

Subjectivation et désidentification politiques. Dialogue à partir d'Arendt et de Rancière

*Political Subjectivation and Disidentification.
A Dialogue on Arendt and Rancière*

Anders Fjeld

Universidad París 7-Diderot, París, Francia.
a.fjeld@uniandes.edu.co

Étienne Tassin

Universidad París 7-Diderot, París, Francia.
etienne.tassin@univ-paris-diderot.fr

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 12 de octubre de 2014 • **Fecha de aprobación:** 15 de diciembre de 2014



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Résumé

Ce dialogue à deux voix tente de faire travailler ensemble les logiques conceptuelles de Hannah Arendt et de Jacques Rancière au bénéfice d'une compréhension renouvelée des notions de subjectivation politique et de désidentification dans le contexte des luttes politiques. Ces deux voix s'accordent pour discuter lignes conceptuelles de convergence et divergence mais défendent des positions parfois irréductibles, laissant ainsi entendre combien la conceptualisation des expérimentations politiques ne peut se faire qu'à l'épreuve de la pluralité et de la contradiction. Sont discutées les notions de subjectivation et de sujet politique, de désidentification et d'identité, de singularité et de collectif, de l'État et de la domination, d'émancipation et de pluralité.

Mots clés: politique, mouvement politique, identité, État, liberté.

Resumen

Este diálogo a dos voces intenta hacer comunicar las lógicas conceptuales de Hannah Arendt y de Jacques Rancière en beneficio de una comprensión renovada de las nociones de subjetivación política y desidentificación en el contexto de las luchas políticas. Estas dos voces están de acuerdo en discutir líneas conceptuales de convergencia y de divergencia, pero defienden posiciones a veces irreductibles, con lo cual dejan entender hasta qué punto la conceptualización de las experimentaciones políticas no puede hacerse sino por la pluralidad y la contradicción. Se discuten las nociones de subjetivación y sujeto político, de desidentificación e identidad, de singularidad y colectivo, del Estado y la dominación, de emancipación y pluralidad.

Palabras clave: política, movimiento político, identidad, Estado, libertad.

Abstract

This dialogue seeks to confront and intertwine the conceptual logics of Hannah Arendt and Jacques Rancière in order to renew the notions of political subjectivation and disidentification in the context of political struggles. The two voices agree to discuss converging and diverging conceptual lines but defend positions that are sometimes irreducible, which makes it evident how the conceptualization of political experimentations is only possible to the test of plurality and contradiction. The dialogue discusses the notions of subjectivation and the political subject, disidentification and identity, singularity and collectivity, the State and domination, emancipation and plurality.

Keywords: politics, political movement, identity, State, liberty.

Dans *La complication*, Claude Lefort déclare : « Le communisme appartient au passé ; en revanche, la question du communisme reste au coeur de notre temps » (Lefort, 1999, p. 5). C'est sans doute vrai pour les philosophes qui cherchent à reconstruire une politique dissensuelle, oppositionnelle, populaire, « plébéienne » ou révolutionnaire au lendemain des échecs du marxisme de Parti, de la dictature du prolétariat ou de l'avant-garde savante. Dans le paysage intellectuel français, ce seront les expériences insurrectionnelles et populaires de Mai 68 avec l'incapacité totale du Parti Communiste Français (PCF) de s'y impliquer qui marquent la rupture avec le marxisme orthodoxe – le PCF rejeta même les mouvements populaires en les accusant d'être des mouvements petit-bourgeois sans connaissance des véritables contradictions à investir pour mener une lutte révolutionnaire. Louis Althusser est une figure emblématique en ce sens. D'un côté, il réunit un groupe de philosophes à l'École Normale Supérieure qui écrit *Lire le Capital*, un projet de lecture structuraliste de Marx pour arriver aux principes scientifiques propres du matérialisme historique et ainsi reconstituer les bases de la lutte de classe. Parmi les philosophes de ce groupe, qui se distancieront d'Althusser après Mai 68, il y a Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière. Alain Badiou entretenait aussi des relations proches avec ce groupe. De l'autre côté, la lecture avant-gardiste et scientifique du marxisme que proposait Althusser, intellectuel central pour le PCF – qui mettait en avant l'idéologie comme une dimension centrale dans l'analyse du champ social – était, au moins selon la critique qu'en fera Rancière, tout à fait déterminante dans le rejet des mouvements populaires de la part du PCF pendant Mai 68. Comme le dit Rancière, commentant en 2011 son livre *La leçon d'Althusser*, publié en 1974 comme une évaluation critique des conséquences politiques de la théorie marxiste d'Althusser : « [Ce livre] part d'une expérience que beaucoup d'intellectuels de ma génération ont pu faire en 1968 : le marxisme que nous avons appris à l'école althussérienne, c'était une philosophie de l'ordre, dont tous les principes nous écartaient du mouvement de révolte qui ébranlait l'ordre bourgeois » (Rancière, 2011b, p. 17)¹.

1 Il ajoute d'ailleurs que la pensée de l'idéologie d'Althusser « a bien davantage nourri, dans la classe intellectuelle, la condamnation du mouvement de révolte étudiant, vu comme un mouvement de petits-bourgeois victimes d'une idéologie qu'ils respiraient sans le savoir, et qui devaient être rééduqués par l'autorité de la Science et du Parti » (Rancière, 2011b, p. 9). De l'avant-propos écrit en 2011.

Mai 68 devenait donc le nom d'une impasse politique, théorique et philosophique, mettant en cause la politique révolutionnaire du marxisme orthodoxe en raison de la manière dont celle-ci finit par se tourner contre les mouvements populaires de révolte. En ce sens, l'idée de Lefort semble juste : depuis Mai 68, le communisme appartient au passé, mais cela, en revanche, ne fait qu'ouvrir la question de savoir comment concevoir, au-delà ou en-deçà du marxisme althussérien ou orthodoxe, une politique de révolte constructive.

En termes théoriques, nous pouvons repérer deux lignes de critique du marxisme portant, l'une sur le sujet politique, l'autre sur l'historicité « téléologique ». La première critique concerne la réification du sujet politique par des déterminations socio-économiques de classe, c'est-à-dire le concept du prolétariat tel qu'il découpe objectivement (avec l'exploitation du surtravail comme critère principal) une partie de la société pour y imposer un sort commun, la révolution prolétaire. La deuxième concerne la « trajectoire » révolutionnaire qui se trouverait objectivement inscrite dans le développement historique de la classe-en-soi, le prolétariat, et qui requiert une prise de conscience pour que cette classe-en-soi se rende à la hauteur de son destin véritable. Ces idées permettent de caractériser les révoltes « spontanées » comme ignorantes devant la trajectoire révolutionnaire qui n'est déchiffrable que par le savoir scientifique partant d'une analyse socio-économique de classe. La question est donc à la fois de savoir ce qui va remplacer le sujet politique marxiste et la manière de penser l'historicité de la politique.

