

De la critique du « procès sans sujet » au concept de subjectivation politique. Notes sur le foucauldisme de Jacques Rancière

Thomas BOLMAIN*
Université de Liège (Belgique)

RESUME : L'intention de cet article est de mettre en lumière l'importance de la pensée de Michel Foucault pour la problématisation de la politique selon Jacques Rancière à partir, principalement, de deux de ses ouvrages : *La leçon d'Althusser* (1974) et *La méésentente* (1995). Il poursuit un triple objectif : 1/ restituer la cohérence du parcours de Rancière par l'analyse du passage de la critique de la catégorie althusserienne de « procès sans sujet » à l'élaboration du concept de « dispositifs de subjectivation politique » ; 2/ décrire, à ce propos, les différents usages faits par Rancière de la pensée de Foucault, et la nécessité de l'apport de ce dernier ; 3/ essayer de voir si les pensées de la subjectivation foucauldienne et ranciérienne – respectivement articulées sur les notions de vérité et d'égalité –, peuvent se compléter. On pourra alors tenter de parer à certaines critiques adressées au concept de subjectivation, d'une part, et, de l'autre, de comprendre comment un tel concept peut intervenir dans les luttes politiques actuelles.

MOTS-CLES : Politique révolutionnaire ; théories du sujet ; éthique ; égalité ; éducation.

ABSTRACT: This article aims to highlight the significance of Michel Foucault's thought for Jacques Rancière's problematisation of politics as exposed in his works *La leçon d'Althusser* (1974) and *La méésentente* (1995). It follows a triple objective: 1. to demonstrate the coherence of Rancière's thought by analysing the transition from his critique of the althusserian category of the "process without a subject" to the elaboration of his concept of "dispositifs of political subjectivation". 2. to describe the various modes in which Rancière employs Foucault's thought revealing its crucial importance for the former. 3. to elaborate whether the different forms of subjectivation according to Foucault and Rancière, articulated around the notions of truth and

* Aspirant FRS-FNRS, Service de Philosophie Morale et Politique. Université de Liège (Belgique).

equality respectively, could complete one another. Finally, the author intends to address a few points of criticism voiced against the concept of subjectivation as well as to understand how this concept could intervene in current political field.

KEYWORDS: Revolutionary politics; theories of the subject; ethics; equality; education.

L'intention première de ce texte est de mettre en lumière l'importance de la pensée de Michel Foucault pour la problématisation de la politique selon Jacques Rancière. Deux ouvrages de Rancière y seront surtout analysés : *La leçon d'Althusser* (1974), livre fondateur dans lequel, rompant brutalement avec son maître, Louis Althusser, il énonce une première fois ses thèses originales ; *La méésentente* (2007a [1995]), ouvrage où ses propositions sont portées à leur plus haut point d'élaboration et de systématisme.

Dans ce cadre, on tentera de prendre la mesure du lien de Rancière à Foucault en six étapes : 1/ rappel de la conceptualité propre à *La méésentente*, insistance sur la notion de « subjectivation politique » ; 2/ mise en évidence d'une aporie éventuelle de celle-ci et énumération des hypothèses mises à l'épreuve dans la suite ; 3/ explication du concept de « procès sans sujet » chez Althusser ; 4/ rappel de sa critique par Rancière ; 5/ démonstration de l'importance de Foucault pour cette critique ; 6/ reprise du concept de « subjectivation », à partir de ce qui précède et de la dernière pensée de Foucault.

1. Subjectivation et politique dans *La méésentente*

Au-delà même du champ philosophique francophone, *La méésentente* est régulièrement considérée comme un temps fort de l'histoire de la philosophie politique contemporaine. En vérité, cela ne va pas de soi. L'ouvrage s'ouvre en effet sur une critique de cette catégorie : la philosophie politique, ce n'est que le nom de l'oubli de la politique dans la philosophie¹. Et c'est à dévoiler le sens authentique de la politique que Rancière, en philosophe, s'attachera.

La question qui traverse l'ouvrage est : sous quelles conditions peut-on dire qu'il y a, ou qu'il n'y a pas, politique ? A cet égard, une notion apparaît

¹ « Ce qu'on appelle "philosophie politique" pourrait bien être l'ensemble des opérations de pensée par lesquelles la philosophie essaie d'en finir avec la politique, de supprimer un scandale de pensée propre à l'exercice de la politique » (RANCIÈRE, 2007a : 15). Ce point de départ est commun à Rancière et Alain Badiou, lequel pouvait par exemple déclarer : « Une exigence fondamentale de la pensée contemporaine est d'en finir avec la "philosophie politique" » (1998 : 19). Leurs positions divergent cependant immédiatement : Rancière considère la « méta-politique » comme une certaine variante (marxienne) de la philosophie politique dont l'effet est de faire « disparaître, au nom de la critique de toute apparence, le tort constitutif du politique » (2007a : 124), tandis que la « métapolitique », pour Badiou, est le lieu qu'investit la philosophie lorsqu'elle se hisse à hauteur de cette procédure de pensée spécifique qu'est la politique (1998 : 7). C'est le rapport de l'un et de l'autre à la philosophie de Marx qui se joue dans cet écart.

d'emblée cruciale : celle d'égalité. La politique n'est aucunement la gestion d'un état de fait ou d'un État donné ; elle n'est pas l'organisation d'une domination par la détention du monopole de la violence légitime ; et elle ne consiste pas plus en une réflexion sur les moyens du bon gouvernement. La politique se signale d'une rupture, d'un accroc, dans cette organisation ou cette réflexion : et elle s'atteste, d'abord, par la mise en œuvre, l'effectuation, de l'égalité de chacun et de n'importe qui. L'élaboration de cette idée résulte d'une attention philosophique double, portant autant sur des questions de langage que sur des scènes historiques d'émancipation ; elle se déploie aussi bien dans l'ordre des pratiques que dans celui des discours, entre, si l'on veut, corps et paroles. Elle s'indexe, en outre, sur une ontologie, que concentre le concept de « partage du sensible ». Et cette perspective culmine, on va le dire, dans la conceptualisation rigoureuse de « dispositifs », dits de « subjectivation politique ». Voyons cela de plus près.

Rancière souligne à sa façon l'ambiguïté de la notion de *logos* : elle ne désigne pas seulement la parole que partagent tous les animaux humains ; elle est aussi ce qui rend raison du fait que la parole, dans une communauté donnée, n'est pas équitablement répartie (2007a : 44). C'est dans cet interstice, dans sa discussion ou sa dispute, que se loge la possibilité de la politique. Il faut voir, d'abord, que toute communauté est répartition, *distribution des parts* (en termes de lieux, de temps, d'activités dévolus à chacun...). Or tout commun suppose qu'une partie de la communauté s'arroge le droit de compter les parts ; et que certains, fatalement, soient sans part aucune ni moyens de prendre part au compte. Tel est « le tort constitutif de la politique » (2007a : 25) : c'est « par l'existence de cette part des sans part [...] que la communauté existe comme communauté politique [...] c'est-à-dire comme divisée par un litige qui porte sur le compte de ses parties » (2007a : 28). Symétriquement, cette situation fondatrice et foncièrement inégalitaire indique, en creux, l'égalité des membres d'une communauté, qu'ils soient comptés pour partie ou décomptés du tout. Le compte qui domine, en effet, est fonction d'un *logos* qui toujours ordonne, donne les ordres ; or pour comprendre ce *logos* – en tant même qu'il partage et gouverne les conduites – il faut le posséder : ce qui signifie, déjà, que le sans part est égal à celui qui a part au commandement.

