁶ » Le tort, chez Rancière, est toujours une situation où l'égalité des hommes n'est pas respectée, et c'est l'expression de cette situation qui forme la politique. Cette « structure du tort » renvoie donc au fait de démontrer notre égalité, et non pas à sa revendication, puisque « l'égalité ne se donne ni ne se revendique, elle se pratique, elle se vérifie.²⁰⁷ » C'est par ailleurs ainsi que nous pouvons mieux comprendre sa critique de la conception du langage d'Aristote. Dans le deuxième chapitre, nous avons

²⁰⁵ Rancière, *La Mésentente*, p.113.

²⁰⁶ *Ibid*, p. 63.

²⁰⁷ Rancière, *Le maître ignorant*, p. 227.

mentionné que, selon Aristote, la parole était nécessaire afin de s'exprimer publiquement devant nos pairs, devant les citoyens. Cette capacité d'expression, par contre, n'était pas accordée à tous par Aristote; il y a ceux qui peuvent discuter et ceux qui peuvent seulement entendre. Ou, dit autrement: il y en a qui peuvent simplement percevoir la raison, mais pas la générer. Pourtant, pour comprendre ce que l'on entend, il faut posséder une intelligence, posséder le *logos*. C'est ainsi que Rancière affirme que toute « situation de parole » illustre l'égalité des deux interlocuteurs.²⁰⁸ Cette situation se voit de façon particulièrement éclatante dans le cas d'Agrippa Menenius, qui, en tentant de réduire les tensions à Rome, a fait la fatale erreur d'« imaginer qu'il sortait des paroles de la bouche des plébéiens alors qu'il n'en peut logiquement sortir que du bruit.²⁰⁹ » La plèbe jusque là n'avait que très peu de place dans la Cité et soudainement, par le simple fait qu'Agrippa Menenius leur ait adressé la parole, leur égalité était affirmée, confirmée. Cette « erreur » de Menenius transforma radicalement les rapports entre patriciens et la plèbe.

Le cas d'Agrippa Menenius illustre certes fort bien la première composante de la politique chez Rancière, soit la démonstration de l'égalité ou la manifestation du tort. Cet acte de démonstration mène également à la formation d'une scène où il est possible de révéler notre égalité (nous discuterons de la question de l'apparition dans la deuxième partie de ce chapitre seulement). La vocalisation du tort implique qu'il doit y avoir une mise en relation entre la politique et quelque chose d'autre. Ce « quelque chose d'autre » chez Arendt, c'est un groupe qui occupe une position dominante au sein de la communauté; chez Rancière, il s'agit plutôt de la police.²¹⁰ Une action politique s'attaque donc au partage du sensible, à l'idée même du découpage spatio-temporel de la communauté qui est ordonnée par la police. Ce qui distingue une manifestation politique d'une autre manifestation, c'est le rapport qui est créé entre les manifestants et le sujet de leur manifestation. Si la politique et la police opèrent dans des registres de communication différents

²⁰⁸ Voir, au deuxième chapitre dans la section 2.2.1 notre discussion entourant la question : « vous m'avez compris? »

²⁰⁹ Rancière, *La Mésestente*, p. 45

²¹⁰ La police est bien plus englobante que la hiérarchie sociale. Elle est à la fois l'État, les rapports sociaux et le régime esthétique de l'art. « La distribution des places et des fonctions qui définit un ordre policier relève autant de la spontanéité supposée des relations sociales que de la rigidité des fonctions étatiques. » *Ibid*, p. 52.

(des mondes différents), il s'agit d'évènements politiques;²¹¹ s'ils partagent le même registre, nous sommes dans le règne de la police, il n'y a donc pas de politique.

Bien que Rancière donne quelques indications dans *La Méésentente* et dans *Aux bords du politique* de comment il comprend cette relation entre la politique et la police, c'est surtout dans son ouvrage *La haine de la démocratie* que Rancière développe son argumentation.

Il [le régime démocratique] signifie proprement un style de vie qui s'oppose à tout gouvernement ordonné de la communauté. La démocratie, nous dit Platon au livre VIII de *La République*, est un régime politique qui n'en est pas un. Elle n'a pas une constitution, car elle les a toutes. Elle est un bazar aux constitutions, un habit d'arlequin tel que l'aiment des hommes dont la consommation des plaisirs et des droits est la grande affaire. Mais elle n'est pas seulement le règne des individus faisant tout à leur guise. Elle est proprement le renversement de toutes les relations qui structurent la société humaine [les relations de titre]: les gouvernants ont l'air de gouvernés et les gouvernés de gouvernants; les femmes sont les égales des hommes; le père s'accoutume à traiter son fils en égal; le métèque et l'étranger deviennent les égaux du citoyen; le maître craint et flatte des élèves qui, pour leur part, se moquent de lui; les jeunes s'égalent aux vieux et les vieux imitent les jeunes; les bêtes mêmes sont libres et les chevaux et les ânes, conscients de leur liberté et de leur dignité, bousculent dans la rue ceux qui ne leur cèdent pas le passage.²¹²

La démocratie n'est donc « fondée sur rien d'autre que l'absence de tout titre à gouverner.²¹³ » La démocratie n'est « ni une forme de société, ni une forme de gouvernement »,²¹⁴ c'est plutôt une relation politique qui apparaît lorsqu'il y a constatation d'inégalités au sein de la police. Cette relation « anarchique » (au sens où cette relation n'est fondée sur aucune autorité traditionnelle, ni encore sur la richesse, ni la sagesse) se construit sur l'égalité supposée de tous les individus. Ce qui marque la particularité de cette relation c'est qu'elle n'est pas négociée par aucun autre terme.²¹⁵ Rancière, comme Arendt et Machiavel, ne tente pas d'isoler la politique, mais plutôt de la mettre en rapport direct avec la police. Il faut donc faire attention et bien lire

²¹¹ Nous le verrons plus loin, il s'agit en fait du « rapport de monde » auquel réfère souvent Rancière.

²¹² Rancière, *La haine de la démocratie*, pp. 42-43.

²¹³ *Ibid*, p. 48.

²¹⁴ *Ibid*, p. 58. Rancière continue même en affirmant que l'utilisation du mot démocratie n'est qu'une « fantaisie, destinée à soutenir tel ou tel principe du bon gouvernement. Les sociétés, aujourd'hui comme hier, sont organisées par le jeu des oligarchies. Et il n'y a proprement parler de gouvernement démocratique. » pp. 58-59.

²¹⁵ Nous adressons ici les commentaires de Todd May et de Jean-Philippe Deranty. Contrairement à ce qu'il développe il n'y a pas de terme médiateur entre la police et la politique. Ainsi, ni « le politique » et ni « l'égalité » ne sert comme intermédiaire entre la politique et la police. Samuel Chambers nous offre une excellente discussion des faiblesses des interprétations de May et de Deranty. Voir tout particulièrement : Jean-Philippe Deranty, « Jacques Rancière's Contribution to the Ethics of Recognition », *Political Theory*, vol 31 no 1, 2003, pp. 136-156.

Rancière ici. S'il affirme à différents endroits qu'il n'y a pas de troisième terme qui négocie la relation *entre* la politique et la police, il dit pourtant que l'esthétique est « ce qui met en communication des régimes séparés d'expression.²¹⁶ » On pourrait donc penser que l'esthétique soit le terme « négociateur²¹⁷ » qui met en relation le régime de la police et la politique. Mais l'esthétique est aussi le caractère de ce qui est intelligible dans la politique de Rancière; l'esthétique ranciérienne a donc un double sens chez lui.²¹⁸ En plus de ne pas rendre justice à sa conception de la politique, l'introduction d'un troisième terme (comme 'le politique') mènerait, plus fondamentalement, à mal comprendre la polémique qui se trouve au coeur de son projet. La polémique existe *au sein même de la politique* puisque celle-ci n'est nulle autre que la révélation du tort qui existe au sein d'un ordre; c'est la logique de l'émancipation qui est confrontée à la police.²¹⁹ Nous verrons finalement par quel mécanisme Rancière réussit à éviter l'isolement (ou la 'purification') de la politique par rapport à la police.

Encore une fois, l'introduction d'un troisième terme dans cette relation entre police et politique enlèverait à la politique une partie de sa force polémique. C'est ce que font Deranty et May selon nous; en cherchant à mieux comprendre Rancière par le biais de l'ajout de ce troisième terme, ils finissent par faire violence à sa pensée politique. Ils pensent qu'en plaçant entre la politique et la police un troisième terme « négociateur », il est possible de plus facilement expliquer les « règles » de la politique ranciérienne. Si commettre cette erreur lorsque nous lisons Rancière nous semble assez surprenant, nous pouvons par contre comprendre plus facilement qu'un auteur

²¹⁶ Rancière, *La Mésestence*, p. 88.

²¹⁷ C'est ce que nous nommons le « troisième terme » dont parle Samuel A. Chambers, qui agirait comme un terrain d'entente entre la politique et la police dans la pensée de Rancière. Dans « Jacques Rancière and the problem of pure politics », *European Journal of Political Theory*, vol 10 no 3, 2011, pp. 303-326.

²¹⁸ Cette esthétique n'est ni « esthétisation de la politique » ou « politisation de l'esthétique » (pour utiliser les expressions de Diane Lamoureux), mais elle est plutôt comprise comme la rencontre du processus esthétique et du processus politique lors de la démonstration de l'égalité. « Il y a donc, à la base de la politique, une « esthétique » qui n'a rien à voir avec cette « esthétisation de la politique », propre à l'âge des masses, dont parle Benjamin. » Rancière, *Le partage du sensible*, p. 13.

²¹⁹ Dans *Le Maître ignorant*, Rancière explique que l'émancipation n'est nulle autre que la réalisation de l'égalité des intelligences. L'émancipation c'est la constatation et l'acceptation que « nous ne savons pas que les hommes soient égaux. Nous disons qu'ils le sont *peut-être*. C'est notre opinion et nous tachons, avec ceux qui le croient comme nous, de la vérifier. Mais nous savons que ce *peut-être* est cela même par quoi une société d'homme est possible. » Citation à la page 124. Ce « peut-être » est ce sur quoi les rapports de domination sont construits, mais également, ce sur quoi l'on peut contester ces rapports.

puisse « mal lire » le caractère polémique de la pensée d'Arendt, qui se situe dans la nature conflictuelle et performative de sa pensée. Il peut en effet, par moment, être difficile de discerner le caractère polémique de sa politique au sein de ses longues réflexions sur les Grecs et la sphère publique dans la *Condition de l'homme moderne*. Mais chez Rancière, ceci est beaucoup plus évident. La politique ne doit pas avoir plus de règles qu'elle n'a de sujet fixe. Tenter d'isoler la politique de la police, c'est tenter de reproduire la logique de l'archi-politique, c'est chercher à dépolitiser la politique en tentant d'ordonner le chaos démocratique.²²⁰ C'est pour cette raison que Rancière affirme très clairement que nous ne pouvons pas (nous ne devons pas) séparer ces deux termes.

On n'oubliera pas davantage que, si la politique met en oeuvre une logique entièrement hétérogène à celle de la police, *elle est toujours nouée à elle*. La raison en est simple. La politique n'a pas d'objets ou de questions qui lui soient propres. Son seul principe, l'égalité, ne lui est pas propre et n'a rien de politique en lui-même. Tout ce qu'elle fait est de lui donner une actualité sous forme de cas, d'inscrire, sous la forme du litige, la vérification de l'égalité au coeur de l'ordre policier. Ce qui fait le caractère politique d'une action, ce n'est pas son objet ou le lieu où elle s'exerce, mais uniquement sa forme, celle qui inscrit la vérification de l'égalité dans l'institution d'un litige, d'une communauté n'existant que par la division. La politique rencontre partout la police.²²¹

Bref, ce que l'on voit ici, c'est que la politique existe au sein même de la police. Ce constat permet donc de comprendre la signification des termes ranciériens du « monde visible » et du « monde invisible ». Le concept de l'invisibilité tire toute sa pertinence du fait qu'il permet d'expliquer que la police puisse à la fois contenir et opposer la politique. L'invisible représente, similairement au concept de natalité chez Arendt, un potentiel politique qui existe toujours au sein de la police, un potentiel qui, à tout moment, peut émerger. L'absence de caractéristiques « visibles » de ce sujet invisible lui permet d'être présent au sein de la police et simultanément d'être exclut de son compte. La politique a lieu lorsque ce sujet passe de l'invisible au visible et conteste son exclusion du compte de la communauté. Si le monde invisible est un potentiel, notons que ce potentiel s'exprime, toutefois, que très rarement. Tout comme la politique arendtienne, rares sont les moments réellement, hautement politiques selon Rancière. « Il n'y a

²²⁰ À certains moments, Rancière utilise également le terme d'« anarchie » en référant à la nature chaotique du *demos*. Pourtant, il ne renvoie pas à l'idée d'un régime anarchique, mais au chaos qui existe dans toutes relations démocratiques.