Les concepts de subjectivation et de désidentification sont en ce sens des inventions qui devraient permettre de dépasser les impasses de Mai 68. Il s'agit de retenir du marxisme le souci de l'émancipation, de localiser sa possibilité dans l'irruption des classes dominées, et de penser cette irruption en termes d'une destruction, dissolution ou déclassification des coordonnées reproductives de l'ordre social. Mais il faut aussi délier cette pensée de l'émancipation de toute foi historique ou, comme dit Rancière, de toute métapolitique. Au lieu donc d'une pensée émancipatrice qui identifie préalablement son agent révolutionnaire par l'analyse objective des classes sociales, qui mesure les moyens stratégiques et projette les trajectoires historiques à entreprendre pour « pousser » les contradictions capitalistes jusqu'à leur apogée, et qui prédétermine ainsi les possibilités politiques en les canalisant dans le temps de maturation des conditions historiques de l'émancipation (la révolution prolétaire), il s'agit d'être attentif aux forces de désidentification polémique

qui ouvrent un mouvement errant et imprévisible au sein d'un monde d'inégalité ou de domination. La notion de subjectivation vise donc un mouvement contingent et imprévisible, une errance qui ne pourra prévoir ses trajectoires ni garantir le bien fondé de ses moyens stratégiques, une insurrection qui se construit sur place et s'oriente par un horizon où les possibilités politiques restent indéterminées. Si c'est en quelque sorte l'affaire même du marxisme de donner les réponses aux questions « que peut la politique ? » ou « que faire ? », c'est justement à partir d'une critique postmarxiste de la foi historique du marxisme que la question se radicalise et devient un véritable problème, problème qui motive alors une interrogation n'ayant pas de réponses déjà sous la main. Comme le dit Rancière : « Si on tient, en revanche, que l'ordre du monde n'a aucune raison de conspirer avec ceux qui affirment la puissance égalitaire, si l'on dissocie la politique de toute foi historique, il faut bien se poser la question : que peut la politique ? » (Rancière, 2006, p. 523).

Le dialogue qui suit intervient dans ces problématiques à partir de positions défendues et discutées par Étienne Tassin et Anders Fjeld. L'originalité de la démarche consiste à opérer une mise en relation de deux courants distincts dans la philosophie française, courants qui ont pour point commun de chercher à dépasser le marxisme comme politique insurrectionnelle à travers la conceptualisation d'une démocratie dissensuelle et d'une réévaluation du sens du conflit politique. D'une part, la tradition machiavélienne de Claude Lefort et de Miguel Abensour, avec notamment leur relecture démocratique de Hannah Arendt qu'a radicalisé Étienne Tassin. De l'autre, le courant « post-althussérien » mentionné, singulièrement développées dans les pensées de Jacques Rancière et d'Étienne Balibar. Entre ces deux champs, les deux auteurs cherchent les continuités et les alliances entre ces courants dans l'intention de laisser leurs différents styles, sensibilités, concepts et problématiques se féconder réciproquement de façon à élargir le champ philosophique de perception, de réflexion et d'intervention. Si nous avons déjà introduit brièvement le champ post-althussérien – héritiers des expériences du Mai 68 passant par une mise en cause du marxisme althussérien et par l'élaboration d'une notion d'émancipation démocratique – il faut aussi introduire le champ machiavélien pour apprécier les enjeux de ce dialogue.

Ce courant a son origine avant Mai 68. Au lieu de tirer son inspiration théorique et politique de cet événement, il partait d'une critique au marxisme qui était plus liée aux expériences soviétiques et au to-

talitarisme. On peut sans doute le faire remonter à la fondation de la revue *Socialisme ou Barbarie* en 1948 par Claude Lefort et Cornelius Castoriadis – à laquelle notamment Jean-François Lyotard participa jusqu'à sa dissolution en 1967. Lefort et Castoriadis écrivirent ensuite pour la revue *Textures*, de 1969 au 1975, où Miguel Abensour joua un rôle important. En réaction aux expériences totalitaires du communisme dans l'URSS de Staline, et parce qu'il localise des tendances totalitaires sur un niveau théorique et conceptuel dans le marxisme, Lefort développe une compréhension de la démocratie comme régime d'indétermination perpétuelle et de division conflictuelle qui – à travers les dynamiques conflictuelles mêmes – repousse et tient à l'écart l'unification totalitaire, la bureaucratisation et la domination de l'État. Comme il le dit, commentant Machiavel : « L'ordre n'est pas institué à partir d'une rupture avec le désordre ; il se fonde avec un désordre continu » (Lefort, 2010, p. 518). C'est cela qu'il appelle « le principe de la division interne de la société », fondée sur l'idée machiavélique d'une division originaire entre les nobles qui cherchent à dominer et le peuple qui ne veut pas être dominé. Comme Machiavel l'énonce dans son analyse de la République Romaine : « Moi, je dis que ceux qui condamnent les tumultes de la noblesse et de la plèbe blâment ce qui fut la cause première de l'existence de la liberté romaine et qu'ils sont plus attentifs au bruit et aux cris qu'ils occasionnaient qu'aux bons effets qu'ils produisaient. » Reconceptualisée au bénéfice de la démocratie, cette tradition pense donc le conflit comme absolument central à la vitalité de la société. Ainsi que le dit Abensour : « Division originaire du social, de surcroît irréductible, identité énigmatique du social, expérience de l'immaîtrisable qui laisse se conjointre l'écartèlement du social et son indétermination : tel est l'horizon conceptuel à l'intérieur duquel approcher l'idée de démocratie sauvage » (Abensour, 1993, p. 228).

