

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE CRITIQUE
D'EXPRESSION FRANÇAISE: UN APERÇU

A FILOSOFIA POLITICA CRITICA DE EXPRESSÃO
FRANCESA: UMA APROXIMAÇÃO

LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE EXPRESIÓN
FRANCESA: UNA APROXIMACIÓN

Etienne Tassin

Université Paris Diderot, Sorbonne Paris Cité

Resumo: O artigo analisa e apresenta um panorama da filosofia política francesa. Ora, pensar filosoficamente a política é, de pronto, pôr em questão o pensamento do político como tal, pensamento que é, ele mesmo, político. Face às dificuldades implicadas pelo tema, importa interrogar inicialmente a relação mesma entre filosofia e política. O objetivo é contribuir para a restauração da filosofia política que não é, como afirmou Miguel Abensour, uma filosofia de restauração, mas a reativação do pensamento crítico.

Palavras-chave: filosofia francesa, filosofia política, democracia, biopolítica, Estado.

Resumen: El presente artículo analiza y presenta un panorama de la filosofía política francesa. Ahora, pensar filosóficamente la política es colocar en cuestión el pensamiento de lo político como tal, pensamiento que es, en sí mismo, político. Frente a las dificultades comprendidas por el tema, es importante interrogar inicialmente la relación entre filosofía y política. El objetivo es contribuir para la restauración de la filosofía política, que no es, como afirmó Miguel Abensour, una filosofía de restauración, sino una reactivación del pensamiento crítico.

Palabras-clave: filosofía francesa, filosofía política, democracia, biopolítica, Estado.

Resumé: L'article analyse et présente un panorama de la philosophie politique française actuelle. Or, penser philosophiquement la politique c'est aussitôt mettre en question la pensée du politique comme telle, pensée qui est elle même politique. Face aux difficultés impliquées par le sujet, il importe d'interroger tout d'abord le rapport même entre philosophie et politique. L'objectif est contribuer à une restauration de la philosophie politique quoi ne soit pas, comme le dit Miguel Abensour, une philosophie de la restauration, mais une réactivation de la pensée critique.

Mots-clés: philosophie française, philosophie politique, démocratie, biopolitique, État.

C'est un exercice difficile, périlleux et forcément injuste que de prétendre présenter un panorama de la philosophie politique française actuelle. Difficile parce qu'il faudrait être capable de rassembler en une synthèse la plus exhaustive possible l'ensemble des perspectives et des chantiers ouverts actuellement en langue française, ce qui est bien au-dessus de mes moyens. Périlleux parce que ce qu'on nomme "philosophie politique" est indissociable, à mes yeux tout au moins, d'une politique de la philosophie et donc d'une certaine idée de la politique, par où il est impossible de soustraire entièrement ladite philosophie aux polémiques et controverses politiques qui lui donnent sens. Injuste, en conséquence, parce que je ne peux m'engager dans une telle présentation qu'en le faisant selon mon point de vue, à la fois partiel et partial, lié à ma propre pratique de la philosophie et à ma propre conception de ce qu'est une philosophie qu'on dit "politique".

Aussi serai-je inévitablement amené à ignorer certains courants, à en négliger d'autres ou à en sous-estimer l'importance ou l'originalité. Cette injustice, je l'assume parce que je crois qu'on ne saurait y échapper sauf à se tromper sur ce qu'est la philosophie et singulièrement la philosophie politique, en la présentant comme si elle était une science dont on pourrait exposer l'avancée des découvertes. Or la philosophie n'est pas une science et quand elle est concernée par la chose politique, elle ne saurait rester indemne de celle-ci: elle ne peut qu'être engagée dans cette politique, pas nécessairement au sens des combats politiques partisans qui composent la vie politique d'un Etat, mais au sens où elle ne saurait prétendre se situer en surplomb,

contempler les efforts et les combats politiques depuis le supposé ciel pur des idées.

Au fond, toute philosophie est politique non pas simplement parce qu'elle a la chose politique pour objet de sa réflexion mais aussi et surtout parce qu'elle déploie un mode de pensée qui accueille en son sein, en sa manière de raisonner, la pluralité des positions et donc la conflictualité propres à la vie politique. J'assumerai donc l'assertion suivante: une philosophie est politique quand et si elle cesse de vouloir légiférer le domaine politique depuis la hauteur supposée de la pensée spéculative pour s'exposer elle-même aux conflits des valeurs, des principes et des interprétations qui travaillent le champ politique. A la suite de la critique arendtienne de la tradition de la philosophie politique — critique qu'a rappelée dernièrement Miguel Abensour —, Claude Lefort, d'une part, Jacques Rancière ou Alain Badiou d'autre part, ont problématisé ce conflit qui oppose la philosophie et la politique, ou la mésentente ou l'"énigmatique relation" entre les deux (Cf. Abensour, 2008; Lefort, 1993; Rancière, 1995; Badiou, 2011). On doit donc partir de cette situation pour envisager l'orientation récente de la philosophie politique française. J'exposerai pour commencer le motif de ce conflit (I), pour essayer d'établir ensuite une sommaire périodisation de la philosophie politique d'après-guerre (II) et, de là, examiner la façon dont la philosophie politique de langue française a conçu le politique dans ses rapports à l'Etat démocratique (III).

La double indétermination, de la philosophie et de la politique. Dès 1981, Claude Lefort présentait la différence entre une philosophie politique et une science politique à partir d'une distinction entre le politique et la politique (Lefort, 1988). La délimitation du domaine politique ne relève en effet pas de simples critères méthodologiques. Vouloir circonscrire la politique au sein de la société procède du souci d'une définition objective qui est à l'origine de la science politique, mais qui ne correspond pas à une interrogation philosophique. Les sciences sociales doivent définir leur objet, séparer ce qui est proprement " politique " de l'ensemble des activités sociales pour en produire l'intelligibilité. Mais cette opération est guidée par un principe qui érige

l'observateur en pur sujet connaissant, lui procure une neutralité scientifique. A l'inverse, la pensée philosophique du politique ne peut pas présupposer un objet définissable selon de simples normes méthodologiques; elle s'interroge sur les principes générateurs de la société, et en appelle à une autre exigence de la connaissance. Le politique n'est pas localisable dans la société parce que la notion même de société contient déjà la référence à sa définition politique. L'espace social ne peut, lui, être compris que par référence à ce que Claude Lefort a nommé un "mode d'institution du social", un schéma directeur, une dimensionalité originaire.

S'il y a donc une opposition de la philosophie politique à la théorie politique ou à la science politique, elle se marque dans le fait que la philosophie politique cherche dans une "forme de société" un principe d'intériorisation qui rende raison des rapports sociaux et de l'exercice d'une domination. Elle cherche à définir le ou les principes en vertu desquels une société procède à des valorisations, à des discriminations entre le juste et l'injuste, le beau et le laid, le licite et l'illicite, etc. Bref, elle cherche à comprendre la "mise en forme" par laquelle une société se reconnaît et dans laquelle elle s'identifie. Une société n'est telle et ne se comprend soi-même dans l'agencement de ses parties qu'en instituant les conditions de leur intelligibilité et en se donnant une quasi-représentation d'elle-même: "mise en sens" et "mise en scène" de ses rapports, selon l'expression que Lefort emprunte à Pierra Aulagnier.

Aussi l'opposition de la philosophie et de la science est-elle celle de deux exigences de la connaissance. La science repère des modèles de fonctionnement conformément à un idéal d'objectivité qui met le sujet connaissant à distance du social. La pensée philosophique du politique s'interroge sur le mode d'institution du social. Et par là, elle est confrontée à la question de sa propre institution. Cette pensée, écrit Claude Lefort, "cherche à rendre raison d'elle-même dans le moment où elle cherche à rendre raison de ce qu'elle pense" (1988, p. 260), de même que toute société cherche les traces du vrai ou du juste, celles du légitime ou de la domination, celles du droit ou de son occultation. Seulement cette quête du sens s'entreprind dans la tension d'une pensée qui

“cherche en même temps ce qu'elle est en droit de penser”. L'attitude qui convient à une intelligence philosophique du politique affranchie des illusions du positivisme et de la théorie est donc une attitude éminemment questionnante et réflexive. Pour elle, la question est plus importante que les réponses possibles dont l'intérêt est d'être elles-mêmes sources de question. Telle est la posture fondamentale de la pensée que Merleau-Ponty, par exemple, esquissait: “C'est le propre de l'interrogation philosophique, écrivait-il, de se retourner sur elle-même, de se demander aussi ce que c'est que questionner et ce que c'est que répondre” (1964, p. 160). A quoi fait écho la question de Lefort: “Qu'est-ce que s'interroger? En un sens, faire son deuil du savoir. En un sens, apprendre à l'épreuve de ce deuil” (Lefort, 2000, p. 9). La philosophie politique désigne à la fois une pensée enracinée dans le sol de l'expérience politique, et une pensée qui pourtant vise une connaissance compréhensive: une pensée qui cherche à élaborer les critères de discrimination auxquels s'ordonnent les rapports sociaux, et une pensée qui, sachant son ignorance, sait qu'aucune réponse ne peut prétendre définir le sens ultime de la vie collective.

Or, telle est la forme de pensée qu'appelle notre temps et qui se révèle inhérente à la forme démocratique post-totalitaire. L'avènement de la *forme de société démocratique* correspond en effet, selon l'expression de Claude Lefort, à une “dissolution des repères de la certitude”. Le régime démocratique n'est ordonné à aucune forme transcendante ou immanente, ne peut s'autoriser d'aucune instance supérieure ou extérieure à la société pour fonder l'exercice du pouvoir et régler les divisions qui le traversent. Aussi est-ce par définition, à la fois le régime de l'indétermination foncière et celui du conflit incessant. Conflit de la société contre l'Etat, conflits internes à la société elle-même. Cette indétermination du sens social et politique ne signifie ni l'absence de sens ni le régime de l'insensé. Elle indique, bien au contraire, qu'il n'appartient à nul autre qu'aux acteurs politiques, aux forces sociales de réfléchir le sens de leurs entreprises et le principe de leurs engagements. La démocratie est cette forme de société qui institutionnalise le conflit comme mode d'expression des rapports sociaux. C'est pourquoi, comme l'écrit Lefort, “à la notion d'un

régime réglé par des lois, d'un pouvoir légitime, la démocratie moderne nous invite à substituer celle d'un régime fondé sur la légitimité d'un débat sur le légitime et l'illégitime —débat nécessairement sans garant et sans terme” (Lefort, 1988, p. 53).