En définitive, le tort au fondement du commun renvoie l'ordre dominant à sa contingence (son an-archie), et mieux, à son arbitraire. On comprend déjà que la *diction du tort* soit autre chose qu'une demande de réparation (2007a : 39). Elle est d'emblée affirmation de l'égalité de n'importe qui avec chacun. C'est la racine de l'ordre du commun lui-même qu'elle expose et bouleverse, puisque, après tout, cet ordre naît de la négation du principe d'égalité et se survit de dénier cette négation initiale. Révélant le mécompte primitif, la prise en compte du tort est l'imposition d'une part excédentaire sans commune mesure avec le

compte des parties jusque-là dominant. Entrant en scène comme égaux, ceux qui n'étaient rien, dès lors, revendiquent d'être le tout : ils se proclament porteurs de l'universel.

La manifestation du tort est liée à une situation de *mésentente*. Celle-ci « concerne moins l'argumentation que l'argumentable, la présence ou l'absence d'un objet commun entre un X et un Y. Elle concerne la présentation sensible de ce commun, la qualité même des interlocuteurs à le présenter ». On voit combien le concept de *mésentente* déborde le cadre – celui des jeux de parole – où il se pose de prime abord. C'est qu'il fait directement signe vers le litige qui, matériellement, détermine la situation des corps parlants constitutifs de la communauté. Il invite à poser la question : sur quel mécompte le commun se fonde-t-il ? C'est en un tel discours, de ce que s'y expose tort et litige, parce qu'y affleure « la situation même de ceux qui parlent » (2007a : 14), que s'inaugurent la politique. Car la diction du tort dans la *mésentente* touche immédiatement au plus profond, au « partage du sensible » lui-même, soit le « système d'évidences » détachant le visible de l'invisible, l'audible de l'in audible, qui « fixe (...) en même temps un commun partagé et des parts exclusives » et hiérarchise le réel (RANCIÈRE, 2007b : 12) :

La parole par laquelle il y a de la politique est celle qui mesure l'écart même de la parole et de son compte. Et l'*aisthesis* qui se manifeste dans cette parole, c'est la querelle même sur la constitution de l'*aisthesis*, sur le partage du sensible par lequel des corps se trouvent en communauté (RANCIÈRE, 2007a : 48).

Il y a alors deux types possibles de partage : celui, consensuel, « qui met les corps à leur place et dans leur fonction selon leurs "propriétés" » (2007a : 50) ; et celui, dissensuel, qui précisément fend cette harmonie, par l'inscription de ce qui l'excède. D'un terme classique, notamment étudié par Foucault², Rancière nomme le premier régime « *police* ». Sa définition est connue : « C'est un ordre du visible et du dicible qui fait que telle activité est visible et que telle autre ne l'est pas, que telle parole est entendue comme du discours et telle autre comme du bruit » (2007a : 52). La *politique*, à l'inverse, est ce qui « suspend » cet état de fait, ce « qui défait les partages sensibles de l'ordre policier » pour la raison qu'elle « actualise la contingence de l'égalité » (2007a : 50). On le voit : l'égalité (qui n'est pas d'abord de fait, qui est une simple « présupposition » essentiellement « vide », ce qu'il faut seulement postuler et qui s'expose dans la

² Selon Foucault, aux XVII^e et XVIII^e siècles, la notion de « police », plutôt qu'« une institution ou un mécanisme fonctionnant au sein de l'État », désignerait, plus généralement, « une technique de gouvernement propre à l'État » (FOUCAULT, 2001b : 972). Renvoyant dans un premier temps à ce texte, Rancière entame ensuite une discussion critique avec Foucault, d'abord autour de la question des disciplines (« La police n'est pas tant une "disciplinarisation" des corps qu'une règle de leur apparaître » (2007a : 52)) puis sur celle du pouvoir (2007a : 55).

diction du tort) est bien « au principe » de la politique, dans sa différence d'avec l'ordre policier (2007a : 57). On notera, au passage, la complexité du lien entre politique et police. Ce n'est que du point de vue politique que peut apparaître, comme tel, le partage policier du sensible ; c'est la politique, invitant au recomptage des parts, qui démontre qu'il y a mécompte. C'est dire que la politique est indissociable de la police, quoiqu'elle lui soit rigoureusement hétérogène : c'est toujours « au cœur de l'ordre policier » que frappe « la vérification de l'égalité » (2007a : 55).

Enfin, cette frappe, cette rupture, prend consistance dans « des dispositifs de subjectivation spécifiques » (2007a : 59). De sorte qu'il revient au concept de « *subjectivation politique* » de résumer ce qui précède. Ce concept s'entendra donc dans un quadruple sens. Premièrement dans un sens discursif : comme intensification de cas de litiges et matérialisation du tort, elle est multiplication « d'événements de paroles » (2007a : 61) ; ensuite dans sa dimension égalitaire : la subjectivation politique se soutient de la logique du trait égalitaire, lequel trouve ici sa coloration proprement politique (2007a : 63) ; troisièmement dans un sens corporel ou matériel : cette subjectivation implique un bouleversement dans l'ordre des corps et des existences et d'abord un travail de « désidentification » (2007a : 60) ; enfin selon une acception proprement ontologique, puisqu'elle impose « la reconfiguration du champ de l'expérience » par l'émergence de « scènes polémiques » (2007 a : 66). Le concept de subjectivation politique est bien au cœur du livre :

Une subjectivation politique redécoupe le champ de l'expérience qui donnait à chacun son identité avec sa part. Elle défait et recompose les rapports entre les modes du *faire*, les modes de l'*être* et les modes du *dire* qui définissent l'organisation sensible de la communauté [...] (RANCIÈRE, 2007a : 65)

2. Aporie de la subjectivation politique?

Le concept de « subjectivation politique », élaboré au croisement d'une réflexion sur les discours et les pratiques, fondé sur une ontologie du « sensible », est le centre de gravité de l'ouvrage théorique le plus achevé de Rancière. J'en esquisserai dans la suite la généalogie par le détour de Foucault. Avant cela, il importe cependant de rendre compte d'une forte critique, d'ailleurs formulée par un philosophe partageant avec Rancière un présupposé essentiel : la politique n'est ni gestion ni réflexion, mais d'abord – pour le dire dans les termes de *L'idéologie allemande* – un « mouvement réel qui abolit l'état actuel » (MARX/ENGELS, 1982 : 95).

Laissons de côté les références lacaniennes et léniniennes qui forment la toile de fond de cet article de Slavoj Žižek (2000 : 137 sq.) pour aller à l'essentiel.

Dire qu'il y a politique lorsqu'une part des sans parts, comme effectuation du trait égalitaire, s'identifie au tout de la communauté, c'est mettre la politique sous condition d'un « singulier universel » (2000 : 142). Mais le problème naît de la rencontre entre le geste politique et l'ordre policier. Ce dualisme ontologique, en effet, emporterait avec lui des exigences impossibles ou contradictoires : la politique se soutient de l'existence de la police, mais elle n'existe que pour rompre son ordonnancement. Selon Zizek, la pensée de l'universel singulier est précisément ce qui permet de supporter cette tension, mais au prix de la maintenir indéfiniment. Certes, elle fait signe vers une remise en question radicale et permanente de l'ordre existant ; mais elle indique aussi que cet ébranlement ne peut jamais être total, qu'il sera toujours à nouveau absorbé par cet ordre. *La méésentente* serait entièrement comptable d'une telle ambiguïté. Concrètement, elle s'indique de ceci que Rancière, bien qu'il maintienne une perspective marxienne (la politique comme mouvement dissolvant un état de chose³), paraisse trop hanté par ses dérives totalitaires que pour l'assumer dans ses dernières conséquences (révolutionnaires). Il s'agit, *in fine*, d'

(...) une logique qui inclut d'avance son propre échec, qui considère sa réussite totale comme son ultime échec, [...] qui garde une attitude ambiguë vis-à-vis de [...] l'Ordre de l'Etre policier : il faut qu'elle s'y réfère, elle en a besoin comme du grand ennemi – [mais elle rejette] [...] l'idée même d'opérer la subversion totale de cet ordre [...] comme proto-totalitaire (ZIZEK, 2000 : 146).