Deux éléments base entrent dans l'idée de cette division originaire. Premièrement, cette division existe seulement pour autant qu'il y a des forces opposées qui la tiennent en vie par le renouvellement constant de conflit. Machiavel voyait ces forces incarnées dans les nobles et le peuple, tandis qu'Abensour reconfigure cette distinction dans les termes de l'État, agent de domination, et de la démocratie, agent de l'émancipation : « si l'État est inséparable d'une servitude, inversement la révolution démocratique est inséparable d'une destruction, ou d'une intention de destruction, du pouvoir de l'État » (Abensour, 1998, p. 127). Deuxièmement, le renouvellement constant du conflit est en fait ce qui garantit la santé

et la vitalité du régime politique. Si le conflit cesse, la division originiaire disparaîtra et – comme aurait pu le dire Machiavel – la division politique de la cité dégénérera en guerre civile. Les forces opposées produisent, à travers leur conflit même, la vitalité et la durabilité de la démocratie. Abensour écrit : « [La démocratie] n'est-elle pas cette forme de société qui, non contente de reconnaître la légitimité du conflit en son sein, sait y percevoir la source première d'une invention sans cesse renouvelée de la liberté ? » (Abensour, 1993, p. 227). Et comme le dit Lefort à propos de Marx : « Il est clair que l'éloge des tumultes n'est pas associé à une foi en un stade final, comme c'était le cas pour Marx, un stade où les causes de la division seraient supprimées. Les tumultes, pour autant qu'ils sont suscités par le désir du peuple, sont bons » (Lefort, 2010, p. 568).

Étienne Tassin expose la pensée d'Arendt à cette idée politique et démocratique de la division originiaire pour l'approfondir à travers les notions de pluralité humaine, de *bios politikos* et de scène publique comme scène d'apparaître et d'agir fondée sur un écart entre ce *que* je suis (mes déterminations sociales) et *qui* je suis (une désidentification et une singularisation induites par l'action politique). C'est ici qu'il situe, au moins comme point de départ, le concept de subjectivation comme une opportunité pour ressaisir les modalités politiques des communautés d'acteurs en lutte en ce que, à la différence de la notion classique de sujet, ce concept de subjectivation désigne un processus et non un principe, un état ou un résultat. Ce processus n'est pas simplement celui d'un devenir sujet comme s'il était entendu qu'on savait ce que signifie « être sujet » et qu'il faille le devenir : c'est plutôt celui d'un devenir qui ne saurait se fixer, se stabiliser sous la forme « sujet », que ce soit au sens de la subjectivité, de la subjectivité ou de la sujétion².

À la différence d'Étienne Tassin, Anders Fjeld part plutôt de l'idée inverse : entre ces deux courants de pensées, et plus singulièrement entre Arendt et Rancière, il y a selon lui une discontinuité radicale quant à la notion démocratique de la politique. En discutant les thèses de Tassin, il cherche plutôt à faire jouer ces discontinuités pour essayer de démontrer comment les innovations des « post-althussériens » mettent en évidence

2 Voir le *Vocabulaire européen des philosophies* (Cassin, 2004) qui distingue : 1) la subjectivité (Subjektheit, Heidegger) comme sujet logique et sujet physique : chose, causa, res, matière, objet ; 2) la subjectivité comme conscience, mens, Moi, par opposition à objet et objectivité ; 3) la sujétion comme être sous la domination ou la loi d'un pouvoir selon les deux acceptions distinctes de la sup-position : être placé dessous, être sou-mis, et être assujetti - vassal ou subalterne.

des limitations conceptuelles et perceptives de la tradition machiavé-
lienne en ce qui concerne tout mouvement politique concret visant une
émancipation des dominations quotidiennes de l'ordre social. Il soulève
ainsi plusieurs questions qui se posent de manière problématique à la
fois à Arendt et Rancière. Il interroge la distinction entre sujet et subjec-
tivation, et rappelle les problèmes soulevés par les stratégies politiques,
la relation entre État et mouvement dissensuel, la distinction de l'indivi-
du et du collectif, de l'identité et de l'ordre social, ou encore la manière
de penser les allégeances et cultures revendiquées à partir de la notion
de désidentification, ainsi que l'héritage marxiste et le statut du « sujet
politique » ou « sujet collectif ».

Le dialogue qu'on va lire suggère ainsi qu'une lecture libre et croisée
des approches arendtienne et ranciérienne du concept de la subjectiva-
tion permet de mettre en évidence les enjeux et les défis d'une nouvelle
compréhension des luttes politiques. Ce dialogue est contradictoire : il
ne vise pas à rapprocher des points de vue mais à souligner des lignes de
divergences afin de ne pas négliger ce que les analyses de la subjectiva-
tion, de la désidentification et de l'expérimentation politique doivent à
des engagements théoriques ou des circonstances historiques singuliers.

Sujet, subjectivation: l'héritage des Lumières

ET : Pour comprendre le concept novateur de subjectivation, il faut
d'abord considérer pourquoi il a paru nécessaire de donner une forme
adjectivale au concept ancien de sujet. A mes yeux, la radicale nouveauté
conceptuelle de l'idée de subjectivation par rapport à l'entente classique
de la notion de sujet est de souligner que là où il y a subjectivation, il n'y
a pas de sujet – chose, moi ou vassal – ni à l'origine du processus, ni à son
terme – tout au plus à son horizon, mais horizon qui, comme tout hori-
zon, ne saurait être atteint. La subjectivation définit ainsi un étrange
« devenir sujet » incessamment différé, un devenir sujet inaccompli ou
encore un devenir (non) sujet dans la production toujours différée de soi,
dans la différence réitérée de soi à soi, d'un soi différant sans cesse de
soi, ne coïncidant jamais avec soi ni avec un « soi ». Bref, l'idée de subjec-
tivation est celle de la production d'un écart à soi, d'une désidentifica-
tion donc, d'une sortie hors de soi plutôt que d'un advenir du soi, au plus
loin d'une appropriation de soi, d'un recueillement de soi, identifiant un
être à ce qu'il est supposé être, ou à ce qu'il désire être, ou encore à ce
qu'on exige de lui qu'il soit.