La philosophie politique d'aujourd'hui a donc une tâche: être adéquate à son temps, affronter l'incertitude de son savoir et l'indétermination du sens de ses actes, de la même façon que le fait la démocratie. Par une réflexion jamais close que l'interrogation toujours reconduit, elle nous invite à une manière de penser qui correspond exactement à la manière politique dont s'exerce la vie politique d'une forme démocratique de société. Il y a un régime de la pensée et une politique de la pensée qui sont l'écho direct d'un régime et d'une politique de l'action démocratique. Et inversement. Aussi doit-on reconnaître le lien essentiel qui unit la philosophie politique à la forme moderne des démocraties: du point de vue de la société démocratique, toute action, toute opinion, toute décision appelle, qu'on le veuille ou non, une philosophie qu'elle sous-entend ou qu'elle requiert, qu'elle ignore ou dont elle s'autorise; du point de vue de la philosophie, la politique est moins l'objet de la pensée que la forme même de sa réflexivité. Dans l'expression “philosophie politique”, *politique* qualifie le mode de pensée d'une philosophie soucieuse de l'indétermination démocratique: est politique toute pensée philosophique qui ne récuse pas son inscription dans la communauté plurielle des hommes liés par des institutions délibérées mais qui érige au contraire cet ancrage en règle d'un sens commun dans le temps même où elle réfléchit son propre sens à l'aune de la vie publique qu'elle tente d'élucider¹.

C'est précisément en raison de cette co-appartenance — que révèle et adopte la forme de société démocratique moderne — de la pensée à la pluralité et de la communauté à l'exigence d'une pensée publiquement délibérée, et donc contestée, que la

¹ H. Arendt (1987): «La tâche cruciale d'une nouvelle philosophie politique sera d'entreprendre une enquête sur la signification de la pensée, ce qui veut dire: sur la signification et les conditions de l'activité de penser pour un être qui n'existe jamais au singulier, mais dont la pluralité est loin d'avoir été explorée lorsqu'on a simplement ajouté la relation Je-Tu à la compréhension traditionnelle de l'homme et de la nature humaine».

question de la conflictualité est au cœur de la philosophie politique, non comme un de ses objets parmi d'autres, mais comme une source de sens. S'oppose à une telle détermination critique de la philosophie politique, la représentation qu'en donne Alain Badiou, par exemple, dans son petit opuscule récent (Badiou, 2011): la philosophie est indissociable d'une forme politique démocratique, y affirme-t-il; mais elle ne peut accepter le relativisme des opinions qui caractérise ladite démocratie parce qu'elle est portée par le souci de la vérité dont le nom politique est justice. On peut se demander ce qu'aurait de démocratique une pensée de la justice qui n'accepterait pas l'indétermination foncière de celle-ci et n'assumerait pas l'irréductible pluralité des discours, des actes et des positions ni la division constitutive de la cité et l'inévitable conflictualité qui en résulte².

Esquisse de périodisation de la philosophie politique d'après-guerre.

Si cette vertu propre de la philosophie politique esquissée par Lefort — sa fragile assomption de la pluralité, de la division et de la conflictualité — se laisse entendre dans quelques œuvres de pensée contemporaines, il est possible de reconstruire, en assumant la part d'arbitraire qu'une pareille entreprise suppose, le chemin qui, de l'après-guerre à aujourd'hui, a conduit la philosophie politique du constat de son impossibilité aux signes de sa réinvention en passant par les étapes qui sont autant de figures de son aliénation. On peut résumer très schématiquement ce chemin en sept moments à la fois problématiques et chronologiques. Aussi réducteur soit-il, ce schéma permet de saisir le mouvement d'oubli puis de retour de la philosophie aux choses politiques (et de celles-ci à la philosophie) qui assume certes le divorce entre philosophie et politique mais sans pour autant renoncer à l'élucidation philosophique de l'action politique.

La suprématie des sciences sociales. Le premier moment occupe les immédiates années d'après-guerre jusqu'au début des années soixante et se distingue par le développement des sciences sociales

² C'est l'objet du premier chapitre de mon livre Tassin, 2012: «Oreste et les démocrates. L'impossible justice et la cité divisée».

et des sciences politiques qui substituent à la réflexion philosophique, invalidée par les événements (“Comment penser après Auschwitz?”, demande Adorno), une appréhension scientifique du fait social. On a pu dire que ce déploiement, aboutissement de l’affirmation de la sociologie commencée au milieu du XIXème siècle, signifiait “la fin du politique” (Cf. Birnbaum, 1975).

Qu’il s’agisse de l’individualisme méthodologique, des analyses fonctionnalistes ou systémiques, l’approche sociologique du fait social se caractérise par deux traits dominants: une hostilité marquée envers la philosophie politique corrélative d’une prétention scientifique à l’explication positive des institutions et des comportements sociaux; mais aussi une méconnaissance radicale de la dimension proprement politique de l’existence communautaire, si ce n’est une véritable aversion envers l’exercice d’une citoyenneté active et conflictuelle³. En un certain sens, et sous couvert de “neutralité éthique “ des sciences sociales et de rejet de toute conceptualité normative, cette approche du fait social, en ignorant le sens de la conflictualité politique, a interdit toute compréhension des enjeux politiques ramenés à de purs jeux stratégiques. La science politique s’est aliénée son objet, la vie politique proprement dite, dont elle ignore le sens pour rendre compte de son fonctionnement.

³ Pour des raisons différentes, les approches individualistes et holistes se rejoignent dans cet aveuglement envers le sens de la citoyenneté politique. Les premières, comme le soulignait déjà Finley (1972), sont héritières de la théorie élitiste de la démocratie défendue dès 1942 par Schumpeter (1954): elles reposent sur le postulat que l’apathie des citoyens est la garantie du bon fonctionnement des institutions démocratiques gérées par des hommes compétents et responsables. Moins le peuple fait de politique, plus la société est stable (Cf., par exemple, Lipset, 1960 et Dahl, 1963). Les deuxièmes, comprenant la société en termes de fonctions ou de systèmes, reposent sur le postulat que toute activité politique est de l’ordre d’une contrainte exercée contre le fonctionnement du système. La politique est perturbatrice. Idéalement, une société ignorante de la politique est une société qui remplit ses fonctions de manière satisfaisante. L’évaluation de ces “fonctions” relève d’un jugement de valeur qui n’appartient pas à la science (Cf., par exemple, Easton, 1953, ou Deutsch, 1963; ou encore les analyse de Parsons, 1949; 1954).

Le marxisme comme doctrine. Le deuxième moment s'inscrit dans l'héritage théorique de Marx, héritage lui-même marqué par le positivisme sociologique. Il accompagne la Guerre froide jusqu'au milieu des années soixante-dix. Quelles que soient ses variantes et l'interprétation qu'on en fait, le discours marxiste et sa reprise idéologique au sein de la vie politique a doublement déplacé le centre de gravité de l'analyse de la chose politique: d'une part en déconstruisant la forme politique de l'organisation sociale et en la reconduisant au nœud socio-économique de la vie collective (le rapport du mode de production économique et des forces productives); d'autre part, en renvoyant la compréhension du fait social à une théorie de l'histoire prétendument scientifique (Cf. en particulier Althusser, 1965a; 1965b; 1969; 1973; 1976). D'un côté, le politique se trouve dissout dans le champ social dont il n'est plus qu'une émanation secondaire, d'un autre la philosophie se trouve dénoncée dans sa prétention à livrer l'intelligibilité des conduites humaines au profit d'une supposée objectivation du fait social (de la base économique et des rapports sociaux qui en procèdent), légitimée par une théorie de l'histoire. Par où le cœur même de l'agir politique est vidé de son sens dans le même temps que l'exercice de pensée censé l'élucider est dépossédé de ses vertus compréhensives. La prétention théorique, commuée en idéologie, a raison de la philosophie politique.

Le structuralisme. Le troisième moment de l'aliénation de la philosophie politique se repère, lui, dans le sillage tracé par le développement des sciences sociales ou humaines et se trouve condensé dans la formidable concentration de théories et de disciplines qu'a regroupées, tout au long des années soixante et soixante-dix, le structuralisme⁴. A vrai dire, la philosophie politique devait succomber aux approches fonctionnalistes dominantes dans le champ des sciences sociales et repérables, non seulement dans l'explication sociologique proprement dite, mais aussi dans les tentatives de produire une généalogie des concepts,

⁴ Cf. les travaux menés dans différents champs disciplinaires par Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Louis Althusser, Pierre Bourdieu, Roland Barthes ou Michel Foucault.

des conduites et des systèmes de régulation sociale des sociétés modernes. Une démarche comme celle de Michel Foucault peut sembler autant invalider la prétention de la philosophie politique à élucider le sens de l'agir ensemble et à réfléchir les repères de discrimination du juste et de l'injuste ou à évaluer les différents types de régimes politiques modernes (en particulier à penser en termes de sens la distinction des systèmes totalitaires et des régimes démocratiques), que les analyses descriptives d'une sociologie fonctionnaliste⁵ (Cf. Foucault, 1961; 1963; 1966; 1969; 1975; 1974, 1984; 1994). Ce qu'elle gagne en explication du fonctionnement social, elle le perd en compréhension philosophique des conditions politiques de l'existence humaine. De manière générale, le structuralisme a, tout comme le marxisme, constitué un obstacle d'autant plus puissant à la redéfinition d'une philosophie politique démocratique moderne qu'il prétendait couvrir la totalité du champ de l'expérience humaine.

La fin de la philosophie et l'horizon postmoderne. Le quatrième moment vient de la philosophie elle-même et s'inscrit en elle comme la trace indélébile laissée par Nietzsche et l'interprétation heideggerienne du destin historial de la métaphysique, sous la forme du thème de *la fin de la philosophie* (Cf. Nancy, 1986a; 1986b et Lacoue-Labarthe, 1988). La philosophie ne peut s'effectuer que sous la forme d'une méditation de la fin de la philosophie qui la laisse à l'écart de toute visée pratique concernant l'agir ensemble des hommes. Il ne s'agit pas seulement de cette indifférence foncière (à de rares exceptions⁶) à l'égard du politique

⁵ De manière générale, l'analyse foucauldienne des pouvoirs et des structures d'enfermement et de discipline repose sur un postulat fonctionnaliste analogue à celui de Talcott Parsons.