Or – c'est le point –, à suivre Zizek, le signe de cette ambivalence est précisément la « réduction du sujet à la subjectivation » (2000 : 145). Le philosophe slovène sait gré à Rancière d'avoir refusé d'éluder le moment de la subjectivité. Mais le fait de l'avoir rabattu sur des « processus de subjectivation » reconduisant l'hétérogénéité paradoxale (et aporétique) de la politique à l'égard de la police lui semble profondément problématique. Dans les développements passablement tortueux qui suivent, Zizek suggère que l'abandon de la notion de subjectivation (et du dualisme ontologique qui la soutient) au profit de celle de sujet résoudrait le malaise. Ce déplacement pointerait une politique qui serait tout autre chose qu'un jeu de provocations à l'égard de l'ordre policier compris dans les limites de ce dernier : une politique qui assumerait l'acte de le dissoudre pour le convertir en un nouvel ordre.

³ Si la conception du politique chez Rancière s'inscrit bien dans le sillage de cette formule clé de *L'idéologie allemande*, elle est aussi liée à une autre idée centrale de la pensée du jeune Marx : la définition du prolétariat comme « classe qui soit la dissolution de toutes les classes », de ce « qu'on ne lui a pas fait de *tort particulier*, mais un *tort en soi* », soit, dans les termes de Rancière, un « tort constitutif » (MARX, 1998 : 37).

Il est possible que cette critique soit seulement à comprendre comme une demande adressée à Rancière de se mettre au clair avec l'héritage historique de la philosophie de Marx. Mais je crois qu'elle ouvre aussi à un autre type de questions. Jouer le sujet contre la subjectivation, c'est aussi demander à cette dernière catégorie de quelle possible *institution* elle est porteuse. En d'autres termes : comment se cristallise le dispositif de subjectivation, comment le mouvement politique de « fracture » du régime policier trouve-t-il son point d'arrêt, comment la subversion s'instituerait-elle en un véritable sujet politique ? Ou encore : comment la subjectivation politique trouve-t-elle à durer, à se survivre, sur une étroite ligne de crête qui la protégerait d'une contre-effectuation policière ? Comment penser la consistance temporelle spécifique d'un tel processus de subjectivation ? Zizek ne semble pas penser que *La mésentente* puisse répondre à ces interrogations. Cependant, peut-être la problématisation de l'importante question du droit, ébauchée par Rancière, constituerait-elle une voie de réponse possible⁴ (RANCIÈRE, 2007a : 127) : l'ordre juridique ne peut-il aussi apparaître comme un lieu où peuvent s'inscrire et se fixer certaines avancées arrachées par le procès dissolvant de la politique ? Il est du reste patent que Rancière n'ignore pas le problème de l'institution – la notion revient très régulièrement au fil du texte. Or, sous le signe du concept de « démocratie », Rancière lie précisément la notion d'institution à celle de subjectivation, dans un geste qui, du point de vue de Zizek, ne peut que sembler paradoxal. Il demeure que *La mésentente* définit la démocratie comme « une manière d'être du politique », comme « le mode de subjectivation de la politique » au sens strict du terme (2007a : 139), pour l'identifier, un peu plus loin, à « l'institution de la politique elle-même » (2007a : 142). La *démocratie* serait chez Rancière la forme dans laquelle la subjectivation politique – au point de vue le plus local mais aussi dans une perspective davantage globale – assure la recomposition de ce qu'elle défait. Elle désigne l'institution de ces procès de subjectivation et nomme leur temporalité propre. Avant de revenir, en conclusion, sur ce point, il faut maintenant retracer la manière dont Rancière est parvenu à définir conceptuellement ce type de dispositifs politiques. Le point de départ est à chercher dans sa critique du concept althussérien de « procès sans sujet ». Que signifie ce syntagme ?

⁴ Il est à noter que cette problématisation, parfois allusive, du thème juridique, a pour préalable la critique du « sujet idéal » du droit, et qu'elle trouve sa fin dans l'appel à une « communauté esthétique » pensée, dans le sillage de Kant, sous le signe d'un *als ob* (RANCIÈRE, 2007a : 127-128).

3. Althusser et la catégorie de « procès sans sujet »

Dans sa *Réponse à John Lewis* (1973), Althusser se propose de rappeler au nommé John Lewis – symbole, décrit comme passablement sot, du marxisme humaniste – les principes de base du marxisme scientifique, aussi appelés « "orthodoxie" » marxiste-léniniste (1973 : 13). La *Réponse* est une leçon d'orthodoxie dont l'énoncé central est que, contrairement à la proposition de Lewis, ce n'est pas l'homme mais bien les masses qui font l'histoire. C'est dans ce contexte que l'histoire est définie comme « procès sans sujet ».

Althusser accorde que la proposition « les hommes sont sujets de l'histoire » fut bien révolutionnaire, mais seulement du point de vue de la révolution bourgeoise : elle s'opposait alors à la thèse de l'idéologie féodale selon laquelle le sujet de l'histoire est Dieu. Néanmoins, avec l'accès de la classe bourgeoise à la position historique dominante, cette thèse humaniste devient réactionnaire (1973 : 25). C'est un autre mot d'ordre qui doit nourrir la révolution prolétarienne ; et, en tout état de cause, la science marxiste, qui fait son lit, « n'a rien à voir avec la "question anthropologique" » (1973 : 75). Au vrai, selon Althusser, la thèse juste doit à la fois atteindre à ce niveau de scientificité, tout en affirmant, avec force, que ce sont bien les hommes empiriques – en tant que classe exploitée – qui sont le levier du mouvement historique. Ce qu'il faut alors, c'est tenir à la fois que les hommes sont sujets *dans* l'histoire, qu'ils agissent en son sein, tout en taillant en pièce l'idée qu'ils sont sujets *de* cette histoire (1973 : 70 sq.).

Les hommes sont sujets *dans* l'histoire : cela signifie en fait qu'un individu ne devient agent historique que pour autant qu'il est assujéti. C'est dire que l'agent de l'histoire n'est ni « libre », ni « constituant ». Qu'au contraire il est constitué sur une scène idéologique (bourgeoise), elle-même surdéterminée par l'organisation des rapports de (re)production (capitalistes). Comme Althusser le note ailleurs : « Toute idéologie a pour fonction (qui la définit) de "constituer" des individus concrets en sujets » (ALTHUSSER, 1982 : 123). Accorder que l'homme est sujet dans l'histoire revient finalement à accorder à l'homme, compris comme sujet, la portion congrue. Aussi bien, ce premier point conduit à refuser l'idée que l'homme soit sujet *de* l'histoire. En attirant l'attention sur la genèse socio-historique de la catégorie de sujet, on a déjà porté le regard vers la matérialité des rapports sociaux. Or c'est précisément ce que la catégorie philosophique de sujet (et ses corollaires : origine, essence, cause, finalité) ne permet pas de voir. « Penser l'histoire réelle », c'est rompre avec un point de vue, idéaliste, où l'essence de l'homme, identifiable comme intériorité unifiée, est posée comme origine, cause et fin de l'histoire (1973 : 72). C'est retrouver, dans la concrétude des rapports de production et de leurs transformations, le cœur du procès historique, soit l'affrontement entre classes hétérogènes :

L'histoire est bien un « procès sans Sujet ni Fin(s) », dont les *circonstances* données, où « les hommes » agissent en sujets sous la détermination de *rappports* sociaux, sont le produit de la *lutte de classe*. L'histoire n'a donc pas, au sens philosophique du terme, un Sujet, mais un *moteur* : la lutte des classes (ALTHUSSER, 1973 : 76).