AF : Le mot « sujet » est donc réservé à un état ou à un résultat, une forme stable et établie, à la différence d'un processus et d'un devenir. Cette réserve terminologique n'est-elle pas un vestige des Lumières, où il s'agissait de définir un tel sujet et de fixer ses modalités, comme une substance qui englobe dès le début ses états et changements possibles, le « Je pense » ? Il me semble que ce mot « sujet », au moins pour des auteurs français contemporains comme Rancière, se libère de cette idée substantive et métaphysique pour désigner plutôt la construction locale, provisionnelle et instable d'un nom protestataire, sous lequel s'unissent des forces politiques qui, elles, sont hétérogènes et en devenir. Le rapport de « sujet » à « subjectivation » n'est donc pas celui d'un dépassement (le sujet appartient aux Lumières, la subjectivation à notre époque) mais d'une alliance conceptuelle (sujet et subjectivation se présupposent réciproquement) quitte à donner au « sujet » un autre contenu que celui, substantiel et englobant, des Lumières. Le « Noir », le « Peuple », les « Egyptiens », les « 99% », les « sans-papiers », sont des noms *politiques*, des « sujets » portés par des errances hétérogènes et polémiques de subjectivation. Le « sujet », en ce sens, serait bien plutôt une identité *revendiquée* qui excède toutes les coordonnées de l'ordre social, une *identité désidentifiée* au lieu de (et se confondant avec) les *identités assignées* de l'ordre social, qui s'oriente, par son excès, vers l'horizon d'un autre monde possible. Dans le mouvement des droits civiques aux Etats-Unis, pourquoi ne pas comprendre « le Noir » et « la Noire » comme des sujets, même s'ils engagent des mouvements errants, expérimentaux et ouverts de subjectivation qui ne se laissent fixer par aucune substance préalable ? « Le peuple » n'est-il pas un sujet, sans qu'il soit nécessaire de lui prêter une substance préalable pour codifier ses mouvements errants et inventifs, et ainsi tomber dans la métaphysique des Lumières ? J'avance donc qu'en recourant au concept de subjectivation, il ne s'agit pas tant de surpasser et de remplacer le concept de sujet des Lumières (en raison des limitations conceptuelles de ce dernier, liées à sa métaphysique), que d'introduire une distinction conceptuelle « opérative » avec le concept de sujet, ce dernier fonctionnant comme un point provisoire de rassemblement, comme un nom *désidentifié* qui marque à la fois les horizons de son monde possible et, d'une certaine manière (d'une manière paradoxalement infinie) les « contours » des forces politiques dissensuelles qui se rassemblent et qui y partagent et développent un espace, un mouvement, un blocage de l'ordre et un espoir de changement. Autrement dit, le fait de fixer le mot « sujet » aux Lumières risque de manquer un élément conceptuel essentiel

de la subjectivation, à savoir le nom non-substantiel, désidentifié, rebelle et mobile sous lequel se rassemblent les forces politiques.

ET : Tu as raison sans doute, cette proposition est heureuse, mais on ne saurait admettre que le nouvel emploi d'un terme consacré par une longue tradition de pensée (et qui donc est une réponse à un problème) soit possible sans réexamen ou déconstruction de ce qui a été forgé initialement avec ce nom ? Inversement, pourtant, que signifie qu'on ré-utilise ce même mot (sujet) pour désigner une opération supposée affranchie de la « métaphysique des Lumières » (comment s'en serait-elle affranchie ? L'est-elle à ce point ?) qui n'aurait rien à voir avec ce que ce terme désignait dans cet univers de pensée ? Si Rancière comme Žižek continuent d'utiliser ce terme (voire ce concept), il doit y avoir une raison ! On est obligé de penser que dans le concept classique de sujet gît quelque chose que ces auteurs retiennent pour leur usage. La question devient alors : quoi ? Que retiennent-ils ? Il me semble que par la seule reprise du terme ils maintiennent la forme sujet avec ses attendus métaphysiques classiques : substantialité, identité, souveraineté, même atténués ou critiqués. Cela est revendiqué par Žižek, c'est peut-être rémanent dans la pensée de Rancière. Pour ma part, j'entends ici souligner au contraire tout ce qui, dans l'idée de subjectivation, se tient éloigné des attendus classiques du sujet forgés aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles.

Subjectivations plurielles?

ET : C'est à partir de ce concept de subjectivation, en tant qu'écart irréductible à soi et sortie de soi, que j'aborde de manière critique la philosophie contemporaine. Celle-ci a abondamment thématiqué cette dimension d'extériorité ou d'extranéité de l'être à soi-même, sous la forme d'une philosophie de l'*ek-stase* ou de l'*ex-istence*. Mais alors qu'elle problématise un « être soi » sur le mode d'un « se tenir hors de soi », elle arrime encore cet être-là à quelque ontologie et néglige la signification politique d'une existence comprise en terme de subjectivation et non de sujet. Si l'on prend au sérieux cette dimension d'extranéité – le fait d'être étranger à soi-même sur le territoire de son existence –, nous ne pouvons pas penser la subjectivation sur le modèle de l'identification, mais plus encore nous ne pouvons pas la penser sans voir en elle un processus de désidentification. Alors que l'identification est la production d'une « identité remarquable », la subjectivation n'est pas la production d'un « sujet remarquable » ; c'est la production d'une *subjectivité inaccomplie et*

non identifiable. Et ce ne sera pas, bien sûr, la production d'une subjectivité déterminée ni celle d'une vassalité. La subjectivation n'est pas non plus une assignation (l'attribution à quelqu'un de la part qui est supposé lui revenir) par laquelle un être pourrait être inscrit dans des repères, fixé, déterminé. A la subjectivation est liée une forme d'errance puisque c'est une aventure : un advenir indéterminé sans précession ni procession. C'est du moins ce que l'on pourrait comprendre dès lors que cette subjectivation est dite *politique*.

Que la subjectivation soit dite politique signifie *a minima* que le processus de subjectivation n'est pas purement inhérent à l'être pour lequel ce processus se produit. La subjectivation ne saurait être une autodétermination du sujet par lui-même, puisque cette autodétermination requerrait qu'existe un sujet à l'origine du processus (en amont), qui en serait le moteur ou l'opérateur (au cours du processus) tout autant que le bénéficiaire (en aval). En un sens négatif, « politique » veut dire qu'existent des conditions auxquelles un être est exposé malgré lui (même si c'est de son plein gré qu'il s'y expose), en raison desquelles il entre dans un processus qui le fait advenir pour autre que *ce qu'il est (what he is)*, mais dans lequel il peut néanmoins se reconnaître comme pris dans un mouvement qui a singulièrement à voir avec *qui il est (who he is)* (Arendt, 1958, p. 175). Une subjectivation *politique* se produit sous l'effet de circonstances et de modalités extérieures au sujet³. Elle est *extrinsèque*, ce pourquoi elle produit un paradoxal « non sujet » *en extranéité*, c'est-à-dire en quelque sorte étranger à lui-même ou toujours en situation d'étrangeté vis-à-vis de lui-même.