⁶ Sur le rapport d'évitement de Husserl avec la politique, Cf. Toulemont, 1962 et Schumann, 1988. La phénoménologie a su déployer ses perspectives avec plus de succès dans le domaine de la sociologie comme en témoignent en particulier les travaux d'Alfred Schütz ou de Gurwitsch. Parmi les disciples de Husserl, seule Edith Stein a développé une approche politique (Cf. Stein, 1990). S'il y a chez Heidegger une très profonde incompréhension du domaine politique (qui n'est pas sans conséquences, comme on le sait), ce n'est le cas ni chez M. Merleau-Ponty (Cf. 1946; 1947; 1957), ni chez Jan Patočka (Cf. en particulier, 1973, 1977, 1985-1986; 1990; 1991), ni bien entendu chez

qui a caractérisé le mouvement phénoménologique dans sa tentative de ressaisir les fondements de la pensée et du monde de la vie, mais de l'aveu d'une impuissance fondamentale de la pensée à assumer sa condition époquale. L'héritage nietzsché-heideggérien s'est continûment développé jusqu'à aujourd'hui, essentiellement sous les formes d'une pensée rhizomatique avec les travaux de Gilles Deleuze et de Félix Guattari; du déconstructivisme à partir des interprétations de Jacques Derrida; ou sous celle du postmodernisme autour des analyses de Jean-François Lyotard (Cf, entre autres, Deleuze, 1968; 1969; 1980; avec Guattari, 1972; Derrida, 1967; 1967; 1972; 1972; Lyotard, 1971; 1973; 1974; 1979; 1983; avec Thébaud, 1979). C'est sur fond de ce qui a pu apparaître comme un "renoncement" qu'a pu se déployer une reprise radicale du projet d'émancipation moderne qui tentait par un "retour" au — ou une réactivation du — rationalisme des Lumières de refonder dans une pragmatique de l'agir communicationnel les principes d'une politique délibérative et démocratique (en ce qui concerne la philosophie habermassienne, Cf. Habermas, 1976; 1989; 1991). La controverse sur la question du modernisme et du postmodernisme a en réalité ramené avec vigueur la question politique au cœur de la philosophie et relancé l'interrogation à la fois sur les modalités du jugement politique, sur le statut de la communauté ou du vivre-ensemble⁷.

La théorie de la justice et la controverse libéraux/communautariens. C'est d'un autre côté que devait s'affirmer, parallèlement aux débats qui agitent le statut même de la raison et de la pensée

Hannah Arendt qui fut la seule à mettre la question politique au cœur de l'intelligence philosophique du monde moderne. Pour des développements plus récents de cette tradition, Cf. les ouvrages de Ernst Volrath et Klaus Held.

⁷ Les questions du jugement, de l'imagination, du sens commun et de la communauté font l'objet de nombreuses approches différentes. Cf. la présentation à la fois synthétique et problématique de Beiner, 1983. On les retrouve aussi bien dans les travaux de Cornélius Castoriadis (Cf. Castoriadis, 1975; 1978, 1986, 1991) ou de Lyotard (après Lyotard, 1979) autour de Kant: cf. 1985 (avec J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, P. Lacoue-Labarthe, J-L. Nancy); 1986 et 1991, que dans les travaux de Poulain, 1993 et 1993.

philosophique, les lignes d'interrogations qui surgissent depuis la fin des années quatre-vingt et le début des années quatre-vingt-dix pour définir les problèmes auxquels se trouve confrontée une philosophie politique renaissante. En 1971, l'ouvrage de John Rawls, *A Theory of Justice* (1987) devait, dans une perspective libérale néo-kantienne reposer la question du contrat social et de l'exercice d'une justice distributive au sein des sociétés libérales modernes. S'il n'est pas exagéré de dire que cet ouvrage a défini, pour le monde anglo-saxon, les termes du débat philosophique sur la question politique jusqu'à aujourd'hui, c'est aussi qu'il s'inscrivait dans un contexte intellectuel où aux critiques conservatrice et socialiste du libéralisme démocratique venait s'adjoindre une critique républicaine forgée dans la redécouverte et la réactivation de l'humanisme civique florentin.

C'est l'ensemble des critiques que cet ouvrage a suscité qui a permis de fixer le nœud des difficultés et des enjeux qui devaient redonner à la philosophie politique une nouvelle vigueur. Contre le paradigme déontologique d'un libéralisme raisonnable fondé dans la prévalence du juste sur le bien vont s'élever soient des critiques individualistes et libertariennes, comme celle de Robert Nozick (1974) par exemple, soient des critiques communautariennes comme celles de Charles Taylor, d'Alasdair Mac Intyre, de Michæl Sandel ou de Michæl Walzer, qui selon une conception téléologique de la morale font prévaloir le bien sur le juste (Cf. Taylor, 1985 – en particulier le vol. 2 –; Macintyre, 1981; Sandel, 1982; Walzer, 1970; 1980; 1983. L'idée de démocratie participative est défendue par Barber, 1984). Ces controverses laissent apparaître la nécessité de différencier les ordres d'un bien commun ou d'un bien public, les registres d'une détermination morale du caractère raisonnable des choix ou d'une détermination politique des actions publiques, d'une communauté privée centrée sur les valeurs de l'individu ou d'une *res publica* ordonnée à la perpétuation d'un *vivere civile*, bref de spécifier la dimension proprement politique de l'existence commune, de revaloriser la sphère du politique et les idées de vertu et de liberté civiques, de définir les linéaments

d'une véritable citoyenneté démocratique⁸.

Là se rejoignent trois préoccupations: celle de penser une dimension d'universalité du droit qui s'accorde avec la pluralité des sphères d'appartenance communautaires (Cf. Walzer, 1990; 1992); celle de penser une dimension du civisme qui s'accorde avec la revendication de liberté, ce que Etienne Balibar a nommé "l'égaliberté" (Cf. Berlin, 1969; et la critique qui est faite de la thèse de Berlin par Taylor, 1985, pp. 211-229, et par Skinner, 1984, ainsi que 1992, pp. 125-144. Cf. Balibar, 1992 et 2010); celle de penser une pratique de la philosophie qui s'accorde avec les enjeux politiques effectifs d'une vie communautaire. L'interrogation sur la justice, sur les modalités de l'égalité et de la liberté civique, rencontre la question d'une effectuation politique du principe d'universalité confrontée aux exigences communautaires et individuelles de reconnaissance d'une identité singulière. La réflexion sur la citoyenneté devient le foyer où se réfractent toutes les apories que rencontre la vie sociale, économique, culturelle et politique. Avec la justice, l'égalité, la liberté et l'universalité se pose alors la question de l'identité (privée, sociale, ethnique, confessionnelle, culturelle, politique, etc) dans un rapport problématique avec le principe de citoyenneté, nourrie des apports critiques d'une réflexion sur l'*affirmative action*, la *political correctness*, le multiculturalisme, etc. En témoignent un grand nombre de travaux au centre desquels se trouve la réflexion de Charles Taylor (Cf. en particulier, Taylor, 1994; 1991 et également 1989. Cf. également Walzer, 1992; Shklar, 1991; ou encore Benhabib, 1992; Honig, 1993). En France, Alain Renaut a développé sa réflexion philosophique dans le sillage kantien de Rawls pour reprendre certaines de ces questions dans la perspective d'une critique libérale du républicanisme, tandis qu'à l'inverse, des auteurs comme Jean-Fabien Spitz ont repris les analyses de Philipp Petit en défense d'un républicanisme héritier

⁸ La controverse entre les libéraux et les communautariens a suscité une copieuse littérature. Cf. en particulier la synthèse de Mouffe, qui remarque que "ce n'est que dans le contexte d'une tradition qui fasse réellement place à la dimension politique de l'existence humaine et qui permette de penser la citoyenneté autrement que comme simple possession de droits que l'on peut rendre compte des valeurs démocratiques" (1987, p. 109).

de l'humanisme civique florentin (Renaut, 2009; Spitz, 2005).

Il convient ici de s'arrêter un instant sur ce qu'il est convenu de nommer le "retour" de la philosophie politique. L'interrogation commandée par la question de la justice semble en effet signer le retour en grâce de la philosophie politique. Or, en quel sens est-ce un "retour"? Certainement pas un retour à quelques maîtres penseurs oubliés au cours de l'histoire. Comme le dit Jean-Luc Nancy, marteler qu'on a perdu la vraie philosophie, c'est témoigner en réalité "d'un oubli de ce qu'est la philosophie" (Nancy, 1986b, p. 9; 1993; 1994). Aussi doit-on, comme y invite Miguel Abensour, moins entendre dans cette interrogation philosophique du politique un retour à la philosophie politique qu'un retour des choses politiques elles-mêmes (Abensour, 1994/1995, pp. 5 *sq.*). C'est la même inquiétude qui commande la réflexion de Jacques Rancière en ouverture de *La méésentente*, sous-titré Politique et philosophie: "Depuis quelques temps, écrit-il, la philosophie politique affirme bruyamment son retour et sa vitalité nouvelle. Entravée longtemps par le marxisme qui faisait de la politique l'expression ou le masque de rapports sociaux, soumise aux empiètements du social et des sciences sociales, elle retrouverait aujourd'hui, dans l'effondrement des marxismes d'Etat et le fin des utopies, sa pureté de réflexion sur les principes et les formes d'une politique elle-même rendue à sa pureté par le recul du social et de ses ambiguïtés. Ce retour pourtant pose quelques problèmes" (1995, pp. 9 *sq.*). C'est que, comme je le soulignais en commençant, la politique n'est pas un domaine quelconque et objectif de réflexion pour la philosophie. Bien au contraire, "la philosophie devient "politique" quand elle accueille l'aporie ou l'embarras propre à la politique" (Rancière, 1995, p. 11), bref quand elle entend la méésentente sans pour autant la légiférer.

La conflictualité démocratique. Par un autre biais, donc, que celui emprunté dans le monde anglo-saxon, la philosophie politique a, en France, été ramenée à elle-même depuis une interrogation radicale sur "l'invention démocratique", l'institution du social au travers des conflits et l'exigence de reconnaissance des droits conçus comme principe générateur de la démocratie modern (Cf.

Lefort, 1981⁹; 1986; 2007). Avec Lefort, la démocratie est reconnue comme une forme de société exposée à une double division, division entre la société et l'Etat, division de la société d'avec elle-même qui interdit que surgisse la fiction d'un peuple-Un que Lefort a repéré comme constituant la matrice du totalitarisme. Dans ces oppositions, qui procèdent de ce que Lefort a nommé "la division originaire du social", il ressort que la démocratie est un régime par définition conflictuel. Loin que les conflits soient le signe d'un dysfonctionnement politique, ils sont au contraire la preuve par les faits qu'une société ne fait pas taire les divisions qui naissent inévitablement en son sein, qu'elle ne se livre pas pieds et poings liés à l'autorité d'un Etat supposé à son service, qu'elle n'entretient pas l'illusion d'une instance supérieure supposée détenir et le savoir et le droit censés commander la société.