Suivant Althusser, se débarrasser de la notion de sujet, héritage d'une idéologie philosophique idéaliste, c'est-à-dire bourgeoise, c'est non seulement rappeler que l'homme est le produit de déterminations historiques, économiques et sociales, mais c'est aussi le moyen de faire droit à l'homme empirique et aux rapports de force (entre classes) par et dans lesquels il est constitué. C'est ce que vise l'introduction de la catégorie de « procès sans sujet » dans la description du processus historique. L'intervention d'Althusser a ainsi pour but ultime de tracer une « ligne de démarcation » (1973 : 74) dans la théorie elle-même, laquelle partage avec précision les énoncés qui, même s'ils se réclament de Marx, restent réactionnaires (de ce qu'ils se fondent sur une idéologie humaniste), des énoncés révolutionnaires relevant à proprement parler de l'orthodoxie marxiste-léniniste. Les seconds, comme celui d'Althusser, emploient le mot juste : l'histoire est « procès sans sujet » ; les autres, comme John Lewis, l'ignorent – il est donc justifié de leur faire la leçon.

4. Rancière critique d'Althusser

Ouvrage violent, brusque jusqu'en ses moments de drôlerie, *La leçon d'Althusser* est une gifle que Rancière adresse à son premier maître en philosophie. Son écriture fut précipitée par l'actualité : en Mai 68, Rancière dut constater que les outils qu'il héritait d'Althusser ne lui permettaient pas de saisir correctement l'événement, et la nouveauté dont il était porteur, notamment la critique des conditions de production et de transmission du savoir (RANCIÈRE, 1974 : 228).

De son point de vue, le problème de la pensée d'Althusser est qu'elle est, d'abord et avant tout, « une théorie de l'éducation » (1974 : 104). Or la vraie question marxiste ne serait pas tant celle du sujet de l'histoire que celle de la compétence des masses : les masses sont-elles capables de faire l'histoire dans le sens qui leur convient ? A ce problème, Rancière propose une réponse sans ambiguïté : « Ce sont les opprimés qui sont intelligents et c'est de leur intelligence que naissent les armes de la liberté » (1974 : 40). D'emblée donc, il insiste sur la nécessaire présupposition de ce qu'il nommera plus tard le « trait égalitaire ». Ce qui est aussi rompre avec la perspective philosophique où s'inscrivait Althusser. Car la thèse égalitaire dite à l'instant n'est pas une thèse de philosophie ; et la lutte contre l'idéologie bourgeoise, au reste, n'est pas

d'abord affaire de philosophie. Elle implique plutôt d'effectuer, pratiquement, la présupposition de l'égalité. L'opposition à la bourgeoisie commence par le refus de son premier axiome, soit l'« idée d'une nécessaire assistance aux opprimés » (1974 : 42). Tel est le cadre général où se déploie la critique ranciérienne : une sortie de la philosophie par l'actualisation de la logique égalitaire.

Contre une proposition de John Lewis (« l'homme ne connaît que ce qu'il fait »), Althusser avançait que : « On ne connaît que ce qui est ». Cela signifie, pour le dire vite, que l'histoire n'est pas plus aisée à connaître que la nature, que cela est « peut-être même plus difficile ». La raison en est simple : loin d'être, comme le laisse entendre Lewis, spontanée, la connaissance de l'histoire se ferait toujours au travers d'un filtre idéologique imposé par la classe dominante. Les masses sont donc d'abord dans un rapport d'*illusion* à l'histoire (ALTHUSSER, 1973 : 35-39). Rancière lit cet énoncé althussérien comme une stratégie typique de la position de maîtrise. Si les hommes s'illusionnent quant à leur histoire, c'est que celle-ci doit être éclairée, expliquée, par celui qui ne s'en laisse pas compter, celui dont le savoir permet de déchirer le voile de l'illusion. Le maître assure ainsi sa position (notamment institutionnelle) : son savoir apparaît comme condition *sine qua non* de la libération du plus grand nombre. Althusser serait ainsi le représentant achevé de ce que Rancière nommera, dans *Le maître ignorant*, le cercle vicieux de « la logique de l'explication », où « le redoublement des raisons n'a pas de raison de s'arrêter », sinon parce que « l'explicateur est seul juge du point où l'explication est elle-même expliquée » (RANCIÈRE, 2006 : 12-13). Avant Pierre Bourdieu, Althusser est, dans l'œuvre de Rancière, le premier nom de cette logique où le médecin doit impérieusement, sous prétexte de la soigner, reconduire la maladie – c'est que sa position d'intellectuel critique en dépend :

C'est là que la solidarité [de la maladie (l'illusion) et du médecin (Althusser)] allait se nouer : dans l'éducation que l'althussérisme proposait comme préalable à toute transformation ; dans le lien de cette éducation avec sa double éducation d'universitaire et de militant du parti [...] (RANCIÈRE, 1974 : 80)

D'où une conséquence pratique des plus fâcheuses. Le fait de rabattre la question politique sur le doublet science (marxiste)/idéologie (bourgeoise) revient en fait à oblitérer la question des jeux de pouvoir, c'est-à-dire des modalités, diverses, dont s'exerce le pouvoir, dont il est éventuellement tourné, détourné, ou se fraye d'autres chemins, y compris en des lieux incongrus. Considérer cela aurait par exemple pu permettre d'interroger les effets de pouvoir dont le discours d'Althusser lui-même était le lieu et l'enjeu. Mais, plus généralement, le « masquage » de cette question va de pair avec un certain malaise à l'égard de la pratique, et spécialement de la pratique révolutionnaire

(RANCIÈRE, 1974 : 106). Comment la lutte des classes – pour reprendre un mot althussérien – trouverait-elle son lieu d'élection ailleurs que dans la théorie ? C'est qu'elle implique, à un certain point d'intensité, la refondation des conditions de production et de transmission du savoir – et on ne voit guère pourquoi un maître confortablement installé désirerait cela. Pour le dire d'une boutade : un énoncé du type « les ouvriers n'ont pas besoin de notre science mais de notre révolte », c'est avant tout la « menace d'une grave crise de l'emploi sur le marché de la philosophie » (1974 : 35).

Des thèses philosophiques formulées à partir d'une position de maîtrise ont donc pour corollaire un manque de réflexivité critique, l'éliision de la question des effets de pouvoir et celle des bouleversements pratiques. C'est pourquoi, à suivre Rancière, Althusser doit se cantonner dans une « police des concepts » (1974 : 115). Ne pas prendre en compte la question des effets pratiques des discours (celui de John Lewis, de Sartre, ou de tel groupe ouvrier) condamne à un délire théoricien ne les jugeant qu'en référence à une ligne théorique dessinée *a priori*. Ce qui importe, c'est la seule conformité à une certaine ligne de démarcation, entre idéologie du sujet et science marxiste. En jugeant les « effets politiques imaginaires d'énoncés sans contexte » (1974 : 50), on s'interdit de considérer leur justesse pratique selon la lutte spécifique où ils sont engagés. Mais au moins aura-t-on justifié, et conforté, sa propre position, ainsi que les conditions de sa reproduction.