AF : Comment comprendre l'importance et le sens de l'adjectif « politique » ici ? Il me semble que ta problématisation de la philosophie contemporaine consiste, en partie, à insister sur le fait que l'extranéisation est une dimension immédiatement politique, et non pas simplement une dimension existentielle individuelle. Cette « étrangeté vis-à-vis de soi-même » est immédiatement politique parce qu'il ne s'agit pas d'une relation introvertie et personnelle, mais d'une désidentification *pratique* par rapport à une identité assignée dans l'ordre social, laquelle produit justement une subjectivité « étrangère à soi-même sur le territoire de son existence ». La mise en relation de la subjectivation, en tant

3 On notera cependant qu'une analyse semblable peut être tenue à propos de ce qu'on nomme le sujet moral. Voir la très convaincante démonstration de Valérie Gérard (2011), *L'expérience morale hors de soi*.

que processus d'extranéisation, et la politique, en tant que désidentification au sein d'un ordre social qui présuppose l'effectivité de ces procédés d'identification, me semblent ainsi essentielles à ton argumentation. Pourtant, n'y a-t-il pas aussi des formes d'extranéité qui ne fonctionnent pas sur le mode d'une *désidentification politique*, des formes qui n'excèdent pas de la même manière le registre de l'identification, qui peut-être se trouvent prises ou capturées dans l'ordre sans pour autant s'y identifier. Autrement dit, n'est-il pas possible de penser qu'un sujet se trouve en décalage par rapport aux procédures d'identification sans que ce décalage constitue une subjectivation politique, puisqu'il n'y aurait pas nécessairement d'actions politiques qui contestent l'ordre social ? Ne pourra-t-on pas penser ainsi la « désidentification » dans d'autres registres que le registre politique, et, si c'est le cas, cela n'implique-t-il pas aussi des conséquences profondes par rapport à la manière dont il faut penser la politique ? Justement, si la désidentification politique n'est plus la seule manière d'excéder l'ordre et d'investir d'autres possibles, si on arrive à multiplier les subjectivités en excès par rapport à l'ordre – en en donnant des modalités conceptuelles distinctes –, ne sera-t-on pas conduit à complexifier le concept même de politique par le fait qu'il faudra désormais penser non seulement la rupture avec l'ordre, mais aussi la ou les modalités de cette rupture et surtout les partages, les alliances, les tensions (peut-être aussi les rencontres ratées) *entre* les différents types de subjectivation, les différentes forces excessives, les différentes formes de devenir-mineur ?

Pour ramener cette discussion à la pensée de Rancière, il me semble que celui-ci nous offre, plutôt implicitement et de manière désordonnée, la possibilité de penser des modalités différentes par rapport à l'émancipation (ou des modalités différenciées de désidentification et d'excès par rapport à l'ordre social). Il y aurait d'une part l'émancipation intellectuelle, telle qu'elle est définie dans *Le maître ignorant*, qui a d'autres buts et motivations, et qui est aussi plus individuelle, que l'émancipation politique, laquelle se construit par un blocage ou une interruption des mécanismes de reproduction de l'ordre qui requiert des forces plus collectives. On pourrait aussi penser qu'existe une émancipation plus esthétique ou même démocratique, qui crée des intervalles dans l'ordre sans pour autant l'interrompre comme la politique. À partir de là, la question est d'établir s'il n'y a pas, dans tout « mouvement politique », des vecteurs de chaque type d'émancipation qui rentrent aussi bien dans des partages et des alliances que dans des tensions et conflits...

ET : Tu mets en évidence, c'est vrai, que l'opposition que je propose ici est figée et arbitraire : elle dénie aux procédures d'identifications subjectives, sociales, culturelles, confessionnelles, sexuelles, etc... le bénéfice d'être elles-mêmes décalées, et « sujettes » à des formes d'extranéisation comparables à celles que je prête à la politique. Mais au regard de la définition initiale du sujet, s'il y a extranéisation, on doit reconnaître soit que celles-ci sont politiques par définition (si la politique, comme je le suppose ici, a à voir avec cette extranéité à soi-même du « sujet »), soit qu'il existe d'autres formes de subjectivation (éthique par exemple, et sans doute d'autres) qui procèdent elles aussi d'une semblable extranéité. Mais ne devrait-on pas dire que même dans ce cas, ces formes de subjectivation sociale, éthique, personnelle, etc, ont à voir avec la politique dès lors que la politique est comprise à partir des deux pôles de l'extranéité et de la désidentification ?

Je dis bien qu'elles auraient à voir avec la politique, qu'elles toucheraient à la politique à la manière dont Rousseau déclare que tout touche à la politique, et non qu'elles seraient politiques de ce seul fait. Pourquoi ? Une forme de subjectivation éthique a à voir avec la politique parce que la désidentification qui est indissociable de toute subjectivation déplace notre rapport personnel au monde et aux autres en nous soustrayant aux assignations imposées, travaillant ainsi à une reconfiguration du partage du sensible au sens de Rancière. Elle tient ainsi à la politique mais sans être politique parce que l'action politique est, elle, plurielle, au sens d'Arendt ; et publique. La subjectivation engage un rapport d'action avec les autres, un agir spécifique, qu'Arendt dit concerté, avec d'autres acteurs ; et cet agir donne naissance, avec soi, à une communauté d'acteur et à l'espace de leur commune apparence, laquelle transforme l'espace public-politique. On ne saurait donc assimiler une transformation de soi qui a certes des effets sur notre rapport aux autres à une transformation de soi et des autres produite dans l'agir ensemble manifesté publiquement. Il ne s'agit donc pas de dénier la pluralité des modes de subjectivation mais de reconnaître ce qu'a de spécifique une subjectivation politique qui est par définition plurielle.