²²¹ Rancière, *La Méésentente*, p. 55. Nous soulignons.

pas de politique simplement parce que les pauvres s'opposent aux riches.²²² » Il faut plus qu'une contestation pour qu'il y ait de la politique. Pour qu'il y ait de la politique il faut qu'il y ait une *révélation de l'invisible*, une réorganisation du partage du sensible.

Rancière explique la rareté de la politique en stipulant que l'acte politique demande énormément d'énergie potentielle; le tort doit être suffisamment grand pour déclencher une action, une contestation. Tout d'abord, dit-il, il faut comprendre que l'« homme de la cité démocratique n'est pas un soldat permanent de la démocratie.²²³ » C'est-à-dire que cet homme n'a pas à toujours remettre en cause l'ordre de la cité, et ce, parce que la « police peut être douce et aimable.²²⁴ » La politique émerge lorsqu'il y a des situations d'inégalité à contester ou encore, lorsqu'il y a véritablement invisibilité, exclusion. Ce qu'il faut souligner ici c'est qu'il est donc incorrect d'affirmer (comme l'a en quelque sorte proposé Todd May) que pour Rancière, la police est un monstre à abattre, ou encore, qu'elle est *nécessairement* un 'ennemi'.

La rareté de la politique n'est chose ni regrettable ni inquiétante selon Rancière. Ce qui est inquiétant, par contre, c'est lorsque la police tente de faire passer le consensus comme étant politique — car ceci rend 'banal' le politique en quelque sorte.²²⁵ Arendt partage ce même type de réflexion et de préoccupation par rapport à la rareté de la 'vraie' politique. Les moments réellement politiques, en outre les moments révolutionnaires, ont la capacité de soudainement faire émerger une « histoire jamais connue ni contée auparavant »,²²⁶ mais de tels moments sont, encore une fois, rares.

²²² Cet extrait est tiré d'une réflexion où Rancière affirme que les Anciens furent les plus préoccupés par le concept de la « lutte des classes » par le conflit entre des strates sociales différentes. Rancière, *La Mésestente*, p. 31.

²²³ Rancière, *Aux bords du politique*, p. 78.

²²⁴ Rancière, *La Mésestente*, p. 54.

²²⁵ C'est d'ailleurs l'objet de la dixième thèse sur la politique de Rancière. «Thèse 10: La fin de la politique et le retour de la politique sont deux manières complémentaires d'annuler la politique dans la relation simple entre un état du social et un état du dispositif étatique. Le consensus est le nom vulgaire de cette annulation. » Voir « Les dix thèses sur la politique », dans *Aux bords du politique*, p. 251.

²²⁶ Arendt, *De la révolution*, p. 348.

La rareté de la politique est, selon Rancière, due à sa puissance même, à sa capacité de transformer le partage du sensible. « Elle est une exception » au cours « normal » des choses; elle est l'« anomalie qui s'exprime dans la nature des sujets politiques, qui ne sont pas des groupes sociaux, mais des formes d'inscription du compte des incomptés.²²⁷ » Selon Rancière, il existe donc une contestation qui peut exister au sein même de la police, mais qui n'est pas nécessairement contestation politique, tout comme chez Arendt, il peut y avoir des discussions sur la scène publique sans pour autant que celles-ci soient véritablement politiques. Si certains voient dans cette désignation de moment « réellement politique » une forme de purification de la politique, il faut peut-être, avec Rancière, répondre que :

La politique n'a pas de lieu propre ni de sujets naturels. Une manifestation est politique *non parce qu'elle a tel lieu et porte sur tel objet, mais parce que sa forme est celle d'un affrontement entre deux partages du sensible*. Un sujet politique n'est pas un groupe d'intérêts ou d'idées. C'est l'opérateur d'un dispositif particulier de subjectivation du litige par lequel il y a de la politique. *La manifestation politique est ainsi toujours ponctuelle et ses sujets toujours précaires*. La différence politique est toujours au bord de sa disparition : le peuple près de s'abîmer dans la population ou dans la race, les prolétaires près de se confondre avec les travailleurs défendant leurs intérêts, l'espace de manifestation publique du peuple avec l'agora des marchands, etc.²²⁸

La rareté n'est donc pas une forme d'exclusion ou de confinement de la politique, mais bien une réalité de son exercice. L'idée de cette rareté nous informe énormément sur la politique d'Arendt et de Rancière. En effet, nous pouvons, à partir de la relation qui existe entre le caractère épisodique et polémique de la politique, tirer plusieurs conclusions et deux d'entre elles nous semblent particulièrement pertinentes pour ce chapitre. D'abord, il nous semble maintenant possible de répondre aux lecteurs anarchistes de Rancière, qui proposent que la politique rancière tente de supprimer la police (nous avons vu que ce n'est pas le cas). Ensuite, nous pourrions également répondre aux accusations de purification de la politique chez Arendt — qui sont, nous avons suggéré, injustifiées.

²²⁷ Rancière, *Aux bords du politique*, p. 238.

²²⁸ *Ibid*, pp. 245-246. Nous soulignons.

3.1.3 Sur les leçons que nous pouvons tirer de la polémique

En suggérant qu'il existe une importante influence machiavélienne chez Arendt nous ne voulions pas complètement nier la place qu'elle accorde à l'héritage politique antique, mais plutôt insister sur l'importance qu'elle accorde au conflit politique et au paraître (plutôt qu'à l'être). En fait, la construction arendtienne de la politique nécessite à la fois certains concepts qu'elle retrouve chez les Grecs et les idées qu'elle puise chez les « grands révolutionnaires », ²²⁹ et tout particulièrement du premier 'grand révolutionnaire', Machiavel. Or, trop souvent, la littérature secondaire tente d'évacuer cette dimension conflictuelle (voire violente) de la pensée d'Arendt afin de la circonscrire aux discours pacifiques dans l'Agora, en invoquant des passages tels que le suivant:

La vie d'un homme libre requerrait la présence d'autrui. En conséquence, la liberté elle-même requerrait un lieu d'assemblée - l'agora, le marché ou la *polis*, l'espace politique en tant que tel. ²³⁰

Il peut être tentant de voir dans cette citation que la politique existe *seulement* ou principalement dans ces espaces; pourtant, ce sur quoi Arendt met l'accent ici selon nous, c'est la présence d'autrui. Ce que la liberté « requiert » c'est la présence de la communauté. Mais trop souvent les commentateurs oublient de souligner que la liberté n'apparaît pas dans n'importe quel discours harmonieux, mais bien dans un certain conflit ou agonisme. C'est, au fond, le dilemme auquel la philosophie et la théorie politique font souvent face: si l'un des objectifs de la politique est l'ordre, comment concilier avec le désordre qui lui est inhérent? Tout au long de son histoire, la philosophie aura tenté de résoudre cette tension, et ce, au détriment de la politique selon Rancière. ²³¹ Or, Arendt voit en Machiavel un auteur qui n'a pas procédé ainsi, qui n'a pas voulu

²²⁹ « Machiavel devait sûrement savoir ce qu'il disait, car lui, comme Robespierre et Lénine et tous les grands révolutionnaires dont il fut l'ancêtre, ne souhaita rien plus passionnément que d'instaurer un nouvel ordre de choses. » Arendt, *Crise de la Culture*, p. 717.

²³⁰ Arendt, *De la révolution*, p. 351.

²³¹ On rappelle d'ailleurs la critique de la philosophie politique que fait Rancière : « La « philosophie politique » commence par l'exhibition de ce scandale [la nature polémique de la politique]. Et cette exposition se fait sous le signe d'une idée présentée comme alternative à cet état infondé de la politique. C'est le mot d'ordre par lequel Socrate exprime sa différence avec les hommes de la cité démocratique: faire vraiment de la politique, faire de la politique en vérité, faire de la politique comme effectuait de l'essence propre de la politique. » Rancière, *La Méésentente*, pp. 95-96.

exclure le conflit de la politique (et Rancière serait probablement réceptif à une telle lecture). C'est pour cette raison qu'elle se rallie à Machiavel, et qu'à son tour, elle reconnaît l'importance de ce conflit dans les rapports politiques.

L'accent que met Machiavel sur la violence est plus évocateur. C'était la conséquence directe du double dilemme dans lequel il se trouvait plongé: dilemme théorique qui plus tard, devenu dilemme pratique, allait assaillir les hommes des révolutions. Ce dilemme avait trait à la fondation, à la mise en oeuvre d'un nouveau commencement, qui, en tant que tel, semblait requérir la violence et la violation, en quelque sorte la réitération du crime légendaire (Romulus aura Remus, Caïn tua Abel) qui existe au commencement de toute histoire.²³²

Le conflit et la violation, chez Arendt, peuvent donc être des forces révélatrices de liberté. Lorsque des commentateurs²³³ tentent de « purifier » Arendt, ils perdent l'essence même de sa pensée.

En effet, ces lectures « purifiantes », qui suppriment la polémique de la pensée arendtienne, enlèvent, par le fait même, la force de sa pensée selon nous. Ainsi, pour revenir plus spécifiquement à la lecture ranciérienne d'Arendt (que nous avons présentée au premier chapitre), notons que Rancière aussi dérobe à Arendt toute la complexité de sa pensée. Et pourtant, ne pourrait-il pas reconnaître que Arendt est plus proche de lui qu'il veut bien le voir? N'est-ce pas vrai qu'Arendt, comme Rancière, considère la politique comme étant conflictuelle, rare, spontanée?²³⁴ N'est-ce pas que les deux penseurs se retrouvent dans l'idée partagée que la politique apparaît là où il y a une mise en relation entre deux éléments, deux individus ou encore deux mondes en tension? C'est d'ailleurs ceci qui rend la participation à la sphère d'apparition d'autant plus difficile selon Arendt, car toute action, toute confrontation, nécessite de se présenter devant les autres et de faire face à une tension. Mais avec suffisamment de courage, n'importe qui peut tenter le coup et exercer sa liberté d'action.

²³² Arendt, *De la révolution*, pp. 357-358.

²³³ Comme le fait Habermas, Benhabib et Rancière.

²³⁴ Dans la *Condition de l'homme moderne*, Arendt constate le caractère temporaire de l'action politique. « Nous avons parlé plus haut de la puissance qui est engendrée lorsque des hommes se rassemblent et « agissent de concert », et qui disparaît dès qu'ils se séparent. » p. 257.

Ainsi, ce qui limiterait la participation à la sphère publique ne serait pas, à la manière d'Aristote, des critères particuliers (ou le logos), mais bien le simple désir et le courage nécessaire pour vouloir y participer. Les accusations de Rancière à l'égard d'Arendt, que nous avons abordées au cours du premier chapitre, semblent donc référer à une lecture plutôt simpliste et trop 'pacifiée' d'Arendt. Si Arendt croit certes qu'il est possible et important d'avoir des discussions pacifiques ou amicales, elle n'écarterait pourtant jamais la possibilité de l'action violente et du conflit. C'est largement à partir de sa lecture de Machiavel qu'elle considère que la violence est l'« *ultima ratio* » de la politique entre les nations. Si au niveau domestique elle souhaitait pouvoir éviter l'usage de la violence, elle reconnaît pourtant que la violence est une force fondatrice et nécessaire à la politique,²³⁵ c'est une force qui permet de restructurer l'espace public.

Au cœur de sa critique d'Arendt, Rancière veut bien marquer l'opposition qu'il voit entre la politique et la police. Pourtant, tout comme Arendt, il ne considère pas que la police soit toujours mauvaise et que la politique doit de quelque façon être 'pure' ou être purifiée. En effet, Rancière insiste lui-même sur le fait que l'on doit utiliser le terme de 'police' dans un « sens élargi qui est aussi un sens « neutre », non péjoratif.²³⁶ » Si la politique est rare, c'est en partie qu'elle n'est pas toujours nécessaire. Il y a, en effet,

de la meilleure et de la moins bonne police - la meilleure, au demeurant, n'étant pas celle qui suit l'ordre supposé naturel des sociétés ou la science des législateurs, mais celle que les effractions de la logique égalitaire sont venues le plus souvent écarter de sa logique « naturelle ». La police peut procurer toutes sortes de bien, et une police peut être infiniment préférable à une autre.²³⁷

Rancière ne voit donc pas dans la police un régime nécessairement oppressif qui doive impérativement être réformé ou aboli. Dans les *Dix thèses sur la politique*, Rancière poursuit par ailleurs sa réflexion sur la nature de la police; il devient clair que pour lui, la police n'est nulle

²³⁵ « Que la violence soit la sage-femme de l'histoire signifie que les forces de développement cachées de la productivité humaine, dans la mesure où elles dépendent de l'action humaine libre et consciente, *ne voient le jour que grâce à la violence des guerres et des révolutions*. C'est seulement dans ces épisodes violents que l'histoire montre son vrai visage et dissipe le brouillard d'un bavardage hypocrite qui n'est que de l'idéologie. » Arendt, *Crise de la culture*, p. 609. Nous soulignons.

²³⁶ Rancière, *La Mécontente*, p. 52.