C'est dans ce contexte que s'insère la critique de l'anti-humanisme d'Althusser et de la catégorie de « processus sans sujet ». Rancière indique qu'il y a au fond deux manières d'entendre ce problème. Soit l'homme dont il est ici question n'est qu'un concept philosophique. Mais alors, il renvoie simplement à « une vieille affaire de famille : la liquidation de l'"héritage kantien" » (1974 : 43). Or celle-ci est résolue depuis longtemps, et tout le monde s'accorde, au dire de Rancière, à proclamer sa disparition. L'unique question reste alors de savoir : « A quelle sauce mangerons-nous "le sujet" ? » (1974 : 159). On voit donc mal pourquoi Althusser s'acharnerait autant sur un cadavre qui, pour comble, ne bouge plus guère. C'est donc qu'il y a autre chose. Le problème, en fait, c'est la place de l'humanisme au sein des luttes politiques réelles, son usage dans l'idéologie juridique bourgeoise, ou dans les contestations ouvrières (lorsque celles-ci réclament, par exemple, que l'économie soit mise au service de l'« homme »). C'est ici que l'on retrouve, chemin faisant, l'althussérisme comme théorie de l'éducation. L'idée est toujours de conforter le pouvoir de la science (marxiste) en libérant au besoin les prolétaires eux-mêmes de leurs propres mots d'ordre, lesquels seraient en fait solidaires, sans qu'ils ne s'en aperçoivent, de l'idéologie qu'ils pensent combattre. Au total, la critique de la catégorie de sujet, la pensée de l'histoire qui s'induit de son éliision, tout cela apparaît

comme la pièce maîtresse du dispositif conceptuel par lequel Althusser reconduit son propre pouvoir symbolique :

La « critique du sujet », la théorie du « procès sans sujet », c'est le tour qui permet au dogmatisme de parler à nouveau au nom de l'universel prolétarien, sans avoir à se poser la question de savoir d'où il parle et à qui (RANCIÈRE, 1974 : 221).

De toute manière, Rancière montre aisément qu'Althusser lui-même ne tient pas jusqu'au bout son projet de liquidation du sujet : les notions de « classe », ou de « mouvement ouvrier » ne sont-elles pas autant de façons de retrouver, dans le procès anonyme de l'histoire, des sujet unifiés (1974 : 195) ? Ce serait là le prix à payer si l'on souhaite distinguer *a priori* la théorie scientifiquement juste de ses faux-frères idéologiques. Mais, pour Rancière, ceci indique finalement que le problème n'est pas tant de se débarrasser du sujet (problème qui n'intéresse que les philosophes) que de se défaire de l'idée d'une nature humaine (levier de toutes les dominations), afin d'atteindre aux luttes des hommes empiriques, mais cette fois pensés, contre toute théorie de l'éducation, comme se situant en rapport de compréhension directe avec l'histoire. Ce qui ne sera possible que par le biais d'« une politique des énoncés théoriques bien différentes d'Althusser » (1974 : 36), mais en revanche assez proche de Foucault.

5. Rancière lecteur de Foucault

On ne tentera pas de juger ici du bien fondé d'une critique qui a aussi toutes les apparences d'un « meurtre du père ». Il faudra plutôt montrer deux choses : comment la conceptualité de *La méésentente* est déjà, pour une part, enveloppée dans *La leçon d'Althusser* ; comment la présence insistante de Foucault dans le livre est ce qui permet à Rancière de s'opposer à la perspective althussérienne, d'un côté, et, de l'autre, qu'elle le conduira à poser en termes de « subjectivation » son propos original.

On pourrait s'étonner d'une référence positive à Foucault au sein d'un livre qui pour une part fustige, du point de vue politique, certaines dérives de l'anti-humanisme philosophique. Il est sans doute possible que le Foucault le plus « structuraliste », celui de *Les mots et les choses*, n'intéresse qu'indirectement Rancière. J'en veux pour preuve le bilan de la théorie philosophique d'avant Mai 68 – et spécialement de « l'idéologie "structuraliste" » – proposée dans la seconde partie de *La leçon d'Althusser*. Les thèmes alors en vogue – « Mort de l'homme, subordination du sujet à la loi du signifiant, mise en scène du sujet par les rapports de production » – vaudraient au fond surtout à titre de symptômes. Le problème est moins l'hypothétique rapport de Foucault, Lacan

ou Althusser aux thèmes de la structure, que la manière dont leur œuvre fut reçue au sein « d'une certaine "élite" universitaire ». Au point de croisement de ces divers travaux, ce que diagnostique Rancière, c'est d'abord l'émergence d'un rapport nouveau du savoir au pouvoir. La réception de ces œuvres témoigne surtout d'un « craquement » interne aux règles habituelles du jeu académique, soit « l'apparition de la politique sous une nouvelle forme, dans la question du savoir, de son pouvoir », et que précipitera Mai 68 (1974 : 83-84). Rancière achève ce développement de façon ambivalente, laissant pendante, notamment, la question de savoir si l'effort de Foucault, par exemple, est à comprendre comme la réaction d'une élite menacée, ou si seule la lecture dont elle fut l'objet dans le champ universitaire témoigne de la crainte des maîtres et des mandarins :

Ce "structuralisme" où d'aucuns virent une philosophie de l'ordre immuable était bien plutôt la recherche d'un pouvoir nouveau des intellectuels sur la réalité ». (1974 : 89)

Il est néanmoins raisonnable de penser que Foucault, davantage qu'Althusser, échappe à cette critique. En effet, il est possible de repérer, au sein même de la conceptualité de *La leçon*, différentes interventions, toutes positives, de la pensée de Foucault. J'en décris d'abord deux, les plus anecdotiques.

1/ La thèse d'Althusser selon laquelle l'idéologie bourgeoise, lorsqu'elle soutient que l'homme est sujet de l'histoire, trouve en Kant son « philosophe le plus "pur" » (ALTHUSSER, 1973 : 73), est battue en brèche par Rancière à partir d'un argument qui recoupe les thèses historiques de *Les mots et les choses*. Rancière avance que si Kant décrit effectivement les signes du « progrès de l'esprit humain » dans l'histoire, il ne dit pas pour autant que l'homme *fait* l'histoire. C'est que le concept d'homme qu'il met en jeu ne se rapporte pas au thème de l'histoire mais bien plutôt à la question anthropologique elle-même, sur laquelle Kant rabattait, dans sa *Logique*, les trois questions critiques. Pour le dire vite, la thèse althussérienne est dénuée de fondement de ce qu'elle projette sur l'interrogation kantienne une conception du sujet qui, à cette heure, n'avait pas cours ; plus profondément, elle repose sur « un concept d'histoire qui n'existe pas encore » (RANCIÈRE, 1974 : 19-20). A cet égard, Rancière est en accord avec la position charnière que *Les mots et les choses* assignait à Kant au sein des ruptures épistémiques jalonnant l'histoire du savoir occidental. Selon Foucault, on s'en souvient, si Kant, par sa critique de la représentation classique, marque bien « le seuil de notre modernité », ce n'est pourtant que dans une « seconde phase », autour de 1800, que l'Histoire devient « l'incontournable de notre pensée » et que l'homme à proprement parler, « comme objet difficile et sujet souverain », apparaît (FOUCAULT, 2004 : 255,

233, 231, 321). Si Kant est bien celui qui va permettre de le penser, le sujet de l'histoire qu'Althusser croit repérer chez lui ne s'y trouve en fait aucunement.