Désidentification et appartenance

ET : Je pense que la subjectivation se produit depuis un écart, un écartement, sans qu'on soit véritablement en mesure de dire par rapport à quoi a lieu cet écart. Cela présente un paradoxe qu'il faut être en mesure

d'assumer et de développer, un paradoxe qui est, d'une certaine manière, la subjectivation même. Si la subjectivation produit un écartèlement au sein de l'être qu'elle travaille, elle est aussi à l'origine d'une étrangeté corrélative vis-à-vis des autres puisqu'elle procède d'une désidentification telle qu'on ne peut plus assigner le devenir de l'être à un pôle, à un territoire ou à une identité repérables. Le paradoxe consiste dans le caractère anomal et anormal de cette subjectivation, c'est-à-dire dans la manière dont elle n'obéit pas à une loi ni n'en suscite ; dont elle ne produit pas une norme ni ne reproduit une normalité. La subjectivation *politique* ne procède pas d'une inhérence mais, si l'on peut dire, d'une *ex-hérence* ; elle relève en tout cas d'une déshérence. Cette déshérence est elle-même le résultat d'une déhiscence qu'Arendt a décrite comme une *disclosure*, « révélation » ou « exposition » qu'il serait plus juste de désigner comme une « éclosion », l'éclosion de *qui* je suis au cours d'actions politiques (*the disclosure of who I am*) par déhiscence à partir de *ce que* je suis (*what I am*). Cette déhiscence n'est pas la simple reproduction, dans la sphère d'apparence des acteurs, de *ce que* je suis sous la figure originale de *qui* je suis ; elle est la production d'un *qui* original à partir d'un *ce que* socialement identifié ou identifiable. Déhiscence et déshérence, car qui advient sous l'effet de certaines circonstances de l'agir politique n'est pas le simple héritier de ce qu'il est dans l'ordre privé et social. Il ne saurait, tel quel, être tributaire d'un héritage – ni familial, ni social et culturel, ni historique, ni même personnel – qui n'est, comme le disait René Char qu'Arendt cite pour caractériser l'époque contemporaine, précédé d'aucun testament. Concrètement, cela signifie que « *qui* advient » avec et par ce processus de subjectivation n'est pas l'héritier testamentaire de « *ce qu'il est* » par ailleurs selon son identification sociale. Ou encore, cela signifie que *ce que je suis* selon ma naissance ou mes appartenances socio-historiques ne décide pas par avance de *qui* je me découvre être selon ce processus de subjectivation politique.

Cependant, cette déshérence caractéristique du processus de subjectivation politique ne signifie nullement que l'être *qui* advient avec ce processus soit sans lien avec *ce qu'il est* – ce qui serait absurde, puisque cela ferait de lui une pure abstraction déliée de sa propre généalogie et de son inhérence à un tissu familial, culturel et social qui l'a fait être ce qu'il est. Prêtons donc attention à un nouveau paradoxe : celui qui advient par déhiscence de ce qu'il est et qui survient en déshérence de ce qu'il est, celui-là est par ailleurs encore lié à ce qui le supporte mais avec lequel il entre en sécession. Il doit faire avec ce qu'il est, mais faire au-

trement avec et faire autre chose avec, ce qui de lui est signifié sous son nom. Dire qu'il n'est pas l'héritier testamentaire de ce qu'il est, dire que l'auteur de « soi », l'auteur de sa propre vie – qu'il est par ailleurs –, meurt intestat pour laisser naître une singularité agissante, c'est dire qu'il n'est pas contraint par son être ou son passé quand bien même il peut en demeurer l'obligé. Bref, c'est dire qu'il ne peut s'inventer qu'en inventant en même temps ce qu'il fait de son être, de son identité ou de son passé. La subjectivation politique produit des êtres qui ne sont pas légataires, des êtres anidentiques et non assignables, sans appartenances ni allégeances. Et donc, peut-être, non souverains.

AF : J'aimerais m'arrêter sur cette tension entre le *ce que* et le *qui* par rapport à la question des appartenances et des allégeances dans les mouvements politiques dissensuels. Dans beaucoup de mouvements politiques, j'ai l'impression que c'est souvent l'inverse de ce que tu dis ici, c'est-à-dire qu'il s'agit de revendiquer et de se subjectiver à travers une appartenance « véritable » que l'ordre social n'est pas capable d'accueillir, ni même peut-être de percevoir. Dans ce cas, c'est alors tout l'inverse : c'est dans l'ordre social qu'il n'y a pas de possibilité d'appartenance, d'allégeance ; c'est là qu'on se trouve existentiellement anidentique et allégaire de tout passé, parce qu'on ne se retrouve pas du tout dans les codifications imposées, dans la manière dont il faut conduire son corps dans les espaces sociaux et dont il faut parler dans des situations sociales. La désidentification fonctionnerait ici paradoxalement comme la revendication d'une appartenance, comme une requête d'allégeance à une communauté qui n'existe qu'en excès à l'ordre social. Pensons encore une fois au mouvement noir aux États-Unis. Le problème n'était pas tellement d'agencer une déhiscence et se libérer des appartenances, c'était bien plutôt de se définir, se penser, comme « tributaire d'un héritage » et d'une communauté qui devait toujours trouver sa place, même sa justice, au sein du monde ségrégué post-esclavagiste. C'était bien plutôt la ségrégation qui faisait jouer des formes de déhiscence, d'oubli, de rupture avec les appartenances et les allégeances. L'idée était plutôt que la ségrégation nie et refoule *ce que* le « Noir » est véritablement, ce qui explique aussi pourquoi une forme sociale d'appartenance et d'allégeance tellement forte comme la religion chrétienne, qui jouait un rôle important dans le mouvement noir à la fois au niveau des discours et des institutions, a pu devenir une force de désidentification et de subjectivation quand elle reconfigure un peuple « véritable » que l'ordre social ne peut pas accueillir.

Un autre exemple serait celui des appartenances plus territoriales, comme des communautés locales ou des mouvements écologiques qui protègent leurs terres contre les impositions capitalistes. Ici aussi ce sont plutôt les forces capitalistes qui sont profondément algéatoires et anidentiques, sans mémoire ni appartenance, et la résistance locale qui revendique et se pense sur le mode d'une appartenance territoriale, culturelle, familiale, et d'une allégeance très forte par rapport à ce qu'ils sont, ce qu'ils ont été, ce qu'ils veulent continuer d'être, allégeance même aux spectres de ceux qui sont morts dans la lutte pour protéger la communauté contre les forces capitalistes⁴. L'allégation du passé nourrit les luttes présentes.

Comment penser alors, dans le registre d'une subjectivation paradoxalement algéatoire et anidentique, ces appartenances et allégeances qui semblent parfois former le cœur même de la subjectivation en tant que *ce qu'ils sont* « véritablement » mais que l'ordre social ne peut que réprimer, refouler, exclure, tout sauf accueillir et donner droit de cité ? Les femmes, le peuple arabe, les sans-papiers, le mouvement noir, ne font-ils pas tous valoir des allégeances et des appartenances fortes par rapport auxquelles le mouvement non seulement se pense et se motive, mais aussi s'organise au niveau institutionnel et stratégique (par exemple l'importance de l'église comme lieu de discussion et de rassemblement dans le mouvement noir, ou l'importance de la rencontre avec les syndicats pour le mouvement des sans-papiers en France) ?