²³⁷ *Ibid*, p. 54.

autre que l'immuable et le permanent. Il y aura toujours une force policière, peu importe la forme qu'elle prend, puisque le principe même de la police c'est le partage du sensible.

La police n'est pas une fonction sociale, mais une constitution symbolique du social. L'essence de la police n'est pas la répression, pas même le contrôle sur le vivant. Son essence est un certain partage du sensible. On appellera partage du sensible la loi généralement implicite qui définit les formes de l'avoir-part en définissant d'abord les modes perceptifs dans lesquels ils s'inscrivent.²³⁸

La 'permanence' de la police et la rareté de la politique suggèrent que Rancière n'est peut-être pas aussi réticent face à la police que les lecteurs anarchistes de Rancière ne le suggèrent.²³⁹ La police *s'oppose* à la politique seulement dans le sens où elle représente un partage du sensible différent de celui de la politique. Construite autour de l'idée de l'ordre et de la structure du « découpage du temps et des espaces, du visible et de l'invisible, de la parole et du bruit »,²⁴⁰ la police est la chose même que cherche à transformer la politique. La politique en tant qu'expression du chaos démocratique cherche à démontrer l'égalité de la part des sans-parts; c'est ainsi que l'on peut concevoir la politique comme étant une mise à neuf de la police. Cette mise à neuf s'opère par le « conflit [qui] sépare deux modes de l'être-ensemble humain deux types de partage du sensible, opposés dans leur principe et pourtant noués l'un à l'autre dans les comptes impossibles de la proportion, comme dans les violences du conflit.²⁴¹ » Quoique rare, la politique est en quelque sorte « normalisée » puisqu'elle reste le seul moyen capable de subvertir (ou de renverser) la police. Ceci vient reprendre en partie la logique machiavélienne du conflit politique. Cette logique dicte que les masses sont les meilleurs gardiens de leur liberté et qu'ils se manifesteront aux moments ponctuels où les élites cesseront de respecter leur liberté.

²³⁸ Rancière, *Aux bords du politique*, p. 240.

²³⁹ Voir entre autre : Richard Halpern, « Theater and Democratic Thought: Arendt to Rancière. » *Critical Inquiry*, vol 37 no 3, 2011, pp. 545-572.; Peter Hallward, « Staging Equality : Rancière's Theatrocracy and the Limits of Anarchic Equality », dans *Jacques Rancière. History. Politics. Aesthetics.*; Todd May, « Rancière in South Carolina », dans *ibid.*; Todd May, « Thinking the Break: Rancière, Badiou, and the Return of a Politics of Resistance », *Comparative and Continental Philosophy*, vol. 2 no 1, Autumn 2009.; Todd May, « Politics: Radical Democracy » dans *Jacques Rancière: Key Concepts*. Édité par Jean-Philippe Deranty. Durham : Acumen Press, 2010.

²⁴⁰ Rancière, *Le partage du sensible*, p. 14.

²⁴¹ Rancière, *La Mésentente*, p. 50.

Peu importe le régime de la police dans lequel nous nous trouvons, la politique reste toujours une possibilité; les masses peuvent toujours confronter l'ordre policier. Si la politique n'est pas confinée à une forme particulière d'action, nous verrons au cours de la prochaine section que la politique rencontre toujours l'esthétique dans ses efforts de révélation. En effet, la politique n'est pas nécessairement une suppression de la police, mais c'est nécessairement, toujours, un acte esthétique de reconfiguration.

3.2 Sur les questions entourant la performativité de la politique, dont la théâtralité de l'action, l'apparition en politique et la nature de la relation entre esthétique et politique.

3.2.1 Le monde, une scène?

Je conclus donc en disant que la vaillance de Romulus fut telle qu'elle permit à Numa Pompilius de gouverner longtemps Rome avec l'art de la paix. Mais Tullus lui succéda, qui par son courage acquit la réputation de Romulus. Après lui vint Ancus, si bien doté par la nature qu'il pouvait se servir de la paix et endurer la guerre. Il décida d'abord de suivre la voie de la paix, mais il comprit bientôt que ses voisins, *le jugeant efféminé*, avaient peu d'estime pour lui. Aussi pensa-t-il que, pour maintenir Rome, il lui fallait se tourner vers la guerre et *ressembler* à Romulus et non à Numa.²⁴²

L'exemple des Empereurs de Rome illustre assez bien l'importance de la réputation chez Machiavel, comprise comme l'image de nous-même qui se forme suite à notre apparition publique. On sait que notre image a énormément d'importance sur la scène politique, et que nos actions ont une énorme incidence sur la création de cette image selon Machiavel.²⁴³ C'est ainsi qu'en politique on se « satisfait autant des apparences que des réalités », bien qu'on attache « *plus d'importance* aux apparences qu'aux réalités.²⁴⁴ » C'est l'une des leçons que Machiavel tient à transmettre à tout « Prince » en devenir.

²⁴² Machiavel, *Discours*, p. 231.

²⁴³ Il nous semble d'ailleurs que l'idée de l'économie de la violence relève selon Machiavel de l'image publique. En agissant intelligemment nous pouvons réduire les dommages qui ont atteint notre réputation. « D'où il faut noter qu'en prenant un pays, celui qui s'en empare doit songer à toutes les vexations qu'il lui est nécessaire de faire; et les faire toutes d'un seul coup, pour n'avoir pas à les renouveler chaque jour et pour pouvoir, en ne les renouvelant pas, rassurer les hommes et se les gagner par des bienfaits. Qui fait autrement, ou par timidité ou par mauvais calcul, est sans cesse contrait de tenir le couteau à la main; et jamais il ne peut faire fond sur ses sujets, ceux-ci ne pouvant, par suite des violences fraîches et continuelles, avoir confiance en lui. » Machiavel, *Le Prince*, pp. 102-103.

²⁴⁴ Machiavel, *Discours*, p. 237.

Nous avons déjà fait allusion au cours du chapitre à l'importance du concept d'apparition, mais dans les prochaines pages nous traiterons de cette question de façon plus attentive et en deux temps. D'abord, nous étudierons la mise en scène chez Machiavel pour ensuite regarder la façon dont le concept de l'apparition est travaillé chez Arendt et Rancière. Nous verrons que malgré l'importance que les deux auteurs accordent à la relation entre la politique et l'apparition, celle-ci devient un point important de divergence entre les deux auteurs. Nous y reviendrons. Pour l'instant, tournons notre regard vers Machiavel.

Débutons donc avec cette idée de l'importance de l'« image publique » chez Machiavel. Comme le note Pascal Bouvier, ce que nous propose le Florentin ressemble en partie à ce que nous appelons aujourd'hui la communication politique.²⁴⁵ Machiavel imagine que chacune de nos apparitions publiques devrait préférablement être le résultat d'une planification minutieuse et d'une performance brillamment exécutée. Machiavel nous présenterait donc une relation entre l'image publique de l'acteur et la vertu de l'acteur qui sera à plusieurs niveaux opposée à ce qui fut défendu par Aristote (pour qui l'être (les qualités véritables de l'âme) importait en politique).²⁴⁶ Selon Machiavel, nous ne devons pas juger de la grandeur du personnage par sa nature (par la qualité véritable de son âme), mais bien principalement par le biais de l'image qui nous est visible. La « bonté » d'une personne n'a donc que peu d'importance pour Machiavel, puisque seule l'image publique peut nous permettre d'évaluer la valeur d'une personne, du moins sa valeur politique.²⁴⁷ Puisque nous n'avons pas — et n'aurons jamais — accès aux réelles idées ou aux intentions d'une personne, seules ses actions dans la sphère publique importent. Toute

²⁴⁵ Dans son ouvrage, *L'image en politique: Théâtralité et réputation*, Pascal Bouvier affirme qu'il « serait pour le moins anachronique de poser que Machiavel soit le précurseur de la communication en politique, mais ce serait se priver d'une grille de lecture pertinente que de ne pas rapprocher certains thèmes du *Prince* (apparence, jeu, manipulation) et certains thèmes contemporains (mise en scène, politique spectacle), car c'est bien par l'exercice de la comparaison qu'une pensée éloignée peut prendre une nouvelle vigueur. » pp. 10-11.

²⁴⁶ On se souviendra que chez Aristote, la vertu se définit comme étant des qualités inhérentes à l'homme, par exemple l'honnêteté et la modestie. Nous sommes les seuls responsables de notre personne, ainsi comme il le dit « les vertus relèvent du consentement parce que nous sommes personnellement responsables en un sens de nos états et parce que c'est en fonction de nos qualités distinctives que nous posons tel genre de fin, alors les vices aussi relèveront du consentement, car ces cas sont semblables. » [1114 b 25] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, pp. 157-158.

²⁴⁷ « Et l'on doit noter ici que la haine s'acquiert aussi bien par le moyen des bonnes oeuvres que des mauvaises : et c'est pourquoi, comme j'ai dit plus haut, si un prince veut maintenir son État, il est souvent forcé de n'être pas bon » Machiavel, *Le Prince*, p. 150. Selon Machiavel, le résultat de nos actions dépend de leur réception. Ainsi, pour en arriver à un certain résultat, nous devons, par moment, être sournois. Cela lui vaut la réputation d'être impitoyable.

réputation n'est donc qu'une habile construction visant à produire l'effet désiré (si l'on souhaite être aimé, nos actions ne seront pas les mêmes que si nous souhaitons être redoutés). Ainsi,

si des troubles éclatent, le responsable d'une armée ou un magistrat doivent donc se présenter à la foule le plus aimablement et dignement qu'il leur est possible, en s'entourant de toutes les marques de leur charge, pour inspirer le plus grand respect. Il y a quelques années, Florence était partagée entre deux factions, partisans de Savonarola et enragés, comme on les appelait. Ils en vinrent aux armes et les partisans de Savonarola eurent le dessous. Parmi eux se trouvait Pagolo Antonio Soderini, citoyen alors très réputé. Comme, lors de ces émeutes, le peuple en armes marchait sur sa maison pour la piller, Francesco, son frère, alors évêque de Volterra et aujourd'hui cardinal, se trouvait par hasard chez Pagolo. Ayant aussitôt entendu le tumulte et vu la foule, revêtu de ses plus beaux habits et de son rochet épiscopal, il s'avança vers ces hommes en armes et les arrêta par sa présence et ses paroles. Cette attitude fut longtemps remarquée et célébrée dans toute la ville.²⁴⁸

Cet exemple illustre, dans les mots de Machiavel, l'importance de « la *présence* d'un homme qui impose le respect », ²⁴⁹ c'est-à-dire, l'importance de l'apparition de l'acteur. La *virtù* ne se retrouve donc pas uniquement dans nos gestes, mais dans la théâtralité de nos gestes, dans leurs mises en scène. La soutane de l'évêque eut un effet révélateur. Soutenu par l'habit, les paroles de M. Francesco n'étaient plus simplement des mots et des phrases, elles portaient toute l'autorité de l'Église, et à son tour, l'autorité contribuait à ses paroles toute sa force. Il a donc su mettre en scène son titre d'évêque d'une manière à bonifier ses talents d'orateurs, exécutant à merveille ses actions, ce qui permit de réduire les tensions entre ces factions opposées. Pour Machiavel, la mise en scène de nos actions est presque aussi importante que ces actions elles-mêmes. C'est d'ailleurs une idée à laquelle nous avons déjà référé, en parlant de l'exécution de la performance chez Arendt.²⁵⁰ La politique est un art de l'exécution, tout comme le théâtre. Ainsi, le jugement de la foule possède une grande importance en politique. L'homme vertueux doit être celui qui est capable de maintenir la faveur des spectateurs et ce support des masses sera sa force; leur ralliement à sa cause sera (en partie du moins) sa gloire. Comme le souligne Machiavel, le 'bon' prince devra se rendre grand aux yeux des masses

²⁴⁸ Machiavel, *Discours*, p. 279.

²⁴⁹ *Ibid*, p. 279. Nous soulignons.

²⁵⁰ Le succès d'une performance peut en effet apporter énormément de gloire à un acteur, mais Arendt nous rappelle que malgré la gloire qui revient à cet acteur, celui-ci ne sera jamais plus grand que ses actions. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 229.

Les apparences des événements peuvent être tout autres que la réalité. Nos actions étant en quelque sorte un processus de mise en scène, c'est aux spectateurs que reviendra par la suite – comme le souligne bien Arendt – la responsabilité de *dévoiler* le sens des événements, de dévoiler le sens des gestes performés, des discours prononcés.²⁵¹

De son côté, Rancière voit dans cette relation entre l'acteur et le spectateur un acte de « double traduction ».²⁵² Le spectateur détient donc un pouvoir d'interprétation et d'actualisation de l'action politique; il détient une part importante du pouvoir dans cette relation. Et si cette relation existe, c'est que nous vivons « parmi les hommes » et que la « pluralité est la condition de [notre] action humaine ». Cette « inter-esse » est ce qui permet la multiplication des jugements, et ce parce que nous « sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne ne soit identique à aucun autre homme ayant vécu ».²⁵³ Nous avons tous une histoire, une singularité propre, qui informe nos jugements. Cette multiplication des perspectives contribue, selon Arendt, à rendre chacune de nos apparitions imprévisibles. Leur sens ne peut que se dévoiler par la suite.