2/ D'autre part, selon Rancière, le concept de l'homme impliqué dans la question anthropologique reste lié à l'interrogation sur « la nature de l'homme » (1974 : 22). Sur ce point précis, il s'écarte quelque peu de la pensée de Foucault. C'est que la question anthropologique kantienne, suivant *Les mots et les choses*, parce qu'elle colore le transcendantal d'empirique, est déjà le signe d'une « réflexion de niveau mixte » caractéristique de la pensée moderne (2004 : 352). A l'inverse, pour Rancière, elle renvoie au thème de la « nature humaine » – soit celui-là même qui définissait, selon Foucault, la pensée classique. Cependant, l'essentiel, pour Rancière, est de montrer que l'homme ainsi compris n'est pas « le sujet conquérant de l'humanisme » (1974 : 21). Il est l'homme du panoptique, tel que Bentham en a donné les principes. Et on reconnaît aisément, dans la description d'un « homme que l'on forme, assiste, surveille et mesure » (1974 : 22), les thèses essentielles de *Surveiller et punir*, qui paraîtra l'année suivante : le panoptique est bien « la figure architecturale » d'une « "anatomie" » du pouvoir où l'individu, par des techniques de surveillance, « est soigneusement fabriqué » (FOUCAULT, 2002a : 233, 251, 253). Rancière ne fait du reste pas mystère de sa source d'inspiration : dans ce qui précède, écrit-il, « on reconnaîtra l'enseignement de Michel Foucault au Collège de France » (1974 : 22)⁵.

Mais la pensée de Foucault joue un rôle peut-être plus fondamental dans *La leçon*. Rancière oppose en fait deux choses à Althusser : une logique de l'égalité (contre une théorie de l'éducation) ; une façon d'étudier les discours (ceux de Marx y compris) qui ne serait pas fonction d'une « ligne de démarcation » entre orthodoxie et déviation posée par avance dans la théorie. Or, sur ce dernier point, je crois que Rancière trace en fait un sillon analogue à celui que Foucault, à partir de *L'archéologie du savoir*, commençait de creuser. Pour l'un comme pour l'autre, le problème est de trouver comment articuler justement pratique et discours. Et, jusque dans les termes choisis par Rancière, la solution proposée par *La leçon d'Althusser* paraît rejoindre, avec beaucoup de précision, ce que *La volonté de savoir* appellera « la règle de la polyvalence tactique des discours » (FOUCAULT, 2002b : 132). La question, en tout cas, est bien identique : comment le discours communique-t-il avec la pratique ? Et on sait que cette question est précisément à la source du grand livre théorique de Foucault, en 1969 : la notion de « pratique discursive » ne devait-elle pas le conduire à introduire toujours davantage, dans la matérialité du discours, les

⁵ Dans un sens sur ce point similaire, Daniel Giovannangeli a récemment souligné qu'à « l'erreur de diagnostic d'Althusser », Rancière opposait « l'enseignement de Foucault au Collège de France » (GIOVANNANGELI, 2008).

effets de pouvoir dont celui-ci est l'objet aussi bien que le sujet⁶ (2008 : 162) ? Je voudrais au fond montrer que Rancière, dans une conceptualité qui est celle-là même de Foucault, poursuit au fond un dessein parallèle à l'analytique du pouvoir foucauldienne : rendre l'analyse historique du discours poreuse à la politique.

Il importe de dépasser l'embarras qui est celui d'Althusser lorsqu'il constate que Marx lui-même n'est pas fidèle à la « coupure épistémologique » qui donne son impulsion à ses œuvres de maturité (quand, par exemple, il continue d'utiliser la notion d'aliénation au sein même du *Capital*). Ces concepts problématiques, il faut se demander « quelle en est la fonction discursive » ; et il faut en conclure qu'il n'y a « pas une logique du *Capital* mais des logiques, des stratégies discursives différentes répondant à des problèmes différents » (RANCIÈRE, 1974 : 154). Or qui ne sait qu'une analyse des formations discursives menées en termes de « fonctions » et de « stratégies » était précisément le cœur de *L'archéologie du savoir* ? Mais il y a plus. Ce que manque Althusser, c'est au fond la leçon de *Surveiller et punir* : « La formation des hommes nécessaires à la reproduction des rapports bourgeois se fait (...) par les effets pratiques et discursifs de tout un système de discipline » (RANCIÈRE, 1974 : 178). Si Althusser rate cela, c'est essentiellement parce que sa conception du discours est erronée ; c'est parce que « les mots ne sont pas pour lui des éléments de pratiques discursives articulées sur d'autres pratiques sociales mais des représentations des conditions existantes » (1974 : 178).

Tout le projet de Rancière – typiquement foucauldien – est donc bien de joindre l'analyse des discours (« pratiques discursives ») à celle de l'essaimage de la technologie disciplinaire (« système de discipline ») : la proximité ne peut être plus marquée. Aussi bien, lorsqu'il propose de penser « le pouvoir des mots » en étudiant les modalités sous lesquelles un même terme peut provoquer des effets de pouvoir diamétralement opposés (réactionnaires ou révolutionnaires), quand il indique que « tout se tranche non pas entre les mots [...] mais dans les mots, dans leurs retournements et leurs torsions » (1974 : 175), on ne peut que penser à la perspective historique et stratégique que Foucault préconisait pour l'analyse des discours. Rancière fait-il autre chose,

⁶ D'une manière plus générale, je puis placer en exergue des développements suivants cette phrase également extraite de *L'archéologie du savoir* : « L'énoncé, en même temps qu'il surgit dans sa matérialité, apparaît avec un statut, entre dans des réseaux, se place dans des champs d'utilisation, s'offre à des transferts et à des modifications possibles, s'intègre à des opérations et à des stratégies où son identité se maintient ou s'efface. Ainsi l'énoncé circule, sert, se dérobe, permet ou empêche de réaliser un désir, est docile ou rebelle à des intérêts, entre dans l'ordre des contestations et des luttes, devient thème d'appropriation ou de rivalité » (FOUCAULT, 2008 : 145). Au plus fondamental, l'usage ranciérien de Foucault est rendu possible par un refus commun de l'opposition idéologie/science.

tout bien considéré, que de prendre au sérieux l'avertissement de Foucault dans *La volonté de savoir* ? C'est qu'

(...) il faut admettre un jeu complexe et instable où le discours peut être à la fois instrument et effet de pouvoir, mais aussi obstacle, butée, point de résistance et départ pour une stratégie opposée (FOUCAULT, 2002b : 133).

On sait bien que, d'un point de vue théorique, l'inoculation de la pratique dans le discours, encore passablement difficile dans *L'archéologie du savoir*, se fit chez Foucault progressivement. Sans doute n'est-elle pleinement acquise que dans les grands ouvrages des années soixante-dix. Mais tout se passe comme si Rancière, en 1973, tirait bénéfice des avancées récentes de la pensée foucauldienne ; et ce serait bien elle qui lui offre la clé d'une critique positive des positions d'Althusser. On ne s'étonnera dès lors pas que Rancière, à l'issue de la rédaction de cet ouvrage, décida, selon un geste foucauldien, de se plonger de longues années dans les « archives un peu poussiéreuses » (Foucault 2001a : 195) de l'auto-émancipation de la classe ouvrière. D'où résulta, en 1981, *La nuit des prolétaires*.