ET : Tu as raison et pourtant je persiste à ne pas pouvoir être entièrement d'accord avec toi. Je dirai d'abord qu'il faut distinguer deux usages des termes appartenance et allégeance : au sens fort, appartenance et allégeance désignent un « enracinement » ou une « attache » tels qu'ils sont constitutifs de l'être et donc vecteurs d'identifications à un territoire, à une « communauté de couleur », à une confession, etc ; au sens ordinaire, cependant, on ne se défait pas de nos appartenances ou de nos allégeances sans y rester fidèles d'une manière ou d'une autre. Mais dans ce cas, ce ne sont plus elles, appartenances et allégeances, qui nous commandent voire nous orientent. Sinon nos actions politiques seraient toujours suspendues à celles-ci, ce qui n'est pas le cas, heureusement (je n'ai pas besoin d'être homosexuel pour défendre une cause en faveur des homosexuels, etc). Des êtres « anidentiques et inassignables » sont donc

4 Voir l'article de Carlos Manrique (2014) sur ce sujet, « Being with the Specters : Violence, Memory and the Promise of Justice (a Montage with Two Archives) ».

des êtres irréductibles à leurs appartenances et allégeances, libres d'elles quelles que soient les relations plus ou moins fortes qu'ils ont avec elles.

L'exemple du mouvement pour les droits civiques de la communauté afro-américaine est ensuite exemplaire de la difficulté et donc aussi de la divergence entre nos deux manières de voir. Il y a une identité assignée des Noirs par les lois Jim Crow qui commandent leur appartenance à une communauté de couleur (« vous êtes des Noirs ») et leur allégeance à une autorité qui tient à les séparer des Blancs (ségrégation). Qu'est-ce qu'un Noir ? C'est un être qui ne peut s'asseoir à telle place dans le bus, fréquenter telle école, utiliser telles toilettes, etc... Loin d'être revendiquée dans leur lutte d'émancipation, cette identité est au contraire rejetée dans une dialectique qui articule une désidentification (« nous ne sommes pas ces êtres inférieurs qui ne sont pas dignes de fréquenter ou d'épouser des Blancs ») à une subjectivation (« Nous sommes des humains comme vous, des égaux qui n'ont pas à être séparés de vous. ») Et qui donc redéfinit de manière politique un devenir noir non identitaire à la fois singulier et universel : « Nous sommes aussi 'Blanc' que vous, vous êtes aussi 'Noir' que nous », afin d'opposer au mot d'ordre : « Séparés mais égaux », le mot d'ordre : « Égaux mais différents ». Dans cette opération politique de subjectivation non identitaire, le sens de « Noir » a changé : d'une assignation avilissante, il est devenu le nom d'une subjectivation émancipatrice. Mais c'est parce que la subjectivation a récusé l'identification initiale ou refusé de s'en tenir à l'identification. Les luttes politiques ne peuvent pas être identitaires, ou alors elles ne sont pas politiques.

Subjectivation, distinction, singularisation politiques vs identification policière

ET : On peut indiquer la manière dont s'agence une rencontre à la fois d'alliance et de conflit entre Rancière et Arendt, rencontre qui permet de les problématiser réciproquement pour approfondir le concept de subjectivation. La définition ranciérienne de la *subjectivation* privilégie aussi la production d'un écart, d'une paradoxale asubjectivité, d'un décalage des êtres au regard d'eux-mêmes et de leur identité, qui fait écho à la compréhension arendtienne de la *distinction* dans et par l'action, que je propose de nommer une *singularisation* politique.

En cet endroit, la problématisation ranciérienne de la subjectivation rencontre l'analyse arendtienne de la distinction (que j'appelle pour ma part une singularisation politique) puisque toutes deux s'efforcent de

rendre compte d'une subjectivation non identitaire ou désidentifiante qui se construit sur le principe an-archique d'un écart de soi à soi. La subjectivation au sens de Rancière n'est pas une individuation politique des êtres qu'elle engage. Elle est un procès de mise en relations, de production de rapports politiques entre des forces désidentifiées de leurs supports individuels ; et ce qui arrive personnellement aux individus, qui a certes toute son importance, n'est pas ce qui décide du contenu ni de la forme de la subjectivation.

AF : De mon point de vue, la relation entre Rancière et Arendt est celle d'une discontinuité radicale plutôt qu'une alliance autour de l'idée de désidentification. Il me semble que pour Rancière, il ne s'agit pas de penser un décalage des êtres « *au regard d'eux-mêmes* ». Comment penser justement cette relation à soi, cet « eux-mêmes » ? Il me semble que dans le cas de Rancière, l'identité policière ne désigne pas une relation à soi, un mode d'existence ou une modalité constitutive de mon être social. Elle désigne simplement l'ensemble des institutions, des lois, des normes, des règles, des codes, etc., qui déterminent les possibilités « consensuelles » de vie rattachées à ma position sociale. La désidentification selon Rancière n'opère pas un décalage au regard de moi-même, mais au regard de l'ordre qui m'assigne une position et qui détermine mes possibilités.

Cela me semble être un point très important qui concerne à la fois la question de la stratégie politique et la raison d'être de la politique même. Si la politique consiste à agencer ce décalage entre *ce que* je suis et *qui* je suis, on va alors trouver le sens ou l'importance de la politique dans ce décalage même, c'est-à-dire dans l'expérience singulière qu'elle ouvre et dans les relations humaines qui se tissent dans l'espace de ce décalage (la pluralité humaine). Il me semble aussi que ce décalage permet de penser la politique d'abord avec un point de départ individuel (ce que *je* suis et qui *je* suis) plutôt que collectif. S'il s'agit plutôt de se désidentifier directement de l'ordre social et des territoires (Rancière), alors le sens politique du décalage entre identité et subjectivation change. Il ne s'agit pas d'atteindre un *qui*, mais de changer l'ordre qui rend cette désidentification « nécessaire ». Il ne s'agit pas d'actualiser une certaine expérience singulière qui incarne par sa constitution même une forme de politicité et de communauté (la pluralité humaine), il s'agit d'inscrire des changements profonds dans l'ordre social conformément au monde possible projeté et continuellement travaillé par la désidentification. On ne se désidentifie pas pour construire une communauté de désidentifiés, pour tisser des relations humaines qui ne peuvent exister que dans cet

espace désidentifié, on se désidentifie pour investir un problème (« traiter un tort ») qui doit, c'est le pari de toute politique, conduire aux changements profonds de la police même, qui doit changer la manière dont mes possibilités de vie sont distribuées dans la police.