Occupant une place considérable dans la pensée de Machiavel (et celle d'Arendt et de Rancière), cette importance accordée à la mise en scène et au paraître mène à un certain amoralisme dans leurs conceptions respectives de la politique. L'idée que le sens et la grandeur des actions doivent être jugés ou interprétés par la communauté éloigne en quelque sorte l'acteur des conséquences de ses actions. « Quelqu'un a commencé l'histoire [...], mais personne n'en est l'auteur.²⁵⁴ »

²⁵¹ « Dans le contexte de la Révolution française, il apparaissait à Kant que *l'opinion du spectateur portait le sens ultime de l'événement*, quand bien même elle ne livrait aucune maxime pour l'action. » Arendt, *Juger*, p. 83. Italiques ajoutés.

²⁵² Dans un passage assez révélateur, Rancière dit dans *Le maître ignorant*, qu'il « n'y a pas d'hommes à *grandes pensées*, seulement des hommes à *grandes expressions*. Il sait que tout le pouvoir du poème se concentre en deux actes: la traduction et la contre-traduction. Il connaît les limites de la traduction et les pouvoirs de la contre-traduction. » p. 118. L'acte de traduction pourrait se définir par l'acte machiavélien de la mise en scène, dans la relation entre acteur et spectateur; elle est désavantagée par rapport au pouvoir de contre-traduction des spectateurs, c'est-à-dire de leur pouvoir d'interprétation et de jugement.

²⁵³ Dans les premières pages de la *Condition de l'homme moderne*, Arendt place l'apparition devant les hommes au centre de sa politique. pp. 65-66.

²⁵⁴ *Ibid*, p. 208.

Arendt comprend certes l'action comme étant divisée « en deux parties, le commencement fait par une personne seule et l'achèvement auquel plusieurs peuvent participer en « portant », en « terminant » l'entreprise, en allant jusqu'au bout.²⁵⁵ » C'est en partie pour cette raison qu'il est difficile selon elle de porter un jugement moral sur les actions politiques²⁵⁶ puisque nous ne sommes pas les auteurs de leur développement et de l'histoire qui sera, peut-être, un jour racontée à leur sujet; nous ne sommes que les initiateurs. « C'est alors que s'unissent acteurs et spectateurs; la maxime de l'acteur et la maxime - « la norme » - suivant laquelle le spectateur juge le spectacle du monde ne font plus qu'une.²⁵⁷ » Les hommes n'observent pas passivement la politique,²⁵⁸ ils ont un rôle double : ils sont à la fois acteurs et spectateurs. C'est ce double rôle qui fait que nous sommes (fort souvent) incapables de mener une action à terme.

3.2.2 L'apparition: de la « rue » à la sphère publique

Chez Machiavel, l'importance accordée au « paraître » se voit bien dans ses réflexions sur la scène publique et la théâtralité. Tout acteur politique peut passer à l'histoire s'il sait manipuler intelligemment les masques et bien mettre en scène discours et actes. Mais tout ceci prend évidemment de la *virtù*. Comme nous l'avons vu plus tôt avec Arendt, s'exposer sur la scène publique prend énormément de courage et Machiavel était certes convaincu de cette idée aussi. Un acteur doit donc pouvoir démontrer, dans l'excellence de son exécution, sa *virtù* et ce, au risque de voir les masses se tourner contre lui et au risque de l'humiliation. L'acteur politique par excellence est, en effet, un *virtuoso*.²⁵⁹ Il doit toujours être prêt face aux changements de la *fortuna*. Nous tirons donc deux leçons de tout ce qui vient d'être évoqué dans les dernières

²⁵⁵ Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 212

²⁵⁶ Si chaque individu peut, sur une base individuelle, juger de la valeur morale d'une action, en politique, lorsqu'il est question de la pluralité des opinions, seul le résultat compte. « Les princes et les républiques sages doivent se contenter de vaincre. » Machiavel, *Discours*, p. 356.

²⁵⁷ Arendt, *Juger*, p. 114.

²⁵⁸ *Ibid*, p. 101.

²⁵⁹ « Le peuple jugeait en effet que ce choix était lâche et il n'en voyait pas l'utilité. Et Fabius n'avait pas assez d'arguments pour le lui démontrer. » Machiavel, *Discours*, p. 277.

pages: 1- la politique doit paraître devant la communauté pour avoir un sens; 2- toute action politique est une performance et toute performance trouve son sens dans l'action.

Ces deux constats se trouvent aussi au sein de la pensée politique arendtienne. Arendt ne parle pas uniquement d'espace où l'on peut agir, mais bien aussi de l'espace où « la liberté comme virtuosité puisse apparaître.²⁶⁰ » Cet espace existe là où « la liberté est une réalité du monde, tangible en paroles qu'on peut entendre, en actes qu'on peut voir, en événements dont on parle, dont on se souvient et que l'on transforme en histoires avant de les incorporer dans le grand livre de l'histoire humaine. Tout ce qui arrive sur cette scène est, par définition, politique, même quand il ne s'agit pas d'un produit direct de l'action.²⁶¹ » Arendt cherche en effet à comprendre les multiples facettes de notre apparition sur la scène politique, particulièrement dans le contexte difficile de la modernité, qui avec la montée du social a miné la vie citoyenne.²⁶² Mais malgré ces défis de la modernité, Arendt croit que tous les hommes « ont reçu le double don de la liberté et de l'action²⁶³ ». Il y a donc toujours, et ce malgré l'ordre policier en place (pour utiliser un terme ranciérien, mais qui recoupe en partie ce qu'Arendt a en tête avec le social), un potentiel d'action politique parce que ce potentiel existe chez tout individu, à chaque moment où un nouvel être naît.

²⁶⁰ Arendt, *La crise de la culture*, p. 728.

²⁶¹ *Ibid*, p. 728.

²⁶² Arendt dans la *Condition de l'homme moderne* critique cette invasion du social. « La société, en pénétrant dans le domaine public, se travestit en organisation de propriétaires qui, au lieu de réclamer l'accès au domaine public en raison de leur fortune, exigèrent qu'on les en protégeât afin de pouvoir grossir cette fortune. Comme le disait Bodin, le gouvernement appartenait aux rois et la propriété aux sujets: le devoir des rois était donc de gouverner dans l'intérêt de la propriété des sujets. » p.113. Elle continue plus loin en affirmant que le brouillage entre le privé et le public mène à « brouiller la ligne qui distingue la liberté de la nécessité. » p.115. Brouillage qui peut mener à la suppression totale de la liberté.

²⁶³ « Objectivement, c'est-à-dire d'un point de vue extérieur, et sans tenir compte du fait que l'homme est un commencement et un commenceur, les chances que demain soit comme hier sont toujours les plus fortes. Peut-être pas aussi fortes, il est vrai, mais presque aussi fortes qu'étaient les chances pour qu'*aucune* terre ne surgît jamais des événements cosmiques, qu'*aucune* vie ne se développât à partir des processus inorganiques et qu'*aucun* homme n'émergeât de l'évolution de la vie animale. La différence décisive entre les « improbabilités infinies » sur lesquelles repose la réalité de notre vie terrestre, et le caractère miraculeux inhérent aux événements qui établissent la réalité historique, c'est que, dans le domaine des affaires humaines, nous connaissons l'auteur des « miracles ». Ce sont les hommes qui les accomplissent, les hommes qui, parce qu'ils ont reçu le double don de la liberté et de l'action, peuvent établir une réalité bien à eux. » Arendt, *Crise de la culture*, p. 742.

L'un des plus grands obstacles à l'expression de ce potentiel est le confort du domaine social qui fait oublier que seule l'action permet à la liberté. C'est pourquoi Arendt souhaite nous rappeler que l'espace d'apparition constitue, dans sa plus grande nobilité, un espace de fondation. Il nous permet d'actualiser notre liberté, mais également d'y fonder un lieu pour pouvoir apparaître suite à la fondation.

La vraie politique prend forme dans l'espace d'apparition qui fonde la sphère publique. Il est toujours possible de fonder un nouvel espace s'il est jugé trop injuste par les masses. L'apparition reste possible pour tous. Fondamentalement, la politique d'Arendt permet à chacun de participer à une certaine forme d'actualisation du sens commun,²⁶⁴ et ce, puisque l'apparition politique « réalise et garanti[t] aussi bien la réalité, telle qu'elle [est] débattue et attestée par la pluralité, que la liberté de tous ».²⁶⁵ C'est seulement dans la mise en commun, rendue possible par l'apparition, que ce processus d'échange et de jugement peut prendre forme. Ainsi, on pourrait dire que l'apparition est une *condition* de la politique. C'est l'apparition qui permet à l'acteur de s'engager dans un espace politique où s'articulera le conflit politique fondateur de la communauté.

Chez Rancière, l'apparition n'est pas une « condition » de la politique, et elle n'appartient pas non plus à une sphère particulière; elle *est* la politique. Ainsi, la « politique est d'abord une intervention sur le visible et l'énonçable.²⁶⁶ » La politique existe dans toute démonstration de l'égalité et dans chacune de ces démonstrations nous y voyons la révélation de son sujet. Cet acte de démonstration prend la forme de l'apparition des sans-parts qui réclament une part de la communauté; ils veulent y établir un nouveau partage du sensible. La politique de Rancière s'exprime donc dans la rue, c'est-à-dire dans un lieu facilement accessible par ces simples « gens qui ne comptent pas, ceux qui n'ont pas de titre à exercer la puissance de l'*arkhè*, pas de titre à

²⁶⁴ Voir : Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 219. et Arendt, « Compréhension et politique » dans *La nature du totalitarisme*, pp. 39-65

²⁶⁵ Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, p. 94.

²⁶⁶ Rancière, *Aux bords du politique*, p. 241.

être comptés.²⁶⁷ » Sa politique n'est pas « confinée » à un espace public particulier. Tout espace est potentiellement politique, et ce parce que la relation entre la police et la politique fait en sorte que l'invisible peut à tout moment perturber le visible. C'est ce bouleversement du sensible qui caractérise la conception ranciérienne du politique. La rue devient donc le symbole de la politique du *demos*, de la politique accessible à tous. Tous peuvent paraître, puisque tous appartiennent à la fois au monde du visible (de la police) et de l'invisible.²⁶⁸

C'est cette rencontre des mondes visible et invisible qui caractérise la politique, mais cette rencontre doit d'abord être comprise comme la « rencontre de la logique policière et de la logique égalitaire, laquelle n'est jamais préconstituée. » Ainsi, selon Rancière « aucune chose [...] n'est par elle-même politique. Mais n'importe laquelle peut le devenir si elle donne lieu à la rencontre des deux logiques.²⁶⁹ » Il avance d'ailleurs que la rencontre de ces processus est « toujours mis[e] en oeuvre au nom d'une catégorie à laquelle on dénie le principe de cette égalité ou sa conséquence - travailleurs, femmes, Noirs ou autres.²⁷⁰ »

Comme nous avons élaboré plus tôt dans le chapitre, la politique émerge au sein même de la police. Les conditions de cette apparition, par contre, sont changeantes et mouvantes. C'est ainsi que l'action, l'apparition et le sujet de la politique restent imprévisibles. Et c'est en partie cette imprévisibilité qui fait en sorte que la politique est polémique; étant inattendue elle vient choquer nos conceptions du sensible. La politique n'a donc pas de forme définie. Elle existe dans la relation politico-policière, mais cette relation reste déterminée par la rencontre des processus

²⁶⁷ *Ibid*, pp. 232-233.

²⁶⁸ Le tort entre la police et la politique se forme autour de la question de nommer et de placer les gens, tout comme la police. Mais la politique n'a rien qui lui est propre. « Aucune chose n'est en elle-même politique car la politique n'existe que par un principe qui ne lui est pas propre, l'égalité. » Rancière, *La Mésestente*, p. 57. C'est ainsi que toute la relation entre la politique et la police se produit au sein même de la police, où la politique fait voir des « noms » qui n'y appartiennent pas. C'est une logique hétérogène qui s'oppose à la logique homogène de la police. « Dans l'ordre social, il ne saurait y avoir de vide. Il n'y a que du plein, que des poids et des contrepoids. La politique n'est ainsi le nom de rien. Elle ne peut être rien d'autre que la police, c'est-à-dire le déni de l'égalité. » *La Mésestente*, pp. 58-59. Voir également : « La police veut en effet des noms « exacts », qui marquent l'assignation des gens à leur place et à leur travail. La politique, elle, est affaire de noms « impropres », de *misnomers* qui articulent une faille et manifestent un tort. » *Aux bords du politique*, p. 121.

²⁶⁹ Rancière, *La Mésestente*, p. 56.

²⁷⁰ Rancière, *Aux bords du politique*, p. 115.