6. La subjectivation politique, entre Rancière et Foucault ?

Dans *La leçon d'Althusser*, on l'a vu, Rancière dispose déjà en partie de la matrice conceptuelle de *La méésentente*. Une théorie de l'égalité y est jointe à un intérêt double, porté aux jeux de discours, comme à leurs effets pratiques. Si le premier thème est une création originale de Rancière, j'espère avoir montré que le second emprunte pour sa part beaucoup à Foucault. Manque encore, pourtant, le fondement de l'ouvrage de 1995 (l'ontologie du « sensible ») et son point de culmination (la notion de « subjectivation »). Or il est intéressant de constater que, sur ces deux points également, la proximité de Rancière à Foucault est avérée.

J'esquisserai simplement le premier point. Un partage du sensible, finalement, est l'ensemble systématique des conditions sous lesquelles sont donnés et sont partagés, dans une formation historique spécifique, les ordres de l'être, du dire et du faire. Ce qui, en un moment et en un lieu donnés, est (in)visible, (in)dicible, (in)faisable, ressortit à certaines conditions qui règlent les modalités d'apparition du commun. Pour le dire brutalement, un partage du sensible est en ce sens une figure de *l'a priori* historique. Il est difficile de ne pas penser, à ce propos, aux différentes manières dont Foucault reprend continuellement la question kantienne de *l'a priori*, mais dans le sens de son historicisation maximale (voyez, par exemple, les notions d'*épistémè*, ou bien, à

l'autre extrême de son parcours, celle de « pensée »⁷) : à chaque fois, la condition du déploiement d'une certaine séquence historique est elle-même intégralement historique. Le partage du sensible doit s'entendre dans une double détermination : politique, naturellement, mais aussi esthétique. Or de quelle esthétique s'agit-il ? A nouveau, Rancière est tout à fait clair à ce sujet : « Si l'on tient à l'analogie, on peut l'entendre en un sens kantien – éventuellement revisité par Foucault – comme le système des formes *a priori* déterminant ce qui se donne à ressentir » (2007b : 13).

D'autre part, il est remarquable que Rancière, à l'instar de Foucault, loin d'abandonner la catégorie de sujet, la réinvestisse, mais dans un sens profondément nouveau : un sens qui n'est pas redevable à la conception classique (ou essentialiste), et qui ne se contente pas plus de sa critique anti-humaniste. Encore une fois, il semble que sur ce point son oeuvre prolonge certaines intuitions de Foucault. On sait que celui-ci, après avoir détruit dans ses fondements la notion de sujet (dans son archéologie), la réintroduira, mais d'abord dans un sens négatif (premièrement comme simple dérivée de la fonction énonciative, ensuite *via* le concept d'assujettissement, central dans sa généalogie du pouvoir), pour *in fine* esquisser le sens positif qui pourrait lui échoir (avec l'étude des pratiques éthiques de subjectivation). Surtout, chez nos deux auteurs, le problème est toujours identique : il s'agit de placer au centre de la réflexion un certain concept du sujet valant soit comme interruption d'un ordre policier, soit comme déplacement d'un dispositif de pouvoir-savoir, mais renvoyant toujours, au final (et pour le dire en termes foucauldien), à une pratique de la résistance, voire de la liberté.

On se gardera néanmoins de conclure, à partir d'une identité terminologique, à une parfaite identité de contenu. La pensée de la subjectivation ranciérienne diffère profondément de son élaboration par Foucault. D'un mot, l'effort de Rancière ressortit à des motivations immédiatement politiques, tandis que le travail de Foucault doit se comprendre dans un cadre plus large, dont le centre est la question éthique, ici définie comme sphère du rapport de soi à soi (ce qui ne retranche rien de ses virtualités proprement politiques). L'indice de ceci est que la subjectivation, chez Rancière,

⁷ Sur la notion d'*épistémè*, on se reportera spécialement à *Les mots et les choses* (2004 : 13) et à *L'archéologie du savoir* (2008 : 259-260). On lira également, dans le même ouvrage, le développement systématique consacré à la notion d'*a priori* historique (2008 : 174-176). D'autre part, le concept de pensée, entendu dans une acception strictement historique, peut néanmoins apparaître, dans l'oeuvre de Foucault, comme constituant à l'égard des trois axes d'investigation privilégiés dans son travail (savoir, pouvoir, soi) : « Par "pensée", j'entends ce qui instaure [...] le jeu du vrai et du faux [...] ce qui fonde l'acceptation ou le refus de la règle [...] ce qui instaure le rapport avec soi-même [...] cette pensée à une historicité qui lui est propre » (2001c : 1398-1399).

est tout entière suspendue au thème de l'égalité (« le tort est [...] le mode de subjectivation dans lequel la vérification de l'égalité prend figure politique » (RANCIÈRE, 2007a : 63)), tandis qu'elle est liée, par Foucault, au problème de la vérité⁸. Exemplairement, dans *L'herméneutique du sujet*, l'ascèse philosophique, l'ascèse propre aux pratiques de soi de l'Antiquité hellénistique et romaine, est décrite comme une « subjectivation du discours vrai » : elle est ce qui permet d'acquérir les discours vrais, c'est-à-dire d'en devenir le sujet. Il s'agit alors de

(...) se rejoindre soi-même comme fin et objet d'une technique de vie, d'un art de vivre. Il s'agit de se rejoindre soi-même avec, comme moment essentiel, non pas l'objectivation de soi dans un discours vrai [comme c'était le cas dans l'ascèse chrétienne], mais la subjectivation d'un discours vrai dans [...] un exercice de soi par soi (FOUCAULT, 2001d : 316, 317).

Tout ce qui précède montre combien la pensée de Foucault organise en profondeur la conceptualité de Rancière, de *La leçon d'Althusser* jusqu'à *La méésentente*. On voit aussi que c'est sous le signe de Foucault que la critique du « procès sans sujet » se poursuit et s'achève dans une conceptualisation de la subjectivation d'ailleurs pensée – selon un signifiant majeur du travail de Foucault – en terme de « dispositif ». Du coup, si la mise en lumière de cette proximité indéniable permet aussi de montrer que, malgré tout, Rancière et Foucault forgent des concepts de « subjectivation » qui ne se recourent pas exactement, la question serait maintenant de savoir s'ils peuvent, pourtant, se compléter.

En partant du problème auquel conduisait Žižek – celui de l'effectivité et, partant, de la durabilité, voire de l'institution éventuelle des procès de subjectivation politique –, la question pourrait se poser comme suit. Trouverait-on de quoi affronter ce redoutable problème en nouant d'un même fil les concepts de subjectivation forgés respectivement par Rancière et par Foucault ? La question de l'institution et de la consistance temporelle des procès politiques de subjectivation doit-elle être pensée au point de croisement des notions d'égalité (Rancière) et de vérité (Foucault) ? Plutôt que de l'éluder, un tel concept de la subjectivation pourrait-il assumer la question de la reconstitution

⁸ Notons, par parenthèse, que le difficile et essentiel problème de la vérité chez Foucault se pose à peu près comme suit : d'abord il engage la question de savoir à quelles règles obéissent, dans un champ épistémique spécifique, le partage du vrai et du faux ; dans un deuxième temps, le thème semble à peu près se résumer aux effets de vérité politiques d'un discours ou d'une pratique dans un dispositif de pouvoir donné ; il fait enfin signe vers l'incorporation éthique du vrai dans un certain type de discours, sous le signe du courage de la vérité. Ces différentes perspectives, loin de s'exclure mutuellement, se cumulent au contraire au fil du parcours de Foucault.

durable et organisée de ce que défait le mouvement même de subjectivation politique ?