Cette conflictualité est reformulée par Rancière en terme de mésentente. La mésentente est une situation où l'un des deux interlocuteurs entend et n'entend pas ce que l'autre dit: ni malentendu ni méconnaissance, elle n'est pas non plus un différend mais elle témoigne au contraire d'une dispute sur ce que parler veut dire. La démocratie serait le régime des mésententes. Mais la "philosophie politique" traditionnelle n'a pas su entendre la mésentente car au contraire, au dire de Rancière, ce qu'on nomme "philosophie politique pourrait désigner l'ensemble des opérations par lesquelles la philosophie essaie d'en finir avec la politique" (1995, p. 15), essaie de supprimer le scandale de la mésentente comme rationalité de la politique en régime démocratique. D'où cette situation: la pensée de la politique selon son propre régime argumentatif exige de reformuler les prétentions de la philosophie puisque celle-ci ne saurait être politique qu'à reconnaître d'abord la mésentente comme rationalité scandaleuse de la politique. Aussi faut-il différencier l'exercice du pouvoir gouvernemental qui relève d'une gestion et d'une administration de la société et qu'on peut désigner comme le

⁹ Le premier chapitre est une réponse à la question polémique, qui suscita un important débat en France à la charnière des années soixante-dix et quatre-vingt, de savoir si les droits de l'homme sont une politique.

travail de la “police”, au sens classique du terme, à savoir comme opération d’appropriation des rapports sociaux, assignation des places et des fonctions, disposition des hiérarchies ; et la politique proprement dite, à savoir les luttes d’émancipation entreprises au nom de l’égalité et les combats politiques menés pour la vérification de ladite égalité. On dira alors que le politique est la rencontre houleuse de ces deux opérations hétérogènes, le processus de gouvernement et le processus d’égalité. Rencontre houleuse car elle est de façon récurrente le motif d’une mésentente. Le gouvernement fait tort à l’égalité, l’égalité fait tort au gouvernement. La scène de rencontre entre ces deux processus est donc conflictuelle et cette conflictualité est insurmontable, indépassable. L’illusion de la philosophie politique traditionnelle aura été de prétendre disposer du point de vue de surplomb qui permettrait de subsumer ces deux opérations discursives sous une même rationalité pacifiante. On remarquera que c’est aussi cette prétention qui continue d’animer le projet habermassien d’une théorie de la discussion publique: produire les conditions d’une entente au lieu insupportable de la mésentente.

La “philosophie sociale”. C’est dans ce contexte théorique qu’il faut enfin réinscrire une mouvance qui se dessine en France aujourd’hui au sein d’une jeune génération de philosophes et qui tend à s’unifier sous le vocable de “ Philosophie sociale “. Issue des problématiques forgées au sein de la nouvelle école de Francfort, singulièrement la théorie de la reconnaissance d’Axel Honneth, nourrie des études sur la justice sociale comme celles de Nancy Frazer par exemple ou de Iris Young, dynamisée par les écrits de Judith Butler au croisement des études sur le genre et d’une philosophie des vies ordinaires, et portée, enfin, par le développement de la question du *care*, cette philosophie sociale entend témoigner des conditions sociales des vies ordinaires, de leur précarité, des souffrances et des injustices qu’elles subissent mais aussi des ressources qu’elles comportent (Cf. entre autres, Leblanc, 2007; Renault, 2008; Worms, 2010; Brugère, 2008; Fischbach, 2009). Elle vise ainsi à redéfinir une éthique du soin pour l’autre liée au souci de soi, une éthique de l’attention sociale et

des réparations en justice des torts subis.

Cette attention aux vies et à leurs conditions sociales pourrait bien cependant se payer du prix d'une dépolitisation des situations qui les produisent. Comme si, ici, la question sociale venait se substituer à la question politique. Car cette philosophie sociale ne saurait se soustraire à l'alternative dessinée par Rancière: ou bien le *care* relève de la police au sens large, il est un gouvernement des rapports sociaux; et il n'est pas politique au sens strict; ou bien il est une forme des luttes d'émancipation, mais il exige alors une interprétation politique qui par définition lui fait défaut dans sa focalisation sur la dimension interpersonnelle du lien social. On ne saurait décider si ladite philosophie sociale n'est pas encore une forme discrète mais efficace de l'aliénation politique, ou tout au moins une autre manière de dépolitiser la politique quand bien même son mérite serait de faire porter l'attention sur ce qui reste encore insuffisamment pris en charge dans les processus politiques de vérification de l'égalité.

Bien entendu cette présentation des orientations de pensée de la philosophie politique de langue française de ces dernières décennies est partielle, partielle et partisane. Une manière de corriger cette approche consisterait à indiquer la façon dont ladite philosophie politique a traité de la question de l'Etat et de l'institution du pouvoir au cours de cette même période. Non que l'Etat soit par définition l'objet propre de la philosophie politique mais parce que celle-ci ne peut manquer le rencontrer et que la place et le statut qu'elle lui accorde est aussitôt révélateur du type de philosophie pratiquée. Comme le fait en effet remarquer Jacques Rancière, les concepts qu'on croit les concepts-clés de la politique ne sont peut-être pas ceux que la philosophie travaille depuis Platon, à commencer par celui du pouvoir, identifié à une mise en ordre de l'ensemble social afin de pourvoir à une communauté ordonnée, unifiée et juste. Je me propose donc d'examiner maintenant, même sommairement, l'apport d'une philosophie politique critique de langue française à la pensée de l'Etat depuis une trentaine d'années.

La critique philosophique de l'Etat et ses enjeux. J'avancerai d'abord que trois déterminations philosophiques du politique ont

à mes yeux commandé la représentation de l'Etat et de l'institution du pouvoir à l'époque moderne. L'Etat a été pensé au regard de la souveraineté, de la gouvernementalité, de la procéduralité. La première détermination en a fait un instrument de domination du peuple en même temps que d'autonomie à l'égard des autres Etats; la deuxième un agent de gestion du social et d'administration des biens collectifs; la troisième un opérateur de décisions répondant aux exigences démocratiques de délibération publique. Ces trois déterminations ne sont pas successives ni exclusives: elles collaborent. L'institution démocratique du pouvoir puise son autorité dans la souveraineté, prouve sa capacité dans l'administration publique et ses politiques sociales, trouve sa légitimité dans les procédures qui lui donnent naissance. Ces schémas se sont développés dans la tradition de pensée européenne et ont forgé ou accompagné la figure canonique de l'Etat européen dont l'Etat-nation aura été à la fin du XIXème et au début du XXème siècle la pointe historique.

Je suggère ensuite que trois événements de l'histoire récente sont venus transformer les représentations de l'Etat et les pratiques du pouvoir politique au cours du XXème siècle: l'épreuve des totalitarismes, les guerres d'indépendances coloniales, la globalisation économique avec la mondialisation des échanges matériels, symboliques et humains. Penser l'Etat et l'institution du pouvoir dans ce contexte, c'est penser l'Etat et le pouvoir en situation post-totalitaire, post-coloniale et post-nationale. Cette triple inflexion historique correspond évidemment à un décentrement dans la géographie de la pensée corrélatif du décentrement géo-politique: la pensée de l'Etat se déploie dans de nouvelles directions depuis les *post-colonial studies* ou les *subaltern studies*. L'histoire de ces réorientations est aussi celle de ces décentrement post-européens. Elle pose la question de l'horizon cosmopolitique d'un pluralisme des institutions étatiques et des pratiques de pouvoir.

On peut enfin considérer que trois moments pourraient résumer, par commodité, cette évolution: à la *critique* de l'Etat qui caractérise les années 1970 succèdent, se chevauchant au tournant du millénaire, une *contestation* de ses principes fondateurs d'un côté et une *relève* de l'institution étatique de l'autre, qui n'est

qu'en partie liée à la nouvelle donne introduite par les événements de septembre 2001. Ce qui pose les questions d'une politique post-étatique et d'une cosmo-politique.

La critique de l'Etat. Après la critique marxiste de l'Etat bourgeois (N. Poulontzas) et des appareils idéologiques d'Etat (L. Althusser), et assumant librement, sans le revendiquer nécessairement, l'héritage de la Théorie critique (Ecole de Francfort) en ses différents prolongements (E. Bloch, W. Reich, Herbert Marcuse), la réflexion critique sur l'Etat et le pouvoir emprunte soit la voie d'une analyse de l'institution imaginaire de la société (Cornélius Castoriadis), soit celle d'une déconstruction des multiples micro-pouvoirs à l'œuvre dans les sociétés d'enfermement et de contrôle (Michel Foucault), soit celle d'une mise en évidence des surcodages despotiques de l'Etat primordial réinvesti par les Etats dits démocratiques (Gilles Deleuze / Félix Guattari), soit, enfin, celle d'une économie libidinale opposée à l'économie politique dont se soutient le capital comme système de domination (Jean-François Lyotard) (Castoriadis, 1975; Foucault, 1975; 1976; 1997; Deleuze, Guattari, 1972; Lyotard, 1973; 1974).

Ces différentes critiques formulées à la fin des années 1970 en France puis développées dans le courant de la décennie suivante ont toutes une dimension de radicalité qui les distingue des analyses critiques qui se situent encore dans l'évidence du caractère indiscutable de l'Etat, qu'elles adoptent un point de vue révolutionnaire ou réformiste. Comme le souligne Lefort en 1978, perspective réformiste et perspective révolutionnaire, qu'elles soient d'obédience marxiste ou non, partagent la même conviction que la transformation de la société procède du pouvoir d'Etat (Lefort, 1981, chap. IV). Aussi l'enjeu est-il celui de la conquête du pouvoir. Et le problème est-il celui du bon usage de l'Etat, c'est-à-dire au fond celui des bonnes pratiques gouvernementales, ce qui, dans un vocabulaire plus récent, prend le nom de "bonne gouvernance". Sous ce terme de "gouvernance" couve cette illusion étatiste qui commande encore aujourd'hui les analyses et les théories positives de l'Etat tout comme les politiques réformistes.

Mais la critique radicale de l'Etat engagée par Foucault,

Deleuze et Guattari ou Lyotard ne procède pas, elle, d'une médecine de l'Etat : elle vise au contraire à mettre en évidence que sous le nom d'Etat et sous couvert de souveraineté, de gouvernementalité ou de procéduralité démocratique, c'est encore et toujours une technologie du pouvoir qui s'exerce et prive la société de son pouvoir auto-instituant ou de sa liberté "sauvage". La microphysique du pouvoir foucauldienne reconnaît en celui-ci une technologie des corps. Foucault refuse de poser la question des mécanismes d'assujettissement en termes d'Etat puisque la souveraineté de l'Etat, le dispositif juridico-policié et la domination globale d'une minorité sur la majorité ne sont pas des données initiales mais des "formes terminales" issues de cette microphysique. L'Etat n'est qu'un effet. Loin d'être le produit de la classe dominante, loin d'être la manifestation de la Loi ou de la domination du souverain, l'Etat "repose sur l'intégration institutionnelle des rapports de pouvoir" dont la dynamique relève d'un modèle stratégique plutôt que juridique (Foucault, 1976, p. 127, 135).