égalitaires et policiers. C'est pour cette raison que la politique vise à transformer l'ordre d'apparition des choses (le partage du sensible). Ainsi, la politique joue sur deux niveaux; d'abord celui de la révélation de nouveaux sujets politiques et ensuite, celui de la redistribution du sensible. La politique n'a donc pas de sujet fixe; elle existe partout où l'on peut *voir* l'invisible et *entendre* l'inaudible réclamer une place.²⁷¹ Ici, il y a une importante distinction à faire entre Arendt et Rancière. Pour Rancière, l'apparition *précède* et *constitue* la politique, tandis que pour Arendt, la politique *est* l'apparition.

Le film, *L'Homme à la caméra*,²⁷² illustre bien cette différence. Dans ce film, l'intrigue se construit dans le « délai ou l'intervalle » des images et non dans la succession des mouvements représentés par l'image. Ainsi, le sens des images se dévoile dans l'absence qui se crée entre les scènes. Chaque scène comporte sa propre vérité et sa propre réalité, qui apparaissent au moment de l'exposition, mais leur sens se découvre seulement dans la suspension créée entre les scènes. L'image dévoile une réalité, mais son sens existe dans intervalle, soit dans l'intrigue créée par la réalité dévoilée. De la même façon, la politique chez Rancière se produit en deux moments. Dans un premier temps, il y a exposition d'une vérité, d'une réalité, dans le mouvement d'une succession d'évènements, soit au moment de la « performance ». Dans un deuxième temps, cette vérité, soit le constat de l'inégalité et la démonstration de l'égalité, prend son sens lorsqu'elle est manifestée, c'est-à-dire lorsque le cours normal des choses est interrompu afin de contester son inégalité. Ainsi, selon Rancière, la politique se situe au niveau de l'intervalle, soit au niveau de cette suspension de l'ordre policier. « Le lieu du sujet politique est un intervalle ou une faille : un *être-ensemble* comme *être-entre* : entre les noms, les identités ou les cultures.²⁷³ » L'apparition

²⁷¹ Rappelons-nous ce que nous dit Rancière dans *La Mésentente*: « la politique n'a pas d'objets ou de questions qui lui soient propres » p. 55. Elle partage un principe avec la police, d'où pourquoi la politique apparaît toujours au sein de la police comme opposition à celle-ci, ceci serait le résultat de la subjectivation. « La subjectivation politique produit un multiple qui n'était pas donné dans la constitution policière de la communauté, un multiple dont le compte se pose comme contradictoire avec la logique policière. » p. 60.

²⁷² Réalisé par le cinéaste Vertov en 1929, Rancière en fait l'étude lors d'une conférence livrée au European Graduate School intitulée « Negation and Cinematic Virtego », août 2009.

²⁷³ Rancière, *Aux bords du politique*, p. 122.

du sujet politique doit donc précéder la politique afin de pouvoir constituer la politique.²⁷⁴ C'est entre chaque « scène » où l'égalité est démontrée, où il y a de la politique. Mais pour Arendt, la politique existe au moment même de l'apparition de l'acteur sur la scène publique. Si la politique de Rancière existe dans l'*intervalle* entre les scènes, nous pourrions dire que la politique d'Arendt se situe au niveau du *mouvement* des scènes, au niveau de la révélation rendue possible par la scène.

Nous pensons pouvoir attribuer cette différence entre les deux auteurs à la compréhension qu'à Rancière de la relation politico-policière, une relation qui n'existe pas vraiment chez Arendt. Afin de mieux comprendre cette relation, nous nous permettrons ici de comparer la relation politico-policière au concept de la « hiérarchie ». Ce concept nous vient de la lecture que fait Jean-Pierre Dupuy des travaux de l'anthropologue français Louis Dumont. La description qu'il offre de la hiérarchie nous permet de saisir la logique qui anime la police. Elle contient tout et son contraire.

Qu'est-ce que la hiérarchie? Loin d'être une succession de niveaux tels qu'un niveau supérieur englobe ou domine un niveau inférieur, c'est dans les termes de Dumont, la relation d'engouement du contraire. Soit l'illustration suivante: en principe, la langue française ne comporte pas un genre masculin et un genre féminin, mais un genre « non marqué » et un genre « marqué ». Le genre « non marqué » vaut pour la totalité des sujets. Le genre « marqué » ne vaut que pour le sexe féminin. Il en résulte que le masculin, qui est la forme du genre non marqué, représente à un niveau la totalité, et par là même englobe le féminin; tandis qu'à un autre niveau, celui des éléments, il s'oppose au féminin. La coïncidence du tout et d'une partie de ses parties strictes (qui implique, pour un mathématicien, l'idée d'infini) est ce qui permet au tout de s'opposer à la partie complémentaire. Tout se passe comme si le tout englobait la partie qui n'est pas lui, comme s'il englobait son contraire.²⁷⁵

C'est par cette même logique que la police contient la politique. Le partage du sensible contient à la fois le monde du visible et de l'invisible; la politique est la révélation d'une présence cachée, de cette forme « marquée » (l'invisible). C'est ainsi que la police reste en place, malgré tout ce qui peut y être changé. La police contient toujours la politique et elle est toujours le lieu de son apparition. C'est cette dualité de la relation politico-policière qui marque selon nous la

²⁷⁴ « Cela dit, la scène est toujours autant construite qu'identifiée. » Rancière, *La méthode de l'égalité*, p. 123. C'est-à-dire qu'il y a deux moments importants pour la politique, 1- la démonstration de l'égalité, là où se révèle le sujet de la politique, 2- l'identification du sujet de la politique, soit le moment où le sujet se manifeste.

²⁷⁵ Jean-Pierre Dupuy, *La marque du sacré*. Paris : Édition Flammarion, 2010 [2008], 280 pages. Citation à la page 10.

distinction entre l'apparition arendtienne et ranciérienne. Contrairement à Rancière, pour Arendt, la politique apparaît puis disparaît. La politique selon Arendt laisse derrière elle un espace organisé, soit la sphère publique, tandis que pour Rancière, la politique représente un moment de *suspension* de l'ordre policier, il n'y a jamais à proprement parler de *re-fondation* de la police, elle existe toujours et sa forme est toujours mouvante. Mais le moment proprement politique existe dans la relation conflictuelle qui précède la fondation. C'est peut-être pour cette raison que Rancière accuse Arendt de redisposer « les éléments du dispositif démocratique - l'apparence du peuple, son compte inégal et son litige fondateur - dans les formes de la rationalité du bon gouvernement qui réalise le *telos* de la communauté dans la distribution des pouvoirs et des modes de leur visibilité.²⁷⁶ » Il voit chez elle un effort de dépolitisation, qui serait lié à sa conception de la révélation comme étant *extérieure* à « la police ». Mais malgré cette différence sur l'espace de l'apparition politique, les deux auteurs partagent certes une conception similaire du 'travail' politique, c'est-à-dire que pour Arendt et Rancière « le travail essentiel de la politique est la configuration de son [...] espace.²⁷⁷ »

3.2.3 Esthétique et politique

Étant comprise comme une « configuration » (ou reconfiguration) de l'espace (voir même de l'espace-temps), la politique implique un certain rapport avec l'esthétique. Mais quel est ce rapport? Au cours des prochaines pages, nous tenterons de répondre brièvement à cette question. Comprendre la relation entre l'esthétique et la politique nous permettra peut-être également de mieux saisir la relation entre le conflit et l'apparition, relation dont il a été question tout au cours du présent chapitre.

²⁷⁶ Rancière, *La Méésentente*, p. 110.

²⁷⁷ Rancière, *Aux bords du politique*, p. 241.

Puisque la politique a comme objet la reconfiguration du sensible et que l'esthétique partage cet objet, il y a lieu de parler ici de la formation d'une certaine relation esthético-politique.²⁷⁸ L'esthétique renvoie en partie à l'idée du beau et des objets artistiques, mais comme nous le verrons, elle a également un rapport direct avec la construction de notre monde. Le monde qui nous entoure n'est pas dans son état naturel; il est le résultat de l'ouvrage des mains humaines. Ainsi, notre quotidien est rempli d'objets à teneur esthétique. Nos actions politiques paraissent aussi dans un monde fabriqué par l'homme, où la politique côtoie l'esthétique. Mais ces deux activités, soit l'ouvrage (l'esthétique) et l'action (la politique), vont également entrer en relation. Arendt considère que ces deux activités entrent en relation par leur utilisation commune de la faculté de juger.²⁷⁹ Si cette faculté est commune aux deux activités, cela suggère que le jugement politique tire son expérience du jugement esthétique. Ainsi, le spectateur évalue la politique selon des critères semblables à ceux qu'il utilise pour évaluer l'esthétique — d'où la valeur de la mise en scène en politique. Chacune de nos actions a une valeur esthétique. Les yeux du spectateur apprécient les formes de la politique comme ils apprécient les formes de l'art. Rancière abonde dans le même sens.

the idea of « politicized art » covers the complexity of the relationship between the politics of aesthetics and the aesthetics of politics. The aesthetics of politics is fostered by the shifts in individual and collective perceptions, by the reconfigurations of the visible and the symbolic, and the redistributions of pleasure and pain that I described earlier. Nonetheless, politics has its own aesthetics, which implies specific concerns and specific procedures. It not only shapes specific forms of community; it also shapes the general forms in which the common of the community is empowered and emblemized. Politics is about the very existence of a common sphere, the rules of functioning of that sphere, the count of the objects that belong to it and of the subjects who are able to deal with it.

²⁷⁸ Arendt dans la *Condition de l'homme moderne*, présente l'oeuvre d'art comme étant un objet fabriqué par le même processus que tout autre objet. Ainsi, il meuble notre monde de la même façon que meuble tout autre objet né du processus de fabrication. Le « monde » de l'homme est le résultat de la fabrication humaine. Pourtant, l'oeuvre d'art doit être « écartée des besoins et des exigences de la vie quotidienne, avec laquelle elle a aussi peu de contacts que possible. » p. 193. « Les oeuvres d'art sont des objets de pensée, mais elles n'en sont pas moins des objets. De soi-même le processus de pensée ne produit, ne fabrique pas plus d'objets concrets, livres, tableaux, statues, partitions, que de soi-même l'utilisation ne produit, ne fabrique des maisons ou des meubles. La réification qui a lieu dans l'écriture, la peinture, le modelage ou la composition est évidemment liées à la pensée qui l'a précédée, mais ce qui fait de la pensée une réalité, ce qui fabrique des objets de pensée, c'est le même ouvrage qui, grâce à l'instrument primordial des mains humaines, construit les autres objets durables de l'artifice humain. » pp. 194-195.

²⁷⁹ Arendt dans *Qu'est-ce que la politique?* développe que « la pensée politique est essentiellement fondée sur la faculté de juger. » p. 52. Elle continue : « Ce jugement sans critère nous est familier grâce au jugement esthétique ou jugement de goût, comme l'a dit un jour Kant, on ne peut pas « disputer » mais à propos duquel *on peut entrer en conflit* ou, inversement, s'accorder : nous en faisons l'expérience dans la vie quotidienne chaque fois que, confrontés à une situation inconnue, nous estimons que tel ou tel a bien ou mal jugé de la situation. » p. 54. Nous soulignons.

Politics is about the configuration of the space of politics, the redistribution of matters into private or public matters, the redistribution of places between private and public spaces. It implements a specific activity consisting in recounting the parts of the community. A process of political subjectivization creates forms of enunciation and manifestation of the supplementary part which comes in addition to any consensual calculation of the parts of the population: the part of those who have no part. This miscount is staged in a specific way: the construction of a *we*. There is political agency when there is the construction of a *we* that splits up the community and the invention of names for that *we*. I said that the *demos* - or the people - was the generic name of those invented subjects which divide the community as they supplement it. This means that politics builds the stage of a conflict between alternative figures of the people.²⁸⁰

L'esthétique permet donc à la politique de construire son « monde ». C'est l'esthétique de la politique qui permet à celle-ci de nommer son sujet; c'est l'esthétique qui permet d'identifier l'« invisible ». Ainsi, selon Rancière, le slogan étudiant « nous sommes tous des juifs allemands » est le résultat de la rencontre des processus politiques et esthétiques. Ce « nous » est la révélation d'une identité, non pas d'une identité juive, mais bien d'une identité appartenant au « tous » des manifestants. Ils existaient comme un groupe distinct. Si les étudiants affirmaient tous être des « juifs allemands », c'est qu'ils affirmaient tous être des victimes. Bien que l'énoncé soit « désormais imprononçable », il illustre « bien le mode hétérologique de la subjectivation politique : prenant au mot la phrase stigmatisante de l'adversaire, attaché à dépister l'intrus sur la scène où se comptaient les classes et leurs partis, elle la retournait pour en faire une subjectivation ouverte des incomptés, un nom sans confusion possible avec tout groupe social réel, avec tout relevé d'identité.²⁸¹ » C'est en se dotant d'un nom, mais surtout d'une esthétique, que leur mouvement réussit à rallier des alliés et à se faire comprendre des « autres », par ceux qui ne participaient pas aux manifestations. C'est en partie dans ce sens que Rancière affirme que la politique a une esthétique ; mais il affirme également que l'esthétique peut avoir sa politique (son propre projet de reconfiguration du sensible).