Signalons qu'il existe effectivement une pensée philosophique du politique qui lie, à partir du concept de subjectivation, égalité et vérité : il s'agit du système d'Alain Badiou. Une précaution, néanmoins, avant d'en dire un mot. Il faut souligner que Žizek, dans l'article analysé précédemment, fait à Badiou des critiques analogues à celles qu'il adresse à Rancière : le problème essentiel, selon lui, c'est non seulement l'élimination du « sujet » au profit de la « subjectivation », mais aussi, et plus encore, la distinction ontologique entre deux ordres du réel sur laquelle elle s'indexe (politique/police ou, dans ce cas, événement/être). Il s'agirait donc d'interroger aussi, dans cette perspective, la pensée badiouienne.

Le fait est que l'existence des vérités est, pour Alain Badiou, « l'évidence empirique initiale ». Il distingue ensuite différents processus de vérité, dont l'un est dit « politique ». Une vérité, ici, est toujours un processus, multiple, qui apparaît sur un mode événementiel. Or ce qui localise et tient point par point une vérité, c'est précisément ce que Badiou nomme « subjectivation ». Enfin, dans ses mots, une vérité politique a toujours pour noyau une quadruple détermination, en termes de : volonté, confiance, autorité, égalité. S'étonnera-t-on dès lors que Badiou, de ce qu'il construit son concept de subjectivation politique en nouant le problème de la vérité à celui de l'égalité, affronte pour sa part le problème que Rancière, peut-être, évitait : celui de la spécification empirique précise desdits procès de subjectivation, et celui de leur organisation⁹ (BADIOU, 2006 : 12, 29-37). C'est ainsi dans ce cadre que s'inscrit la méditation – poursuivie récemment dans *L'hypothèse communiste* (2009) – de l'« échec » caractéristique des événements politiques récents (de la Commune de Paris à Mai 68 en passant par la Révolution Culturelle). C'est donc sans doute sa façon de poser la question de la subjectivation (entre Rancière et Foucault, dira-t-on en forçant le trait), qui amène Badiou à retrouver une question portée par Deleuze et Guattari : celle de la capacité de former, lors d'« une mutation sociale », « des agencement collectifs correspondant à la nouvelle subjectivité » liée à cette événementialité (DELEUZE/GUATTARI, 2003 : 216). C'est elle, en tout cas, qui introduit Badiou à une réflexion – en cours – sur un mode d'organisation de la processualité politique qui cesserait de se subjectiver dans la forme du « parti ».

Une question essentielle se pose alors, au carrefour de ces diverses pensées du politique. L'institution de la subjectivation politique s'intitulait, chez

⁹ C'est dans ce cadre que doit être comprise la critique badiouienne de Rancière : « Rancière omet de dire que tout processus politique, même au sens où il l'entend, se montre comme processus organisé. Tendanciellement, il confronte des masses fantômes à un état innomé » (1998 : 137).

Rancière, démocratie. Or, même selon le sens, irréductible à son usage dominant, que ce dernier lui donne, Badiou préconise d'abandonner cette notion, à ses yeux trop comprise avec le « matérialisme démocratique » caractéristique du capitalisme parlementaire¹⁰ (2006 : 9). Sans vouloir dramatiser inutilement la situation présente, ni effrayer gratuitement la majorité de nos contemporains, tout semble malgré tout indiquer que l'élaboration rigoureuse de la notion de « subjectivation politique » – sous les doubles auspices, peut-on dire, de la communauté des égaux (Rancière) et du courage de la vérité (Foucault) – impose de reconsidérer, dans la théorie autant que dans les faits, la notion de « démocratie » elle-même – le mot autant que la chose, au moins telle que nous la connaissons¹¹. Or il est bien possible que cette évaluation nouvelle échappe à la conceptualité de la « philosophie politique ». Qu'elle soit plutôt l'affaire, indissociablement, de la philosophie critique et de la politique proprement dite – soit, au sens de *L'idéologie allemande*, de la politique révolutionnaire.

BIBLIOGRAPHIE :

- L. ALTHUSSER (1973), *Réponse à John Lewis*, Maspéro, Paris.
_____ (1982), *Ideologie et appareils idéologiques d'Etat*, dans *Positions*, éd. Sociales, Paris, p. 82-137.
- A. BADIOU (1998), *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Paris.
_____ (2006), *Logique des mondes. L'être et l'événement*, 2, Seuil, Paris.
_____ (2009), *L'hypothèse communiste*, Lignes, Paris.

¹⁰ Ailleurs, le même note encore : « Il est tout à fait paradoxal que la pensée critique de Rancière s'interrompe juste avant la qualification, au regard du supplément politique, de l'État parlementaire. Et je soupçonne qu'il s'agit pour Rancière de ne jamais s'exposer [...] à la mortelle accusation de n'être pas un démocrate » (1998 : 135). A nouveau, c'est bien le rapport actuel de ces deux disciples d'Althusser à la philosophie de Marx et à la politique marxienne qui est ici en jeu. La question du maintien ou du renoncement à la notion de démocratie implique la réévaluation du concept de communisme et, partant, de celui de révolution : il est notoire que la position de Rancière apparaît sur ce dernier point bien plus claire et tranchée dans la *Leçon d'Althusser* que dans *La mésentente*.

¹¹ Tout récemment encore, Kristin Ross, avec pondération, posait clairement les termes du débat : « Toutes les "démocraties industrielles avancées" actuelles sont en réalité des démocraties oligarchiques : elles représentent la victoire d'une oligarchie dynamique, d'un gouvernement mondial centré sur les grosses fortunes et le culte de l'argent, mais capable de construire un consensus et une légitimité grâce à des élections qui limitent l'éventail de choix et protègent de fait l'ascendant des classes supérieures » (2009: 120).

- G. DELEUZE & F. GUATTARI (2003), *Mai 68 n'a pas eu lieu*, dans G. Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, Paris, p. 215-217.
- M. FOUCAULT (2001a), *Préface*, dans *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, p. 187-195.
- _____ (2001b), « *Omnes et singulatim* » : *vers une critique de la raison politique*, dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, p. 953-980.
- _____ (2001c), *Préface à l'« Histoire de la sexualité »*, dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, p. 1397-1403.
- _____ (2001d), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris.
- _____ (2002a), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris.
- _____ (2002b), *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris.
- _____ (2004), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris.
- _____ (2008) *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.
- D. GIOVANNANGELI (2008), *Ontologie phénoménologique et anthropologie chez Sartre*, dans les Actes du colloque « Questions anthropologiques et phénoménologie » (Université de Liège, 08-10/10/2008), à paraître.
- K. MARX (1998), *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, tr. par J. Molitor, Allia, Paris.
- K. MARX & F. ENGELS (1982), *L'idéologie allemande précédé de Thèses sur Feuerbach*, tr. par G. Badia [et. al.], éd. Sociales, Paris.
- J. RANCIERE (1974), *La leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris.
- _____ (2006), *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, 10/18, Paris.
- _____ (2007a), *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris.
- _____ (2007b), *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, La fabrique, Paris.
- K. ROSS, *Démocratie à vendre*, tr. par I. Taudière, dans G. Agamben [et. al.], *Démocratie, dans quel état ?*, La fabrique, Paris, p. 101-121.
- S. ZIZEK (2000), *Le malaise dans la subjectivation politique*, tr. par E. Doisneau, dans *Actuel Marx* 28, PUF, Paris, p. 137-152.