Ce sont, de la même façon mais avec une visée philosophique encore plus radicale, les mégamachines de pouvoir qui font l'objet de l'attention de Deleuze et Guattari en ce qu'elles permettent de repérer au sein des Etats même libéraux la figure de l'*Urstaat* nietzschéen qui s'est abattu sur l'organisation primitive et l'a réduite à sa merci sous la forme *princeps* de l'Empire que répèteront toutes les organisations étatiques ultérieures. Le ressort en est le désir: " L'Etat est désir qui passe de la tête du despote au cœur des sujets (...) Désir de l'Etat, la plus fantastique machine de répression est encore désir" (Deleuze, Guattari, 1972, p. 262). Ce désir hante le capitalisme qui le recode à sa manière, produisant des reterritorisations partielles. Aussi la perspective révolutionnaire, suggère Lyotard, ne saurait être celle de substituer un bon Etat à un mauvais: elle est celle de libérer le désir de ce qu'en fait l'Etat.

Pendant, la critique de l'Etat libéral keynésien, la critique de l'Etat Providence, entreprise au nom d'une dénonciation radicale des machines et des institutions de pouvoir despotiques finit par travailler au bénéfice d'un effondrement des politiques sociales, d'un affaiblissement voire d'un démantèlement

des services publics, dont la conséquence s'analyse en termes d'insécurité sociale (Castel, 2003). En même temps que ses missions de protection et de promotion de l'égalité, de la liberté, de la fraternité, ces critiques retirent à l'Etat sa dignité politique pour ne laisser paraître de lui que sa fonction policière et répressive au service des intérêts économiques des classes dominantes. L'évolution néo-libérale prise par les Etats démocratiques sous l'effet de la globalisation économique des années 1980, et dont R. Reagan aux Etats-Unis et M. Thatcher en Grande Bretagne ont été les fers de lance, a induit un double processus de transformation de l'Etat libéral classique: une transformation managériale du mode de gouvernance sur le modèle des entreprises privées et une soumission aux impératifs économiques de rentabilité du marché. Soit l'Etat renonce à ses missions de service public, soit dans le meilleur des cas nourrit l'ambition de profiler une troisième voie entre socialisme et liberalism (Giddens et Blair, 2002). Il en résulte en réalité une double perte, de crédibilité (défaut de politique sociale) et de légitimité (surcroît d'autoritarisme), dont le régime de Pinochet au Chili aura été au cours de ces deux décennies la sinistre caricature, ouvrant une alternative: la défection de l'Etat (Colombie) ou son surarmement coercitif (par exemple, le *Patriot Act* aux USA en réponse à l'attaque des *Twin Towers*).

La contestation de l'Etat.

La société et la démocratie "contre". La suspicion jetée sur l'Etat a trouvé en France dans l'œuvre anthropologique et philosophique de Pierre Clastres un argument décisif (Clastres, 1974; 1980). Relativisant l'opposition éculée entre les sociétés à Etat (dites politiques) et les sociétés sans Etat (supposées non politiques, donc), Clastres défend au milieu des années 1970 la thèse que nombre de sociétés dites sauvages sont en réalité des sociétés *contre* l'Etat. Il en résulte deux acquis d'importance: d'une part, le politique ne se réduit pas à l'étatique puisque ces sociétés sont politiquement organisées pour prévenir l'érection d'un appareil de domination étatique en leur sein; d'autre part, il existe un plan politique qui ne repose pas sur la coercition ou la domination

puisque dans ces sociétés la chefferie dispose d'une autorité déliée de tout pouvoir coercitif ou répressif. Non seulement l'anthropologie politique se trouvait ébranlée dans ses fondements — ce qui n'alla pas sans critiques —, mais la philosophie politique était aussi invitée à penser le politique à distance de l'Etat et le pouvoir à distance de la domination. Les analyses de Clastres rencontraient ainsi celles d'Arendt. A cette perspective, la relecture de l'ouvrage d'Etienne de la Boétie (*De la servitude volontaire*) proposée par M. Abensour, M. Gauchet, Cl. Lefort et P. Clastres venait ajouter la question de la naissance de l'Etat comprise à partir de la division de la société en dominants et dominés, qui allait trouver un prolongement dans les analyses de Gauchet sur le désenchantement du monde, et celle de l'énigme du désir de servir qui serait au fondement de l'Etat (Boétie, 1976. Voir de Gauchet, 1977 et 1985).

De la société sauvage élevée contre l'Etat à la démocratie sauvage érigée contre l'Etat, il n'y avait qu'un pas. Miguel Abensour le franchit. On pouvait penser que l'Etat n'était pas réformable et que c'était l'institution étatique elle-même qui comprenait en elle sa propre dérive autoritaire et/ou bureaucratique, laquelle retournait la société contre la démocratie. Au fond, la question ne serait pas de savoir quelle figure de l'Etat serait en mesure d'honorer ses promesses ou les attentes de la société, mais elle serait de savoir comment s'en débarrasser ou comment résister durablement à son appropriation de la société. On peut ainsi envisager que la politique démocratique se définisse non pas par l'Etat (dit) de droit mais contre lui. Telle est la démonstration faite par Miguel Abensour à propos de la lecture que Marx fait de Hegel en 1843. De là l'idée d'une "démocratie contre l'Etat", "démocratie sauvage" (Lefort) ou mieux: "démocratie insurgeante" (Abensour, 2004). Cl. Lefort avait défini la démocratie comme un régime de luttes politiques menées au nom des droits selon une double division, celle de la société contre l'Etat, celle de la société contre elle-même. La démocratie est un régime conflictuel, travaillé par ces divisions insurmontables, sauf à verser dans quelque figure autoritaire ou totalitaire de l'Etat. Mais si cette double division l'exécède, elle se déploie néanmoins encore dans le cadre institué par l'Etat de droit. L'idée d'une démocratie

insurgeante fait au contraire fond sur une conflictualité qui récuse l'Etat lui-même, fut-il réputé libéral voire démocratique. Ici, la politique est pensée dans le registre du “ contre “, selon une position qu'on a pu dire “révoltiste” (Cf. Abensour, 2008) et qui conteste vigoureusement l'outrageuse réduction de la démocratie aux seules institutions garantes de l'Etat de droit (multipartisme, représentation, suffrage universel, médias libres, etc).

Refusant la radicalité de cette récusation de l'Etat héritée d'une tradition anarchiste, les défenseurs de la démocratie libérale font varier l'incidence du “contre “, comme s'il s'agissait d'un curseur qu'on pouvait positionner autrement de façon à en amoindrir les effets tout en analysant le rôle joué par l'opposition et la contestation de l'Etat. C'est ainsi que Marcel Gauchet s'est employé récemment à définir “la démocratie contre elle-même” ou Pierre Rosanvallon la “contre-démocratie” (Gauchet, 2002; Rosanvallon, 2006). Mais ces deux perspectives ne remettent pas en question le rôle de l'Etat ni l'institution du pouvoir. En revanche, lorsque Jacques Rancière décrit “la haine de la démocratie” (2005; Cf. aussi 2000 et 1995), il met en évidence combien cette haine est liée à une représentation élitiste de la démocratie républicaine qui perçoit dans l'excédent populaire l'irréductible démocratique, ce qu'aucun Etat ou aucun gouvernement ne saurait policer et assujettir. En ce sens, le litige qui oppose le pouvoir gouvernemental, dont la fonction est de compter les sujets, distribuer les parts et hiérarchiser les rôles, et les processus d'émancipation égalitaire auxquels même les laissés-pour-compte prétendent prendre part, ce litige rend raison du mouvement qui élève la démocratie contre l'Etat en même temps qu'il désigne la contestation (et non le pouvoir gouvernemental ou les luttes d'émancipation elles-mêmes) comme le lieu politique par excellence.

Un Etat postnational? Un des points de stigmatisation idéologique servant à justifier l'exclusion de ceux qui sont décrétés ne pas pouvoir être pris en compte est l'affirmation d'une identité nationale. Dès la fin des années 1940 Arendt avait entrepris une déconstruction de l'Etat-nation et du discours nationaliste, analyse dont les apports ont été réévalués récemment dans le double

contexte du développement postnational de l'Union européenne et de la généralisation des migrations économiques, en particulier à destination de l'Europe ou des Etats-Unis (Cf. Leibovici, Kupiec, Muhlmann, Tasin [Eds], 2007). La critique de l'Etat-nation a ouvert un chantier lié à l'expérience historique d'institution d'une communauté européenne métanationale portant de front atteinte aux deux dogmes de la souveraineté et de l'identité nationales comme fondements indiscutables de l'Etat. La "question de l'Etat européen" (J-M. Ferry) est aussi celle d'une constellation postnationale qui se déploie "après l'Etat-nation" (J. Habermas) et redéfinit les partages entre politique intérieure et politique extérieure (Ferry, 2000; 2005; Habermas, 2000; 1998). De nombreux travaux explorent ce dépassement de l'Etat-nation, voire le radicalisent dans la perspective d'une politique post-souveraine et peut-être post-identitaire (Cf. Lacroix, 2004; 2008; Magnette, 2006; Mairet, 1989; 1996). La contestation de l'Etat ne s'exprime pas ici comme sa récusation mais comme la tentative de dégager l'Etat des schémas statonationaux dans lesquels il s'est historiquement constitué pour en laisser se déployer des formes nouvelles (fédérales ou confédérales, par exemple) et des pratiques inventives (subsidiarité, monnaie commune, traité constitutionnel, par exemple) livrées à une discussion publique métanationale. Les chemins de l'Etat croisent les territoires d'utopie.