Rancière voit dans les arts une représentation esthétique de la police, mais il considère aussi que les arts contiennent leur contraire, soit la configuration politique du sensible. Chaque oeuvre d'art peut donc potentiellement offrir un nouveau partage du sensible. « Il y a ainsi une politicité sensible d'emblée attribuée à des grandes formes de partage esthétique comme le théâtre, la page

²⁸⁰ Rancière, « The Method of Equality: An Answer to Some Questions », p. 284. Dans *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Édité par Gabriel Rockhill et Philip Watts (2009). Durham, Duke University Press. 353 pages.

²⁸¹ Rancière, *La Méésentente*, p. 173.

ou le chœur. Ces « politiques » suivent leur logique propre et elles regroupent leurs services à des époques et dans des contextes très différents.²⁸² » Chaque oeuvre possède donc un potentiel politique; c'est pourquoi Platon avait banni le théâtre de sa *République*, chaque pièce pouvant potentiellement contester son régime « parfaitement ordonné ». Ainsi, l'esthétique naît de processus distincts, mais semblables au processus politique; soit du processus de la fiction. « La politique et l'art, comme les savoirs, construisent des « fictions », c'est-à-dire des réagencements matériels des signes et des images, des rapports entre ce qu'on voit et ce qu'on dit, entre ce qu'on fait et ce qu'on peut faire.²⁸³ » La fiction a des effets sur le réel. Après tout, le « réel doit être fictionné pour être pensé.²⁸⁴ » La fiction est également une configuration de ce partage du sensible. De la rencontre de ces deux logiques (celle de la fiction et celle de la politique), il peut seulement résulter une *reconfiguration* du sensible.

This subversion implies the reframing of a common sense. A common sense does not mean a consensus but, on the contrary, a polemical place, a confrontation between opposite common senses or opposite ways of framing what is common. In a first approach, this is what the relationship between aesthetics and politics means. Politics is a polemical form of reframing of common sense.²⁸⁵

Politique et esthétique peuvent donc par moment sembler se confondre, mais ils restent au final distinctes. Comme le rappelle Rancière, si l'esthétique est parfois au service de la politique elle peut également être au service de la police. Bien que l'esthétique ait un pouvoir qui lui est propre, il ne se compare pas à celui de la politique. Or, pour Arendt aussi, il est important d'apprécier le pouvoir particulier qu'a l'esthétique (ou plutôt, l'oeuvre) dans le monde. Née d'une « violation »²⁸⁶ de la nature, l'oeuvre d'art peut en effet survivre à son créateur dans le décor du monde, tandis que l'action politique disparaît lorsque le conflit politique se termine. Comme le dit Arendt,

²⁸² Rancière, *Le partage du sensible*, p. 17.

²⁸³ Rancière, *Le partage du sensible*, p. 62.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 61. Le pouvoir de la fiction est celui d'offrir des mots, des expressions et des images pour donner sens à nos expériences sensibles.

²⁸⁵ Rancière, « The Method of Equality: An Answer to Some Questions », dans Jacques Rancière. *History, Politics, Aesthetics*. Édité par Gabriel Rockhill et Philip Watts. Citation à la page 277.

²⁸⁶ « Cet élément de violation, de violence est présent en toute fabrication: l'*homo faber*, le créateur de l'artifice humain, a toujours été destructeur de la nature. » Arendt, *Condition de l'homme moderne*, pp. 170-171.

L'action, comme nous le verrons, si elle peut avoir un commencement défini, n'a jamais de fin prévisible. Cette grande sécurité de l'oeuvre se reflète dans le fait que le processus de fabrication, à la différence de l'action, n'est pas irréversible : tout ce qui est produit par l'homme peut être détruit par l'homme, et aucun objet d'usage n'est si absolument nécessaire au processus vital que son auteur ne puisse lui survivre ou en supporter la destruction. *L'homo faber* est bien seigneur et maître, non seulement parce qu'il est ou s'est fait maître de la nature, mais surtout parce qu'il est maître de soi et de ses actes. Cela n'est vrai ni de l'animal labourant, soumis à la nécessité de sa vie, ni de l'homme d'action, toujours dépendant de ses semblables. Seul avec son image du futur produit, *l'homo faber* est libre de produire, et de même, confronté seul à l'oeuvre de ses mains, il est libre de détruire.²⁸⁷

Cette différence est fondamentale, et c'est la raison pour laquelle Rancière et Arendt s'intéressent autant à la politique. Bien que l'esthétique offre la possibilité d'un monde meilleur, seule la politique peut remplir cette fonction de la reconfiguration du sensible. Seule la politique peut faire apparaître le *demos* et lui offrir une voix; seule la politique peut redonner aux masses leur dignité.

C'est à partir de cette dimension esthétique et phénoménologique de la politique que Rancière et Arendt en viennent à réfléchir à la relation qui existe entre le sujet de la politique (le *demos*) et l'objet de la politique (leurs revendications, leurs désirs de liberté ou d'émancipation). Si l'esthétique est nécessaire afin de comprendre cette relation c'est que la politique se produit dans un monde où l'acteur et le spectateur partagent la même scène. Cette esthétisation de la politique aura d'importantes conséquences pour leurs compréhensions respectives du sujet politique. C'est pourquoi nous proposons, en guise de conclusion, de revenir une dernière fois sur la question du sujet politique, qui est non seulement au cœur de leurs pensées politiques respectives, mais plus encore, qui constitue l'un des éléments les plus importants d'une (possible) entente entre les deux auteurs.

²⁸⁷ *Ibid*, p. 174.

Conclusion

La politique : faire « sujet »

Si nous faisons un « détour » par le sujet politique au moment où nous approchons la fin de notre parcours, c'est que le sujet politique fut au cœur de notre réflexion tout au long de la thèse (implicitement du moins). Notre réflexion sur le sujet a en effet débuté avec l'affirmation de Samuel A. Chambers (citée en introduction), qui suggérait que tout rapprochement entre la pensée d'Arendt et de Rancière mène inévitablement à une « purification » de la conception politique de ce dernier. Nous avons vu que cette accusation de purification est en grande partie une critique contre l'exclusion des masses de l'espace public. Chambers, en se basant sur les travaux de Rancière, allègue que l'oeuvre d'Arendt reproduit en partie la logique dépolitisante de la philosophie politique d'Aristote et de Platon. Mais comme l'a bien noté Dana Villa, cette interprétation d'Arendt — qui décrit cette dernière comme une penseuse nostalgique de l'Antiquité — est inadéquate. Et c'est ici, au fond, qu'est née l'idée principale de notre thèse. Il s'agissait d'analyser de près la critique de Rancière à l'endroit d'Arendt, d'en saisir le sens et, plus encore, de voir s'il est possible de rapprocher la pensée politique de Rancière de celle d'Arendt sans pour autant « purifier la politique » et sans perdre de vue le « réel sujet de la politique ».

Ce faisant, nous avons dû considérer la question suivante: qui est le réel sujet de la politique? Car tout le débat entourant la question de la pureté du politique est lié, au fond, à l'idée du sujet. Nous avons vu que, d'un côté, une conception dite pure de la politique définit très spécifiquement *qui est* le sujet de la politique (et qui ne l'est pas), tandis que de son côté, une conception impure insiste sur le fait que toute personne peut *devenir* sujet de la politique. La critique de Rancière à l'égard de la pensée d'Arendt (« leur mésentente ») gravite donc principalement, selon nous, autour de la question de *qui est* le sujet de la politique.

Le « sujet » grec

On l'a vu : le sujet politique dans la pensée arendtienne reposerait, selon Rancière, sur des distinctions aristotéliennes trop nettes entre la vie bonne et la simple vie, et celles qui s'y rattachent, telles que les distinction entre cité et maisonnée, public vs. privé, liberté vs nécessité. Rancière accuse donc Arendt d'avoir voulu fonder, à la manière d'Aristote et de la para-politique, « une scène exemplaire de la politique » où seuls peuvent prévaloir « les beaux discours et les belles actions ».²⁸⁸ Qui plus est, Rancière reproche aussi à Arendt d'avoir indûment limité l'accès à la sphère publique à un groupe assez restreint d'individus capables de « beaux discours ». Tout ceci par désir de protéger la politique (ou dit autrement, de la purifier) des masses désordonnées, qui pour leur part, sont incapables de « beaux discours » sur la liberté précisément parce que trop préoccupées par les besoins. Or, comme le souligne Rancière, ce sont ces masses qui sont le seul véritable sujet de la politique. Cette distinction entre ceux qui *peuvent* et ceux qui ne *peuvent pas* faire de la politique serait ancrée, selon Rancière, dans l'idée arendtienne de l'*arkhe*.

Comme l'explique Rancière, Arendt désigne l'*arkhe* comme étant à la fois le commandement et le commencement; l'*arkhe* serait à la base même de la fondation de nos communautés politiques. Ce terme impliquerait également que ceux qui ont « commencé » peuvent « commander ».²⁸⁹ Or, selon Rancière, ceci mène à une logique tautologique où *seuls-ceux-qui-peuvent-faire-de-la-politique-peuvent-faire-de-la-politique*.²⁹⁰ Cette situation (où, pour le dire rapidement, seuls les acteurs présents au moment de la fondation ont la légitimité nécessaire pour participer à la vie civique) serait due au fait que ces acteurs étaient présents au moment où furent définis les *critères* de la participation politique. Si Rancière est très critique de la *République* de Platon et de la cité athénienne de façon générale, c'est que ces « régimes » ont tous les deux retiré, à presque

²⁸⁸ Rancière, *Aux bords du politique*, p. 137.

²⁸⁹ « L'*arkhe* est le commandement de ce qui commence, de ce qui vient en premier. Elle est l'anticipation du droit à commander dans l'acte du commencement et la vérification du pouvoir de commencer dans l'exercice du commandement. Ainsi, se définit l'idéal d'un gouvernement qui soit la réalisation du principe par quoi le pouvoir de gouverner commence, d'un gouvernement qui soit la réalisation du principe par quoi le pouvoir de gouverner commence, d'un gouvernement qui soit l'exhibition en acte de la légitimité de son principe. » Rancière, *La haine de la démocratie*, p. 45.

²⁹⁰ Rancière, « Who is the Subject of the Rights of Man? », p. 304.

l'entière de leur population, le droit à l'action politique au nom de critères très spécifiques développés au moment de leur fondation (fictive ou pas). Rancière voit dans le concept arendtien de l'*arkhe* une profonde nostalgie pour la Cité grecque. Il est convaincu qu'Arendt aura tenté de (re)fonder *un* espace politique particulier et *limité*, par le biais des distinctions qu'elle célèbre entre le privé et le public et, plus encore, celle entre le social et le politique.

Et pour ces raisons, la politique (chez Arendt) n'est donc pas possible « n'importe où » et elle ne serait pas non plus possible pour « n'importe qui ». Cet espace qui est désigné du nom d'« espace public » viendrait en quelque sorte définir le contenu visible et audible de la communauté, et seuls ceux qui commandent établissent ce qui peut être vu (et entendu) sur cette scène (ou plutôt, tout ce qui est considéré comme 'digne' d'être entendu et vu). Une telle conception de la politique, comprise comme étant exclusive à la sphère publique, reviendrait donc en quelque sorte à « identifier la politique à la police ».²⁹¹ C'est-à-dire que la politique, qui doit être comprise comme étant la *contestation* du compte de la communauté selon Rancière, serait assimilée à la police qui établit ce compte. Ainsi, il n'y aurait plus de contestation possible; le désordre inhérent au peuple serait substitué par l'ordre désiré par les gouvernants. C'est alors que le chaos nécessaire à la politique serait supprimé et ceux « qui ne coïncident pas avec des parties de l'État ou de la société », ceux qui ne font pas partie du compte de la communauté, ne pourraient plus agir politiquement.²⁹²

Or, ce que nous avons tenté de démontrer, cette lecture d'Arendt proposée par Rancière associe trop étroitement sa pensée à un amalgame de concepts et distinctions grecs. Bien que la pensée d'Arendt soit bel et bien nourrie par celle des Grecs (particulièrement par Aristote), cette influence se manifeste d'une façon limitée et, au final, assez similaire à celle qui se dégage des écrits de Rancière (bien que ce dernier ne soit guère prêt à le reconnaître). Les deux auteurs, par exemple, emploient la pensée antique de manière « négative » : ils écrivent souvent *contre* les philosophes grecs afin d'expliquer ce que leurs conceptions du politique *ne sont pas*. Il ne

²⁹¹ Rancière, *La Méésentente*, p. 99.

²⁹² *Ibid*, p. 140.

faudrait donc pas comprendre la distinction entre le privé et le public chez Arendt comme étant uniquement une réitération d'une dichotomie aristotélicienne, mais plutôt comme une réitération nuancée, travaillée et qui sert une visée bien particulière et critique. Tout comme Rancière, Arendt considère que la politique renvoie à une idée plutôt radicale soit, que la politique (la politique digne de ce nom) implique nécessairement une redistribution du partage du sensible.²⁹³

La révélation du sujet : se faire sujet soi-même

Comme nous l'avons suggéré au chapitre trois, là où la pensée d'Arendt et de Rancière se rejoignent, c'est surtout dans leurs conceptions hautement esthétiques et phénoménologiques de la politique. En effet, c'est à partir de l'esthétique qu'ils en viennent à définir la relation qui existe entre l'action et ses acteurs. La politique ne renvoie pas uniquement au rôle de l'acteur comme étant un agent politique, elle renvoie également à l'importance « du spectateur [qui fait] face à un spectacle [l'action politique].²⁹⁴ » La relation entre le sujet politique et son action est comprise dans un cadre théâtral où le sens de l'action, qui se déroule sur la scène du « monde », prend forme dans le jugement du spectateur.²⁹⁵ Mais, tout comme au théâtre, ces jugements se formulent uniquement à partir de ce qui est vu et entendu sur scène ; il est donc impossible pour le spectateur de différencier le comédien de son personnage. Dans son essai sur la révolution, Arendt écrit :

Dans la tradition de la pensée grecque, Socrate partait d'une croyance incontestée en la vérité de l'apparence et enseignait : « Sois comme tu souhaiterais paraître à autrui », ce qui signifiait : « Apparais à toi-même comme tu souhaiterais apparaître à autrui. » A contrario, Machiavel, dans le droit-fil de la tradition de la pensée chrétienne, tenait pour certaine l'existence d'un Être transcendant derrière et au-delà du monde des apparences, et enseignait en conséquence : « *Parais ce que tu souhaites être* », par quoi il entendait : « *Peu importe ce que tu es*, c'est sans importance pour le monde et la politique où seules les apparences et non l'être « vrai » comptent; si tu réussis à apparaître aux autres tel que tu souhaiterais être, c'est tout ce qui peuvent exiger de toi les juges en ce monde.²⁹⁶

²⁹³ *Ibid*, p. 88.

²⁹⁴ Arendt, *De la révolution*, p. 370.

²⁹⁵ Arendt, *Juger*, p. 83.

²⁹⁶ Arendt, *De la révolution*, p. 414. Nous soulignons.

Contrairement à ce qu'affirme Rancière, Arendt croit que « n'importe qui » peut faire de la politique, en partie parce que nous avons tous la capacité d'apparaître comme nous voulons apparaître dans l'espace public. Ce « n'importe qui » peut prendre la forme de « n'importe quoi » en politique. Notre apparition sur la scène publique est *de facto* une apparition devant des spectateurs, ou plutôt, dans le cas de l'action politique, devant des juges et d'autres acteurs qui, puisqu'ils sont humains, ne peuvent voir que l'image qui paraît sur la scène devant eux. C'est pour cette raison qu'en politique, comme au théâtre, nous sommes condamnés à émettre des jugements uniquement à partir de ce que nous pouvons voir et entendre. En plus d'être restreints aux sons et aux images que nous percevons, nos jugements sont teintés par notre « histoire », c'est-à-dire par notre « position » particulière au sein de la société.²⁹⁷ Et contrairement à ce qu'affirme Rancière à propos d'Arendt, ces « positions » (classe sociale, minorité, etc) ne déterminent pas notre habilité à faire de la politique, ces « positions » participent presque uniquement à la formation de nos opinions. Le seul critère nécessaire afin de pouvoir agir en politique selon Arendt, c'est le courage, et ce, puisqu'il faut avoir beaucoup de courage pour se présenter sur la scène publique et se livrer aux jugements des autres.

Dans la lecture ranciérienne d'Arendt, l'apparition d'un individu sur la scène publique est étroitement liée à sa nature ou à sa possession du *logos* nécessaire à la vie citoyenne. Et cette manière de concevoir l'apparition serait, d'après Rancière, fortement nourrie par la pensée d'Aristote. Mais comme nous l'avons indiqué au cours du troisième chapitre, l'apparition chez Arendt fut inspirée davantage par Machiavel que par Aristote. Ainsi, il nous semble qu'Arendt affirme que la participation politique ne dépend pas de la *nature* de l'acteur ou d'une quelconque « vérité » de l'être, mais plutôt, du seul désir de faire de la politique, de se révéler devant les autres et d'être libre. Si, comme le remarque Rancière, Arendt peut être exigeante par rapport à certaines caractéristiques de la 'bonne' citoyenneté (pensons à la nécessité du courage par

²⁹⁷ Si nous sommes tous « humains », chaque homme n'est pas pour autant « identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître. » (*Condition de l'homme moderne*, p. 66.) Nous avons donc tous une histoire qui nous est propre et nous occupons tous une position différente au sein de la société et celle-ci influe sur notre jugement, malgré que nous pouvons, par la pensée critique, venir à considérer d'autres positions. Arendt, *Juger*, p. 71.

exemple), nous avons vu au cours du dernier chapitre que cette exigence n'est pas liée à la « nature » de l'homme, mais bien à la grandeur de l'action politique.²⁹⁸

Néanmoins, il faut noter ici que par rapport à la nécessité du courage, Rancière est au fond en accord avec Arendt. Il est difficile et il est risqué d'agir en politique selon lui; la politique mène à une reconfiguration du sensible et ce, au prix d'une prise de risque lorsque l'on conteste le partage du sensible initial. L'action politique est dans sa nature même une provocation du spectateur, qui est en large mesure garant de ce partage du sensible. Bref, pour agir il faut avoir le courage nécessaire pour confronter ces spectateurs qui constituent en quelque sorte le monde. Comme le suggère Arendt, la politique existe dans le « monde », c'est-à-dire dans l'espace entre chaque individu que l'on nomme le « commun ». Il ne peut donc pas exister de « spectateur pur »,²⁹⁹ ni encore de spectateurs qui, comme au théâtre, restent assis passivement à écouter et regarder la pièce sans jamais avoir à interagir avec les acteurs, puisque dans le « monde », nous sommes déjà, toujours, constamment en relation avec d'autres spectateurs.

C'est par ailleurs ici aussi où Rancière rejoint, selon nous, Arendt, car il considère comme cette dernière que la politique intervient entre les individus d'une communauté. Comme elle, il croit que toute action politique prend forme *dans* l'espace qui se crée *entre* les sujets. Le spectateur n'est jamais purement passif, il est toujours (bien qu'à divers degrés) actif, et ce, puisque ces « jugements » font partie de ce que Rancière a nommé le partage du sensible.³⁰⁰ Et lorsque l'acteur agit, c'est contre le partage du sensible établi par le (ou les) spectateur(s) et l'ordre policier. Pour le dire autrement, l'acteur agit à la fois contre et avec le spectateur. L'acteur devient le sujet de la politique dès le moment où il rejette un certain partage du sensible, dès le moment où il refuse de porter le nom qui lui est donné par la communauté des spectateurs et qu'il interpelle cette communauté afin de rectifier ce tort. Ce processus de dis-identification et de

²⁹⁸ Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 212.

²⁹⁹ Arendt, *Juger*, p. 84.

³⁰⁰ « Drame veut dire action. Le théâtre est le lieu où une action est conduite à son accomplissement par des corps en mouvement face à *des corps vivants à mobiliser*. Ces derniers peuvent avoir renoncé à leur pouvoir. Mais ce pouvoir est repris, *réactivé dans la performance* des premiers. » Rancière, *Le spectateur émancipé*, p.9. Nous soulignons.

ré-identification porte le nom de subjectivation selon Rancière.³⁰¹ La subjectivation est donc à la fois la manifestation du sujet, qui affirme exister, mais également la contestation d'un ordre, puisque le sujet affirme exister à l'extérieur du compte de la police.³⁰²

Le sujet républicain

Or, si nous acceptons cette lecture dite 'machiavélienne' d'Arendt, nous pouvons mieux saisir la similitude qui existe entre le concept ranciénien de la subjectivation et le concept arendtien de la révélation du sujet politique. D'ailleurs, Étienne Tassin a été jusqu'à qualifier ces deux concepts d'« identique ».³⁰³ Ces deux types de processus d'identification (la subjectivation et la révélation) décrivent comment le sujet de la politique se forme *par lui-même*, c'est-à-dire comment il se révèle à la communauté par ses propres moyens. Tout comme le baron de Münchhausen qui réussit à se tirer lui-même par les cheveux pour se sortir d'un trou,³⁰⁴ le sujet passe de l'invisible au visible par ses propres moyens. Le sujet de la politique est donc au final imprévisible, tout comme la politique elle-même l'est. Nous avons par ailleurs vu dans la thèse que c'est ce caractère imprévisible et spontané de la politique qui fait en sorte qu'il serait juste de décrire cette dernière comme étant « impure ». Ainsi, Rancière et ses commentateurs ont tort selon nous lorsqu'ils affirment qu'Arendt purifie le sujet de la politique. Sa conception de la politique est bien plus semblable (et compatible) avec celle de Rancière que veut bien le reconnaître ce dernier.

³⁰¹ Rancière, *La Méésentente*, p. 169.

³⁰² « Cette logique des corps à leur place dans une distribution du commun et du privé, qui est aussi une distribution du visible et de l'invisible, de la parole et du bruit, est ce que j'ai proposé d'appeler du terme de police. La politique est la pratique qui rompt cet ordre de la police qui anticipe les relations de pouvoir dans l'évidence même des données sensibles. Elle le fait par l'invention d'une instance d'énonciation collective [subjectivation] qui redessine l'espace des choses communes. » Rancière, *Le spectateur émancipé*, p. 66.

³⁰³ Cela dit, Tassin note tout de même que la subjectivation ranciénienne est un processus collectif et la révélation arendtienne est un processus plus individuel. « L'analyse ranciénienne de la subjectivation politique se distingue de l'analyse de la singularisation politique en ce qu'elle est celle d'une subjectivation collective et non individuelle. » Étienne Tassin, « Subjectivation versus sujet politique », p. 169. Nous commenterons ce passage seulement pour y ajouter que bien que Rancière développe une conception collective de la subjectivation, ses exemples font souvent références à des individus (ex : Agrippa Menenius, etc).

³⁰⁴ Dans *Les Aventures du baron de Münchhausen* (1785) de l'auteur Rudolf Erich Raspe, le baron de Münchhausen était coincé dans un trou de vase, il réussit à s'en sortir par lui-même en tirant sur ses cheveux.

Ce rapprochement entre la pensée de Rancière et d'Arendt ne mène pas, comme l'avait suggéré Chambers, à une 'mauvaise' interprétation de la pensée de Rancière. Plutôt, cela nous permet de saisir l'une des plus importantes idées de leurs pensées respectives, soit que la politique est parsemée de tensions, de conflits et de surprises. Si leurs approches divergent à plusieurs niveaux, leur grande 'visée' est selon nous similaire, soit de réhabiliter la dignité de l'agir politique et donner à tous la possibilité d'agir. Tout comme Étienne Tassin, nous avons voulu suggérer dans notre thèse que leurs pensées trouvent dans leurs conceptions de l'apparition et du conflit un important terrain d'entente pour leur conception de la politique. Et il va sans dire que, à la lumière de la discussion que nous venons d'avoir sur le sujet politique, il existe beaucoup d'autres pistes de rapprochement à explorer entre leurs pensées.

Dans l'analogie qui existe entre la politique et le théâtre, nous avons vu qu'Arendt, en citant Shakespeare, désigne le monde (un concept cher à sa pensée) comme étant la scène où les acteurs peuvent performer. Pour sa part, Rancière ne désigne aucun espace (même aussi vaste et ambigu que « le monde ») où la scène peut émerger puisque celle-ci peut émerger *n'importe où*. Par contre, tous les espaces sont gouvernés par la police avant que soit mise en place une scène de la politique. La police, comme nous l'avons vu, dépasse largement le cadre des institutions de l'État. Sa logique se trouve partout où il y a un compte qui est fait. La police, affirme Rancière, est présente, déjà et toujours, là où il y a une action politique. En fait, il est important que la police y soit sinon il ne pourrait y avoir de contestation. Le sujet de la politique se révèle en quelque sorte *au sein de la police* (chez Rancière) et *au sein du monde* (chez Arendt). Ainsi, bien que Rancière semble vouloir éviter de nommer un espace *particulier* d'apparition, il fait de la police et de ses espaces de circulation un lieu où peut émerger la politique à tout moment.

S'il nous reste encore beaucoup de travail à accomplir afin de proprement saisir la pensée de Rancière, il nous semble néanmoins que nous avons ouvert, à la lueur du rapprochement entre Arendt et Rancière que nous avons proposé, une piste de réflexion intéressante pour une étude ultérieure, soit, la question de la relation de Rancière à la tradition républicaine. Certes Rancière

a beaucoup critiqué cette tradition (entre autres dans *La haine de la démocratie*)³⁰⁵ mais, à la lueur des affinités que nous avons relevées entre Machiavel, Arendt et Rancière, il nous semble plausible d'insérer Rancière au sein d'un courant républicain.