Police et biopolitique. Ces visées postnationales ou cosmopolitiques de l'Europe ne peuvent cependant ignorer le surcroît d'une pratique gouvernementale policière qui sort au contraire renforcée à travers l'espace Schengen. Comme l'a démontré Etienne Balibar, pendant que les frontières géographiques de l'Europe s'élargissaient et s'ouvraient, les frontières politiques de la démocratie se rétrécissaient par un jeu de contrôle et de renforcement de la surveillance policière (Balibar, 1992; 2001; 2003 et 2005). Un nouveau spectre hante l'Europe (Caloz-Tschopp, 2004), celui des camps réservés aux migrants illégaux, et avec lui un déni systématique des droits de l'homme qui se traduit par des centres de rétention et de détention qui sont comme

autant de zones de non droit au cœur de l'Etat de droit. Trente ans après la chute du mur de Berlin, l'Etat européen aux prétentions postnationales est à sa façon emmuré, comme le sont les Etats-Unis en leur frontière mexicaine ou, pour d'autres raisons, Israël et Gaza. Wendy Brown a analysé la place constitutive de ces murs dans le renforcement policier de l'Etat qui accompagne la libéralisation du monde (2009 et 2007).

Penser l'Etat au-delà de sa forme statonationale, c'est donc aussi penser le déplacement des enjeux et des pratiques de pouvoir vers le contrôle des populations, la biopolitique (Foucault, 2004; Esposito, 2004 et 2008), les situations d'exceptions (Agamben, 1997 et 2003) et donc les pratiques extrajudiciaires que justifient les exigences de police. S'opère peut-être ici, en ce moment, sous nos yeux, selon une transformation suffisamment précautionneuse pour qu'on ne la perçoive pas comme effrayante et appuyée sur un arsenal de justifications sécuritaires qui en assurent par avance le bien fondé, un glissement de l'Etat de droits vers un Etat hors droit dont la figure, à mi-chemin des républiques démocratiques et des systèmes totalitaires, serait celle d'un Etat autoritaire, policier ou militaire, dont il resterait à analyser la nature spécifique au regard des fascismes que l'Europe a connu dans le premier tiers du XXème siècle et des dictatures dont nombre d'Etats d'Amérique du Sud, d'Afrique subsaharienne et d'Asie ont souffert dans les dernières décennies.

La relève de l'Etat. Est-il envisageable, dans ces conditions, de parler d'une relève de l'Etat? Il ne s'agit certes pas d'une *Aufhebung* hégélienne. Mais d'une reprise de la question de l'Etat depuis une autre donne induite par la globalisation économique, par un autre registre d'expériences, celui de la postcolonialité et de la subalternité procédant d'un excentrement culturel qui voit les réflexions sur l'Etat développées par des analystes soucieux de produire une intelligence du politique non européocentrée, et enfin par le souci d'élever la question de l'Etat à hauteur de ses enjeux cosmopolitiques.

L'Etat global. L'idée d'Etat global renvoie d'une part à la situation

globale du monde (à la globalisation), d'autre part à la double transversalité qui affecte l'Etat contemporain: soumis d'un côté aux contraintes géo-politiques, économiques, énergétiques et écologiques, l'Etat est surdéterminé dans ses tâches et ses moyens par un environnement global qui en affecte la souveraineté au sens traditionnel; exposé aux migrations permanentes, il est sommé d'un autre côté de faire avec des populations transitoires, migrantes ou apatrides sur lesquels son autorité n'est jamais acquise (Butler et Spivak, 2007). Face à la montée en puissance d'une économie globalisée, financière, industrielle et commerciale, on pourrait dire que le rapport du politique à l'économie a changé: alors que l'économie était jusqu'à récemment encore relativement sous le contrôle des Etats, ceux-ci sont maintenant enchâssés dans une économie globale qui restreint leur pouvoir d'action, les décrédibilise, affaiblit leur légitimité en les dissociant des populations dont elles tiennent leur autorité et en diminuant leur capacité à financer les politiques sociales attendues. Mais là encore, cet affaiblissement des Etats dans leurs prérogatives politiques et sociales résultant du nouveau partage des pouvoirs entre capitalisme transnational et Etats nationaux s'accompagne d'un renforcement biopolitique et policier de populations au service de la libre circulation des flux financiers et marchands (Weiss, 1998). La réaction des dits Etats lors des récentes crises financières est le symptôme de cette situation. On peut alors repérer deux directions d'interprétation.

L'une est de raisonner dans les termes rénovés de l'Empire (Hardt, Negri, 2000 et 2004). Hardt et Negri désignent par là une nouvelle configuration de la souveraineté composée d'organismes nationaux et supra nationaux déployant un appareil décentralisé et déterritorialisé de gouvernement intégrant progressivement l'espace du monde entier à travers des frontières poreuses et flexibles. Le concept d'Empire, substitué à celui d'Etat, répond à trois propriétés: globalité (absence de frontières ou de limites spatiales), éternité (régime qui suspend le cours de l'histoire: absence de frontières temporelles), mondialité (son pouvoir fonctionne à tous les niveaux du monde social puisque son objet est la vie sociale). L'Empire est en ce sens la forme paradigmatique

du biopouvoir auquel il s'agit non seulement de résister mais qu'il s'agit aussi, telle serait la tâche politique d'aujourd'hui, de s'appropriier pour le réorganiser et le réorienter vers de nouvelles fins. L'autre perspective est de s'attacher à déconstruire les assemblages territoires- autorités-droits pour dégager les nouvelles données de l'Etat dès lors que celui-ci n'est plus ordonné à la trinité: autorité/population/territoire. Une telle enquête aboutit, comme c'est le cas dans la recherche de Saskia Sassen à redéfinir le rapport des sujets à l'Etat national et à examiner les effets d'une recomposition numérique globale de l'espace mondial sur les attributs et les tâches des structures étatiques classiques (Sassen, 2009). Ces deux pistes ne sont qu'exemplaires des chantiers multipolaires ouverts par cette nouvelle donnée qu'est la globalisation et qui, d'elle-même, n'institue pas pour autant un monde commun (Tassin, 2003).

Provincialiser l'Europe, provincialiser l'Etat. Les transformations qui affectent l'Etat, la gouvernementalité et ses représentations ont été au cours de ces dernières années mises en avant depuis un décentrement à la fois théorique et géo-politique d'une grande incidence culturelle qui a avancé, d'une part, le thème de la postcolonialité, d'autre part celui de la subalternité. Ces recherches initiées par les travaux d'Edward Saïd d'une part, de Franz Fanon (Cf. Saïd, 2005; 2000 et 2002; Fanon, 1952; 2001; 2002; 2001)¹⁰ d'autre part, et reprises à propos des situations induites par la décolonisation des mondes asiatique et africain, répondent à une interrogation générale: les structures de pouvoir et de commandement, d'organisation et de gestion sociales mises en place par les Etats colonisateurs ne sont-elles pas reproduites au sein des luttes de libérations en sorte que l'indépendance n'aurait signifié pour beaucoup d'Etats que la reconduction dans les mains des nouveaux affranchis des formes de dominations héritées des colons. Achille Mbembe s'interroge sur les effets de cette reprise

¹⁰ Sur ces deux auteurs, voir: *Vers une pensée politique postcoloniale. A partir de Franz Fanon*, revue *Tumultes* n° 31, Paris, Kimé, octobre 2008, et *Edward Saïd, un théoricien critique*, revue *Tumultes* n°35, Paris, Kimé, à paraître en octobre 2010.

du “commandement” en situation postcoloniale à propos de l’Afrique (Mbembe, 2000). Selon Dipesh Chakrabarty, la provincialisation de l’Europe désigne ce mouvement par lequel les penseurs issus des mondes “subalternes” reprennent de manière critique et relativisent les concepts et théories forgées dans la tradition européenne pour en émanciper les pensées de la société et de l’Etat soumis à la tutelle persistante de la colonialité, prenant en charge, selon des expériences historiques différentes, les situations héritées des Etats postcoloniaux maintenant plongées dans une ère mondiale (Chakrabarty, 2009; Appadurai, 2005; Chatterjee, 1993; Bhabha, 2007; Spivak, 1999; 2006 et 2009). La publication des *Subaltern Studies* à partir de 1982, à l’initiative de Ranajit Guha, a permis que se développe une critique des représentations et des justifications européocentrées de l’Etat et de l’institution du pouvoir (Cf. Guha, 1988 et 1998). Elle a aussi lancé une dynamique qui, à l’égal des *Post-colonial Studies*, débouche sur l’examen de nouvelles expériences et transformations des usages de l’Etat corrélées à la situation de la paysannerie. Dans cet esprit, un nombre considérable de travaux voient le jour qui tentent de définir les conditions sous lesquelles penser l’Etat postcolonial en Afrique ou en Asie. Ces travaux se distinguent de ceux qui furent induits par ce qu’on a appelé la “transitologie” pour désigner le passage des Etats sud-américains de situations autoritaires ou dictatoriales à des configurations démocratiques en ce qu’ils envisagent ladite démocratie non pas comme un simple dispositif institutionnel auquel une transformation pourrait faire advenir la société, mais comme un processus conflictuel correspondant à une expérience culturelle générale de la conquête des libertés (O’Donnell, 1988).

Vers un Etat cosmopolite? La situation mondiale et la relativisation des schèmes de pensée héritées de la tradition européenne se conjuguent pour poser la question d’une politique mondiale (Appiah, 2008; Beck, 2003 et 2005). Les expériences nées des luttes des milieux paysans, indianistes, ou des populations exploitées par la main mise des grandes entreprises du Nord sur les terres ou les sous-sols des pays du Sud, en lien

avec les insurrections contre les pouvoirs locaux obéissants à la même logique ont tenté de déstabiliser les formes traditionnelles de pouvoir exercées par l'Etat mais aussi d'inventer des manières de changer le monde sans prendre le pouvoir (Holloway, 2008). Si les luttes altermondialistes représentent le terrain vivant d'expériences alternatives encore inchoatives, les théoriciens de l'Etat ont fait de l'idée d'une politique mondiale une question controversée à l'ordre du jour. Celle-ci présente trois caractéristiques. La première est un refus assez partagé de l'idée d'un Etat mondial exerçant son autorité souveraine, au moyen d'un droit universel et d'une police mondiale sur l'ensemble de la planète. Un Etat mondial serait par définition despotique. La deuxième est une tentative de penser l'instauration d'une démocratie cosmopolite au niveau mondial par extension planétaire des règles en usage dans les démocraties libérales (Held, 1995a; 1995b; 2003; Archibugi, 2003 et 2008). Celui-ci supposerait une réforme considérable de l'ONU puisqu'il s'agirait de renoncer au Conseil de sécurité actuel pour asseoir la légitimité des institutions représentatives de l'ensemble des peuples de la planète mais aussi des individus et des Etats. A moins que la pluralité des Etats n'appartienne à la définition même de la politique au point de récuser par avance toute tentative d'unification politique de l'humanité. Auquel cas, restent aux Etats à passer entre eux des accords ou des conventions qui leur permettent de surmonter les affrontements destructeurs auxquels ils semblent ne pas pouvoir ne pas se livrer. Aussi la troisième caractéristique d'une politique mondiale revient-elle à articuler le droit international et le droit cosmopolitique en voie de constitution à travers de multiples résistances à une pensée rénovée des conflits, civils et militaires, qui élèvent l'humanité contre elle-même (Cf. Chemillier-Gendreau, 1995 et 2002). La situation du monde aujourd'hui semble exposer cette humanité à un défi: celui de subordonner une "guerre de religions" qui prend l'apparence d'un prétendu choc des civilisations à une entente et une compréhension politiques des rapports interétatiques autant que des conflits civils qui divisent les Etats (voir la conclusion de Tassin, 2012b, p.297-311). La cosmopolitique se joue dans chaque Etat selon l'orientation universelle qu'il est capable de donner à ses

choix politiques.