³⁰⁵ « République est, depuis Platon, le nom du gouvernement qui assure la reproduction du troupeau humain en le protégeant contre l'enflure de ses appétits de biens individuels ou de pouvoir collectif. » Dans ces passages sur le républicanisme Rancière passe de l'idée « républicaine » au concept d'une « République » beaucoup trop rapidement, menant à une confusion théorique entre les deux. Rancière, *La haine de la démocratie*, p. 37.

Bibliographie

ALTHUSSER, Louis (2007 [1965]). *Lire le Capital*. Avec la collaboration de Jacques Rancière, Pierre Macherey, Étienne Balibar et Roger Establet. Paris : Presses Universitaires de France, 688 pages.

ARENDT, Hannah (1990). *La nature du totalitarisme*. Paris : Payot, 182 pages.

ARENDT, Hannah (1991). *Juger : Sur la philosophie politique de Kant*. Traduit de l'anglais par Myriam Revault d'Allonnes. Paris : Éditions du Seuil, 245 pages.

ARENDT, Hannah (1995 [1993]). *Qu'est-ce que la politique?* Texte établi par Ursula Ludz. Traduction de Sylvie Courtine-Denamy. Paris : Éditions du Seuil, 191 pages.

ARENDT, Hannah (1995). *Correspondance 1926-1969*. Paris : Payot et Rivages, 1024 pages.

ARENDT, Hannah (2002 [1958]). *Les origines du totalitarisme*. Dans *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*. Sous la direction de Pierre Bouretz. Paris : Gallimard, 1608 pages.

ARENDT, Hannah (2006 [1953]). « Compréhension et politique » dans *La nature du totalitarisme*. Traduit par Michelle-Irène Brudny de Launay. Lausanne : Payot, 174 pages.

ARENDT, Hannah (2007 [1971]). *La vie de l'esprit*. Paris : Quadrige, 571 pages.

ARENDT, Hannah (2007). *Édifier un monde : Interventions 1971-1975*. Textes édités par Dominique Séglaud. Paris : Éditions du Seuil, 151 pages.

ARENDT, Hannah (2012 [1963]). *De la révolution*. dans *L'Humaine Condition*. Sous la direction de Philippe Raynaud. Paris : Gallimard, 1050 pages.

ARENDT, Hannah (2012 [1972]). *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*. dans *L'Humaine Condition*. Sous la direction de Philippe Raynaud. Paris : Gallimard, 1050 pages.

ARENDT, Hannah (2012 [1958]). *Condition de l'homme moderne*. dans *L'Humaine Condition*. Sous la direction de Philippe Raynaud. Paris : Gallimard, 1050 pages.

ARENDT, Hannah (2012 [1969]). *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*. dans *L'Humaine Condition*. Sous la direction de Philippe Raynaud. Paris : Gallimard, 1050 pages.

- ARENDT, Hannah (2013). « Nous autres réfugiés », *Pouvoirs*, vol 144 no 1, pp. 5-16.
- ARENDT, Hannah (1964). Entretiens à l'émission *Zur Person*. Mise en ligne le 8 avril 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4>
- ARISTOTE (édité 1993). *Les Politiques*. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. Paris : Flammarion, 575 pages.
- ARISTOTE (édité 2004). *L'éthique à Nicomaque*. Traduction et présentation par Richard Bodéüs. Paris : Flammarion, 560 pages.
- BEINER, Ronald et Jennifer Nedelsky (2001). *Judgment, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt*. Lanham : Rowman & Littlefield Publishers. Inc, 319 pages.
- BELTRAN, Cristina (2009), « Going Public: Hannah Arendt, Immigrant Action, and the Space of Appearance », *Political Theory*, vol 37 no 5, pp. 595–622.
- BENHABIB, Seyla (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks : Sage Publications Inc, 247 pages.
- BOUVIER, Pascal (2008). *L'image en politique: Théâtralité et réputation*. Chambéry : Université de Savoie, 128 pages.
- BOWMAN, Paul et Richard Stamp, édité par (2011). *Reading Rancière*. New York : Continuum, 263 pages.
- CANOVAN, Margeret (1978). « The contradictions of Hannah Arendt's Political Thought », *Political Theory*, vol 6 no 1, pp. 5-26.
- CHAMBERS, Samuel A. (2003). « Ghostly Rights », *Cultural Critique*, no 54, pp. 148-177.
- CHAMBERS, Samuel A. (2004). « Giving up (on) Rights? The Future of Rights and the Project of Radical Democracy », *American Journal of Political Science*, vol 48 no 2, pp. 185-200.
- CHAMBERS, Samuel A. (2005). « The Politics of Literarity », *Theory and Events*, no 8 vol 3.
- CHAMBERS, Samuel A. (2011). « Untimely politics avant la lettre: The temporality of social formations », *Time Society*, vol 20 no 2, pp. 197-223.
- CHAMBERS, Samuel A. (2011). « Jacques Rancière and the problem of pure politics », *European Journal of Political Theory*, vol 10 no 3, pp. 303-326.

CHAMBERS, Samuel A. (2012). *The Lessons of Rancière*. Oxford : Oxford University Press, 170 pages.

CONNOLLY, William E. (1997). *Philosophy and Social Criticism*, vol 23 no 5, pp. 1-26.

DAVIS, Oliver (2010). *Jacques Rancière*. Cambridge : Polity Press, 217 pages.

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

DERANTY, Jean-Philippe (2007). « Democratic Aesthetics: On Jacques Rancière's Latest Work », *Critical Horizons*, 8(2), pp. 230-255.

DERANTY, Jean-Philippe, édité par (2010). *Jacques Rancière. Key Concepts*. Durham : Acumen publishing, 202 pages.

DERANTY, Jean-Philippe et Alison Ross (2012). *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*. London : Bloomsbury Publishing, 269 pages.

DUPUY, Jean-Pierre (2010 [2008]). *La marque du sacré*. Paris : Édition Flammarion, 280 pages.

HABERMAS, Jürgen et Thomas McCarthy (1977). « Hannah Arendt's Communications Concept of Power », *Social Research*, vol 44 no 1, pp. 3-24.

HALPERN, Richard (2011), « Theater and Democratic Thought: Arendt to Rancière. » *Critical Inquiry*, vol 37 no 3, pp. 545-572.

JONAS, Hans (1977). « Acting, Knowing, Thinking : Gleaning from Hannah Arendt's Philosophical Work », *Social Research*, vol 44 no 1, pp. 25-43.

KATEB George (1984). *Hannah Arendt, Politics, Conscience, Evil*. Totowa : Rowman & Allanheld, 204 pages.

LACROIX, Justine (2012). « Droits de l'homme et politique. 1980-2012 ». La vie des idées. Disponible au : <http://www.laviedesidees.fr/Droits-de-l-homme-et-politique.html>

LAMOUREUX, Dianne (1994). « Hannah Arendt, l'esthétique et la politique », *Revue québécoise de science politique*, no 25, pp. 65-87.

MACHIABEL (édité 1992). *Le Prince*. Traduction et présentation par Yves Lévy. Paris : Flammarion, 220 pages.

MACHIAVEL (édité 1994). *Selected Political Writings*. Édité et traduit par David Wootton. Indianapolis : Hackett Publishing Company, 222 pages.

MACHIAVEL (édité 1996). *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Traduits de l'italien, présentés et annotés par Christian Bec dans *Machiavel : Oeuvre*. Édité par Christian Bec. Paris : Édition Robert Laffont.

MAY, Todd (2009). « Thinking the Break: Rancière, Badiou, and the Return of a Politics of Resistance », *Comparative and Continental Philosophy*, vol. 2 no 1.

MORGANTHAU, Hans (1977). « Hannah Arendt on Totalitarianism and Democracy », *Social Research*, vol 44 no 1, pp. 127-131.

MURARD, Numa et Étienne Tassin (2006). « La citoyenneté entre les frontières », *L'Homme et la société*, vol 160-161 no 2, pp. 17-35.

PELLETIER, Caroline (2009). « Emancipation, equality and education: Rancière's critique of Bourdieu and the question of performativity », *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, vol 30 no 2, pp. 137-150.

PITKIN, Hannah (1998). *The Attack of the Blob : Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago University Press, Chicago, 365 pages.

POCOCK, John G.A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton : Princeton University Press, 618 pages.

RANCIÈRE, Jacques (1987). *Le maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris : 10/18 Fayard, 234 pages.

RANCIÈRE, Jacques (1995). *La Mésentente*. Paris : Galilée, 188 pages.

RANCIÈRE, Jacques (1998 [1990]). *Aux bords du politique*. Paris : Folio, 262 pages.

RANCIÈRE, Jacques (2000). *Le partage du sensible*. Paris : La Fabrique - éditions, 75 pages.

RANCIÈRE, Jacques (2003). « La scène révolutionnaire et l'ouvrier émancipé (1830-1848) », *Tumultes*, vol 20 no 1, pp. 49-72.

RANCIÈRE, Jacques (2003). « Politics and Aesthetics: an interview », *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol 8 no 2, pp. 191-211.

RANCIÈRE, Jacques et François Noudelmann (2003). « La communauté comme dissentiment », *Rue Descartes*, no 42, pp. 86-99.

RANCIÈRE, Jacques (2004). « Who is the Subject of the rights of Man », *The South Atlantic Quarterly*, vol 103 no 2/3, pp. 297-310.

RANCIÈRE, Jacques (2004). « The Politics of Litterature », *SubStance*, vol 33 no 1, pp. 10-24.

RANCIÈRE, Jacques (2005). *La Haine de la démocratie*. Paris : La fabrique - éditions, 106 pages.

RANCIÈRE, Jacques (2007 [1983]). *Le philosophe et ses pauvres*. Paris : Flammarion, collection champs essais, 315 pages.

RANCIÈRE, Jacques (2009). Entretiens dirigé par David Zerbib, Jacques Levy et Juliette Rennes pour la revue *Espaces Temps*. Disponible au : <http://www.espacestems.net/?s=Rancière&x=0&y=0>

RANCIÈRE, Jacques (2009). « The Method of Equality: An Answer to Some Questions », dans *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Édité par Gabriel Rockhill et Philip Watts. Durham : Duke University Press, 353 pages.

RANCIÈRE, Jacques (2009). « Negation and Cinematic Virtego ». Conférence livrée au *European Graduate School*, mise en ligne le 25 septembre par le EGS. <https://www.youtube.com/watch?v=rq0D3xilZEQ>

RANCIÈRE, Jacques (2011), « The Thinking of Dissensus : Politics and Aesthetics » dans *Reading Rancière*. Édité par Paul Bowman et Richard Stamp. New York : Continuum, 263 pages.

RANCIÈRE, Jacques (2012 ([1981])). *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*. Paris : Pluriel, 451 pages.

RANCIÈRE, Jacques (2012). *La méthode de l'égalité*. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Bork Zabunyan. Paris: Bayard Éditions, 333 pages.

REVAULT D'ALLONES, Myriam (2001) « Peut-on parler philosophiquement politique ? Merleau-Ponty et Hannah Arendt lecteurs de Machiavel », dans *L'Enjeu Machiavel*. Sous la direction de Gérald Sfez et Michel Senellart. Paris : Presses universitaires de France, 254 pages.

ROCKHILL, Gabriel et Philip Watts (2009). *Jacques Rancière : History, Politics, Aesthetics*. Durham : Duke University Press, 353 pages.

ROY-DESROSIERS, Stéphane (2011). « Introduction approfondie à l'esthétique de Jacques Rancière », *GNOSIS Journal of Philosophy*, vol 12 no 1, pp. 41-56.

SCALA, André et Étienne Tassin (1987). « Shakespeare est comme tout le monde », *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, no 3, pp. 169-171.

TASSIN, Étienne (2013). « Au-delà du peuple? », *Tumultes*, vol 40 no 2, pp. 221-238.

TASSIN, Étienne (2014). « Subjectivation versus sujet politique », *Tumultes*, vol 43 no 2, pp. 157-173.

VILLA, Dana (1996). *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton : Princeton University Press, 329 pages.

VILLA, Dana (1998). « The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, Socrates », *Political Theory*, vol 26 no 2, pp. 147-172.

VILLA, Dana, sous la dir. (2000). *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge : Cambridge University Press, 304 pages.

VILLA, Dana (2001). *Socratic Citizenship*. Princeton : Princeton University Press, 392 pages.

VILLA, Dana (2009). « Hannah Arendt, 1906-1975 », *The Review of Politics*, no 71, pp. 20-36.

ZIZËK, Slavoj (2005), « Against Human Rights », *New Left Review*, vol 34 (July-August).

ZIZËK, Slavoj (2004). « The Lesson of Rancière », dans Jacques Rancière (2004 [2000]). *The Politics of Aesthetics : The Distribution of the Sensible*. Traduit par Gabriel Rockhill. New York : Continuum, 116 pages.