L'orientation cosmopolitique des Etats a aussi une autre signification, que les réactions aux attentats du 11 septembre 2001 ont mise en évidence. D'une part, la globalisation est aussi celle du terrorisme international et donc la notion de guerre change de sens puisqu'elle était jusqu'alors l'apanage des Etats dans leurs rapports entre eux. D'autre part, la majesté des Etats s'effondre dès lors que les Etats-Unis en guerre contre les Etats-voyous se conduisent eux-mêmes comme des *Rogue States*. Ce constat fait par Jacques Derrida induit le paradoxe que le droit, international ou cosmopolitique, n'est plus soutenu que par les forces étatiques qui le contredisent dans leur lutte contre des forces non étatiques (Derrida, 2003; 2005; 2004. Cf. également Chomsky, 2001a; 2001b; 2004 et 2007). Dans ce paradoxe gît peut-être toute l'énigme de l'institution du pouvoir. Même institué, le pouvoir défie l'institution qui le cautionne. Cette instabilité est le défi que doit relever l'Etat contre lui-même. Et c'est en vertu du même paradoxe qu'il se perd dès lors qu'au sein de ses prérogatives régaliennes il abandonne ses missions de service public et de défense du droit et de la justice au seul profit de la sécurité et de la police à l'intérieur comme à l'extérieur.

De ce panorama certes lacunaire et partial, que retenir? Une intention: celle de contribuer à une restauration de la philosophie politique quoi ne soit pas, comme le dit Miguel Abensour, une philosophie de la restauration, mais une réactivation de la pensée critique. Il est juste ici, pour finir, de rendre hommage au philosophe qu'on a dit "révoltiste" (Abensour, 2008) parce qu'il préfère les tumultes de la liberté aux libéralités du pouvoir d'Etat, qu'il juge la politique à l'aune de l'émancipation des peuples et non de la conservation des autorités, qu'il saisit l'utopie prometteuse des révoltes plutôt que d'en condamner par avance les promesses au nom d'un prétendu réalisme gouvernemental. Sous cette appellation de "philosophie politique critique" s'entend un héritage, celui de la première école de Francfort, réveillé à l'occasion de la globalisation contemporaine

et soucieux de ne pas céder aux chant des sirènes que composent ensemble l'harmonie des marchés et la mélodie des sociétés de contrôle (Abensour, 2009). On pourrait dire que deux principes ici travaillent de concert à maintenir cette philosophie politique critique active et précieuse: lutter au nom de la liberté contre toutes les formes de servitude politique, des plus évidentes aux plus insidieuses; se battre contre tous les formes d'ordonnement social afin que soit vérifiée en chaque combat politique l'égalité de chacun avec chacun. Une philosophie politique critique ne se propose pas de réordonner le monde selon une prétendue bonne gouvernance qui, associant les assujettis à leur propre assujettissement, se donne comme la forme accomplie du consentement servile. Elle se propose au contraire de déconstruire les théories du bon ordre social (de la justice, du gouvernement, de la pragmatique communicationnelle, de la démocratie mondiale, etc...) par une pratique de la critique qui laisse aux révoltés la liberté de définir leur insoumission et leurs orientations. Il y a une vertu toute négative de cette critique: ne jamais dicter une conduite mais toujours ouvrir d'autres perspectives, aussi extravagantes soient-elles. Que des perspectives puissent encore être dégagées, cela dépend d'une compréhension du monde — et donc une compréhension politique de la mondialisation —, susceptible de s'élever contre l'horizon acosmique que profile aujourd'hui la globalisation économique (Sur ce point, je me permets de renvoyer à Tassin, 2012a, p.143-166). Cette utopie d'un monde possible est moins celle d'un avenir radieux — que la philosophie de l'histoire justifie toujours en le différant sans cesse — que celle d'une urgence présente, car ainsi que nous l'apprend Miguel Abensour, seule l'utopie bien comprise nourrit le combat de la liberté contre la domination et celui de l'égalité contre les maîtrises (Abensour, 2010).

Referências

ABENSOUR, M. *Hannah Arendt contre la philosophie politique*. Paris: Sens & Tonka, 2008.

_____. “De quel retour s’agit-il ?”. In: *Les Cahiers de Philosophie* n° 18: “Les Choses politiques”. Lille: Hiver, 1994/1995.

_____. *La démocratie contre l’Etat. Marx et le moment machiavélien*, précédé de “De la démocratie insurgente” et suivi de “Démocratie sauvage” et “principe d’anarchie”. Paris: Le Félin, 2004.

_____. *Lettre d’un “révoltiste” à Marcel Gauchet converti à la “politique normale”*. Paris: Sens & Tonka, 2008.

_____. *Pour une philosophie politique critique*. Paris: Sens & Tonka, 2009.

_____. *L’homme est un animal utopique. Utopiques II*. Arles: Les Editions de la Nuit, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Le Seuil, 1997.

_____. *Homo sacer II. L’état d’exception*, Paris, Le Seuil, 2003.

ALTHUSSER, Louis. *Lire le Capital* (en collaboration avec Jacques Rancière, Pierre Macherey, Etienne Balibar, Roger Establet). Paris: Maspero, 1965a.

_____. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965b.

_____. *Lénine et la philosophie*. Paris: Maspero, 1969.

_____. *Réponse à John Lewis*. Paris: Maspero, 1973.

_____. *Positions*. Paris: Ed. Sociales, 1976.

APPADURAI, Arjun. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* (1996). Paris: Payot, 2005.

APPIAH, Kwame Anthony. *Pour un nouveau cosmopolitisme*. Paris: Odile Jacob, 2008.

ARCHIBUGI, Daniele. *Debating Cosmopolitics*. London: Verso, 2003.

_____. *The Global Commonwealth of Citizens: toward Cosmopolitan Democracy*. Princeton University Press, 2008.

ARENDT, H. “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought”. In: *Les Cahiers de Philosophie*, n°4: “Hannah Arendt, Confrontations”. Lille: 1987, p. 26 (version anglaise in H. Arendt, *Essays in Understanding*, J. Kohn, ed., New York, Harcourt, Brace & Company, 1994, p. 445).

BARBER, Benjamin. *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. University of California Press, 1984.

BADIOU, A. *L’énigmatique relation entre philosophie et politique*. Paris: Germina, 2011.

BALIBAR, Etienne. *Les Frontières de la démocratie*. Paris: La Découverte, 1992.

_____. *La proposition de l’égaliberté*. Paris: PUF, 2010.

- _____. *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple*. Paris: La Découverte, 2001;
- _____. *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*. Paris: La Découverte, 2003;
- _____. *Europe, constitution, frontières*. Paris: Le Passant, 2005.
- BEINER, Ronald. *Political Judgment*. London: Methuen, 1983.
- BECK, Ulrich. *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*. Paris: Aubier, 2003.
- _____. *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?* Paris: Aubier, 2005.
- BENHABIB, Seyla. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992.
- BERLIN, Isaiah. "Two concepts of Liberty". In: *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969 (*Quatre Essais sur la liberté*, Paris, Presses Pocket, 199X).
- BHABHA, Homi K. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* (1994). Paris: Payot, 2007.
- BIRNBAUM, Pierre. *La fin du politique*. Paris: Seuil, 1975.
- BROWN, Wendy. *Murs: les murs de séparation et le déclin de la souveraineté étatique*. Paris: Les prairies ordinaires, 2009.
- _____. *Les habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néo-conservatisme*. Paris: Les prairies ordinaires, 2007.
- BRUGÈRE, F. *Le sexe de la sollicitude*. Paris: Seuil, 2008.
- BUTLER, Judith; Spivak, G. C. *L'Etat global*. Paris: Payot, 2007.
- CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire. *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*. Paris: La Dispute, 2004.
- CASTEL, R. *L'insécurité sociale*. Paris: Le Seuil, 2003.
- CASTORIADIS, Cornélius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975.
- _____. *Les Carrefours du labyrinthe*, 3 vol., Paris: Seuil, 1978, 1986, 1991.
- CLASTRES, Pierre. *La société contre l'Etat*. Paris: Minuit, 1974.
- _____. *Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Le Seuil, 1980.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique* (2000). Paris: Ed. Amsterdam, 2009.
- CHATTERJEE, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (1986). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- CHEMILLIER-GENDREAU, Monique. *Humanité et souverainetés. Essai sur la fonction du droit international*. Paris: La Découverte, 1995.
- _____. *Droit international et démocratie mondiale. Les raisons d'un échec*. Paris: Textuel, 2002.

- CHOMSKY, Noam. *11-9: autopsie des terrorismes*, Paris: Le Serpent à plume, 2001a.
- _____. 11 septembre 2001, La fin de “la fin de l’histoire”. Aden, 2001b.
- _____. *Dominer le monde ou sauver la planète*. Paris: Fayard, 2004.
- _____. *Les Etats manqués*. Paris: Fayard, 2007.
- DAHL, Robert. *Modern political analysis*. Englewood Cliffs. N.J.: Prentice Hall, 1963.
- BOÉTIE, E. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, “Critique de la politique”, 1976.
- DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968;
- _____. *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969;
- _____. *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. *Capitalisme et Schizophrénie. L’Anti-Cédipe*: Paris, Minuit, 1972.
- _____. *L’Anti-Cédipe*. Paris: Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *L’Ecriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- _____. *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- _____. *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- _____. *Marges de la philosophie*, Paris, Seuil, 1972.
- _____. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003.
- _____. *Force de loi*. Paris: Galilée, 2005;
- DERRIDA, J.; HABERMAS, J.; BORRADORI, G. *Le concept du 11 septembre*. Paris: Galilée, 2004.
- DEUTSCH, Karl W. *The Nerves of Government*. New York: Free Press, 1963.
- EASTON, David. *The political System*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios. Biopolitica e filosofia*. Rome: Einaudi, 2004.
- _____. *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*. Rome: Mimesis, 2008.
- FANON, F. *Peau noire, masque blanc*. Paris: Le Seuil, 1952.
- _____. *L’An V de la révolution algérienne (1959)*. Paris: La Découverte, 2001.
- _____. *Les damnés de la terre (1961)*. Paris: La Découverte, 2002.
- _____. *Pour la révolution africaine (1964)*. Paris: La Découverte, 2001.
- FINLEY, Moses I. *Démocratie antique et démocratie moderne*. Paris: Payot, 1972.
- FISCHBACH, Franck. *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris: La découverte, 2009.
- FERRY, Jean-Marc *La question de l’Etat européen*. Paris: Gallimard, 2000.

- FOUCAULT, M. *Folie et déraison. Histoire de la folie*. Paris: Plon, 1961.
- _____. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris: PUF, 1963.
- _____. *Les Mots et les choses. Archéologie des sciences humaines*. Paris: Galimard, 1966.
- _____. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- _____. *Histoire de la sexualité* (3 vol.). Paris: Gallimard, 1974, 1984.
- _____. *Dits et Ecrits*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *"Il faut défendre la société"*. Paris: Gallimard/Seuil, 1997.
- _____. *Sécurité, territoire, population*, cours au Collège de France, 1977-78, et *Naissance de la biopolitique*, cours au Collège de France, 1978-79. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.
- GAUCHET, M. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- _____. "La dette du sens et les racines de l'Etat". *Libre n°2*: Payot, 1977.
- _____. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.
- GIDDENS, A. et BLAIR, T. *La troisième voie: le renouveau de la social-démocratie*. Paris: Le Seuil, 2002.
- GUHA, Ranajit. *Selected Subaltern studies*. New York: Oxford University Press, 1988.
- _____. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Harvard University Press, 1998.
- HABERMAS, J. *Connaissance et Intérêt*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris: Fayard, 1989.
- _____. *Le Discours des modernes*. Paris: Gallimard, 1991.
- _____. *Europe, la voie kantienne. Essai sur l'identité postnationale*. Paris: Cerf, 2005.
- _____. *Après l'Etat-nation. La constellation postnationale*. Paris: Fayard, 2000.
- _____. *L'intégration républicaine. Essai de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Empire*. Paris: Exils éditeur, 2000.
- _____. *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*. Paris: La Découverte, 2004.
- HELD, David. *Democracy and the Global order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Polity Press, 1995a.

- _____. *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order* (avec Daniele Archibugi). Cambridge: Polity Press, 1995b.
- _____. *Taming Globalization: Frontiers of Governance* (avec Mathias Koenig-Archibugi), Cambridge: Polity Press, 2003;
- HOLLOWAY, John. *Changer le monde sans prendre le pouvoir*. Paris: Syllepse, 2008.
- HONIG, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- LACQUE-LABARTHE, P. *La Fiction du politique*. Paris: Christian Bourgois, 1988.
- LACROIX, J. *L'Europe en procès. Quel patriotisme au-delà des nationalismes?* Paris: Cerf, 2004.
- _____. *La pensée française à l'épreuve de l'Europe*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2008.
- LEBLANC, G. *Vies ordinaires, vies précaires*. Paris: Seuil, 2007.
- LEIBOVICI, M., KUPIEC, A., MUHLMANN, G., TASIN, E. (Eds.) *Hannah Arendt. Crises de l'Etat-nation*, Paris, Sens & Tonka, 2007.
- LEFORT, Claude. "Philosophe?". In: *Ecrire. A l'épreuve du politique*. Paris: Fayard, 1993.
- _____. *Essais sur le politique, XIX/XX*. Paris: Seuil, 1988.
- _____. *Les formes de l'histoire: Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard/Folio, 2000.
- _____. *L'Invention démocratique*. Paris: Biblio, 1981.
- _____. *Le temps présent. Ecrits 1945-2005*. Paris: Belin, 2007.
- LIPSET, Seymour Martin. *Political Man*. New York: Doubleday, 1960 (*L'Homme et la Politique*. Paris: Seuil, 1963).
- LYOTARD, Jean-François. *Discours, Figure*. Paris: Klincksieck, 1971.
- _____. *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris: 10/18, 1973.
- _____. *Des Dispositifs pulsionnels*. Paris: 10/18, 1973.
- _____. *Economie libidinale*. Paris: Minuit, 1974.
- _____. *La Condition postmoderne*. Paris: Minuit, 1979.
- _____. *Le Différend*. Paris: Minuit, 1983.
- _____. *La Faculté de Juger*. Paris: Minuit, 1985.
- _____. *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*. Paris: Galilée, 1986.
- _____. *Leçons sur l'Analytique du sublime*. Paris: Galilée, 1991.
- LYOTARD, Jean-François, THÉBAUD, Jean-Loup. *Au Juste*, Paris, Christian Bourgois, 1979;
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1981.

- MAIRET, Gérard. *Discours d'Europe. Souveraineté, citoyenneté, démocratie*. Paris: La Découverte, 1989.
- _____. *Le Principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir modern*. Paris: Gallimard-Folio, 1996.
- MAGNETTE, Paul. *Au nom des peuples. Le malentendu constitutionnel européen*. Paris: Cerf, 2006.
- MBEMBE, Achille. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *Sens et Non Sens*. Paris: Nagel, 1946.
- _____. *Humanisme et Terreur*. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1957.
- MOUFFE, C. "Le libéralisme américain et ses critiques". *Esprit* 3, pp. 100-114, 1987.
- NANCY, Jean-Luc. *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986a.
- _____. *L'Oubli de la philosophie*. Paris: Galilée, 1986b.
- _____. *L'expérience de la liberté*. Paris: Galilée, 1993.
- _____. *Le Sens du monde*. Paris: Galilée, 1994.
- NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- O'DONELL, G. *Transiciones desde un gobierno autoritario*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 4 vol., 1988.
- PARSONS, Talcott. *The Structure of Social Action*. Glencoe, Ill., Free Press, 1949.
- _____. *Essays in sociological theory*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1954.
- PATOCKA, Jan. *Platon et l'Europe*, Paris, Verdier, 1973,
- _____. *Essais hérétiques*, Paris, Verdier, 1977.
- _____. *La Crise du sens* (2 vol.), Bruxelles, Ousia, 1985-1986;
- _____. *Liberté et sacrifice*, Grenoble, J. Millon, 1990;
- _____. *L'Idée de l'Europe en Bohême*, Grenoble, J. Millon, 1991.
- POULAIN, Jacques. *La Neutralisation du jugement, ou la critique pragmatique de la raison politique*. Paris: L'Harmattan, 1993.
- _____. *La loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*. Paris: Albin Michel, 1993.
- RANCIÈRE, Jacques. *La Méésentente. Politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.
- _____. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.
- _____. *Aux bords du politique*. Paris: La Fabrique, 2000.
- RAWLS, John. *Théorie de la justice*. Paris: Seuil, 1987.
- RENAULT, E. *Souffrances, sociales*. Paris: La découverte, 2008.

- RENAUT, A. *Qu'est-ce qu'un peuple libre? Libéralisme ou républicanisme?* Paris: Grasset, 2009.
- ROSANVALLON, P. *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance.* Paris, Le Seuil, 2006.
- SAÏD, Edward. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident.* Paris: Le Seuil, 2005.
- SANDEL, Michael J.. *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SASSEN, Saskia. *Critique de l'Etat. Territoire, Autorité et Droits de l'époque médiévale à nos jours.* Paris: Demopolis/Le Monde diplomatique, 2009.
- SASSEN, S.; CHOMSKY, N.; CLARK, R. *La loi du plus fort: mise au pas des Etats voyous.* Paris: Le serpent à plume, 2002.
- SCHUMANN, Karl. *Husserls Staatsphilosophie.* Freiburg/München: Alber, 1988.
- SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalisme, Socialisme et Démocratie,* Paris, Payot, 1954.
- SHKLAR, J. *American Citizenship, The Quest For Inclusion.* Harvard University Press, 1991.
- STEIN, E. *Der Staat,* tr. fr. *De l'Etat,* Paris, Cerf, 1990.
- SKINNER, Quentin. "The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives". In: RORTY, SCHEEWIND and SKINNER. *Philosophy in History,* Cambridge, 1984.
- _____. "Les idéaux républicains de liberté et de citoyenneté". *Rue Descartes* n°3, Paris, pp. 125-144, 1992.
- SPITZ, Jean-Fabien. *Le moment républicain en France.* Paris: Gallimard, 2005.
- _____. *Culture et impérialisme.* Paris: Fayard, 2000.
- SPIVAK, Gayatri Ch.. *A Critic of Post-Colonial Reason: Toward a History of a Vanishing Present.* Harvard University Press: 1999.
- _____. *Les subalternes peuvent-elles parler?* Paris: Ed. Amsterdam, 2006.
- _____. *En d'autres mondes, en d'autres mots. Essais de politique culturelle.* Paris: Payot, 2009.
- TAYLOR, C. *Philosophical Papers. Human Agency and Language (vol. 1), Philosophy and the Human Sciences (vol. 2).* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- _____. *Multiculturalisme.* Paris: Aubier, 1994. (*Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, with commentary by A. Gutmann, St.C. Rockefeller, M. Walzer, S. Wolf. Princeton University Press, 1992).

_____. *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1991. (*Le Malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994).

_____. *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, 1989.

TASSIN, E. "La mondialisation contre la globalisation. Un point de vue cosmopolitique". In *Sociologie et sociétés: Sociologie du cosmopolitisme*, vol.XLIV, N°1, Printemps, Presses de l'université de Montréal, 2012a.

_____. *Le maléfice de la vie à plusieurs*. Paris: Bayard Jeunesse, 2012b.

_____. *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*. Paris: Le Seuil, 2003.

TOULEMONT, R. *L'essence de la société selon Husserl*. Paris: PUF, 1962.

WALZER, Michaël. *Obligations. Essays on Desobedience, War and Citizenship*, Cambridge: Mass., 1970.

_____. *Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat*. New York: 1980.

_____. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.

_____. "Two Kinds of Universalism". In: *The Tanner Lectures on Human Values*, XI. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 509-531, 1990.

_____. "Les deux universalismes". *Esprit*, 12, pp. 114-133, Décembre, 1992.

_____. *What it Means to be an American*. Marsilio: New York, 1992.

WEISS, Linda. *The Myth of the powerless State: governing the Economy in a global Era*. Ithaca: Polity Press, 1998.

WORMS, F. *Le moment du soin. A quoi tenons-nous?* Paris: PUF, 2010.