Je ne suis pas sûr, donc, que l'identité policière de Rancière correspond au *ce que* arendtien, et, par extension, je ne suis pas sûr que la politique de Rancière, sa stratégie et ses objectifs, correspondent à celles d'Arendt.

ET : Certes, je sous-entends que le *ce que* arendtien correspond à l'identification policière selon Rancière. Il faudrait un long développement pour établir qu'il en est bien ainsi. Je retiens juste ici qu'aussi bien dans la pensée d'Arendt que dans celle de Rancière, l'identification n'est pas une auto-identification (construction de soi, affirmation de soi de son identité, etc). Que serait une identité hors d'un processus d'identification, fondamentalement social et « policier », qui comprend aussi bien les relations intersubjectives, familiales ou amicales ou amoureuses, que les rapports économiques, les conditionnements sociaux et culturels, les affiliations religieuses ou axiologiques en général, les orientations sexuelles que nous avons fini par s'approprier, ou les « couleurs » par lesquelles on convient de se nommer ou d'être nommé, etc... ? Il n'y a pas d'autres identités que ce que produisent des identifications par les autres et aux autres. Si des êtres, en certaines circonstances conflictuelles – car ces circonstances sont par définition conflictuelles – entrent dans des démarches par lesquelles ils tentent de se soustraire à ces identifications en s'affirmant autre que ce que celles-ci disent qu'ils sont, s'ils se distinguent (Arendt), se subjectivent (Rancière) ou se singularisent comme je préfère le dire, alors ils ne s'identifient pas (à quelque chose) mais affirment qui ils sont singulièrement, c'est-à-dire sur un autre mode que la logique d'assignation que la société met en œuvre à leur égard. Autant dire qu'ils se politisent. Se politiser, c'est-à-dire se singulariser sur un mode politique, c'est se soustraire à ces identifications sociales pour laisser paraître *qui* je suis en ces circonstances-là. *Ce que* je suis est de l'ordre de l'identité par identification ; *qui* je suis n'est pas de l'ordre de l'identité mais de la singularité par distinction. J'interprète ainsi Arendt en disant que lorsque je me distingue par mes actions et mes paroles, c'est toujours de « moi » (de *ce que* je suis) que je me distingue et pas seulement des autres.

Il est vrai par ailleurs que si Arendt met l'accent sur la révélation des acteurs dans et par l'agir, révélation qui procède à la fois d'une mise en

visibilité (les Noirs se rendent visibles, pour reprendre ton exemple précédent) et d'une « seconde naissance » (ils ne sont plus les Noirs de Jim Crow, ils deviennent des citoyens Afro-américains), Rancière, lui, met l'accent sur la reconfiguration du partage du sensible qui résulte de ces luttes. Mais peut-être est-ce une autre manière de penser la même chose ?

Nom propre, nom collectif

ET : Considérant maintenant les lignes de divergence entre Arendt et Rancière, il me semble qu'Arendt est soucieuse de rendre compte d'une expérience personnelle de singularisation de soi dans l'action, tandis que l'analyse que Rancière fait de la subjectivation politique ne concerne pas des individus dans leur rapport personnel à soi, aux autres ou au monde, mais vise une figure politique collective non individualisée. On pourrait dire que l'analyse ranciérienne de la subjectivation tente de problématiser le processus d'universalisation d'acteurs particuliers, en des situations de lutte particulières, sous la forme de la constitution d'un sujet pluriel, collectif, sujet politique non identitaire et donc non réductible à la réclamation d'une communauté de sujets pré-identifiés par les catégories de classe, de race, de sexe, ou par des catégorisations socio-professionnelles. La subjectivation au sens de Rancière n'est pas une individuation politique des êtres qu'elle engage. Elle est un procès de mise en relations, de production de rapports politiques entre des forces désidentifiées de leurs supports individuels ; et ce qui arrive personnellement aux individus, qui a certes toute son importance, n'est pas ce qui décide du contenu ni de la forme de la subjectivation.

AF : À partir de l'écart entre sujets pré-identifiés dans l'ordre policier et sujet politique advenant dans l'action, comment penses-tu la logique ranciérienne de l'hétérologie ? On a déjà discuté du fait que le même nom, « Noir », « arabe », « femme », « peuple », « prolétaire », etc., puisse se dire aussi bien selon une logique d'identification que selon une logique de subjectivation, et que c'est la rencontre même entre ces manières de configurer le paysage du sensible autour du même nom qui constitue la situation politique, la mésentente.

Ce qui me pose plus question est en réalité la distinction entre individu et collectif qui semble structurer ta manière de différencier Arendt et Rancière. Il y aurait avec Arendt un souci de l'individu (où le niveau collectif est une forme de pluralité des individus), souci qui est délaissé par Rancière parce que pour lui ce qui primerait est le collectif non-indi-

vidualisé. A te suivre, il s'agirait pour Rancière de penser le collectif qui recrute en quelque sorte les individus dans sa trajectoire universalisable, tandis que pour Arendt il s'agirait de penser la forme de communauté qui se tisse à partir des *qui* individuels. Pourtant, comment décider sur les frontières entre l'individu et le collectif dans la subjectivation ? Dans le cas d'Arendt, cela se laisse penser parce que la politique concerne la relation à soi de l'individu et le décalage entre *ce que* je suis et *qui* je suis. Dans le cas de Rancière, je ne suis pas sûr que ce soit si clair. Je ne vois pas pourquoi l'identification policière aurait le privilège de constituer le « support individuel » d'une personne, alors que la politique se verrait imposée une dimension non-individuelle par opposition. Par exemple, si nous pensons à l'acte de Rosa Parks, c'était bien un acte politique individuel, où elle a pris un risque pour elle-même. Mais son acte, dans la pensée de Rancière, ne se laisse pas penser dans sa politicalité sans voir la manière dont elle configure un sujet de tort. L'idée est assez forte : quand Rosa Parks fut amenée en prison après son refus de se lever pour une personne blanche dans le bus, ce n'était pas qu'on voulait se rassembler autour de l'individu Parks pour l'aider, c'était qu'on voyait dans cette situation un tort commis envers tou-te-s les Noir-e-s de la ville de Montgomery. Il me semble alors que la signification politique de l'acte de Parks implique d'y voir à la fois une dimension irréductiblement individuelle (l'interruption de l'ordre) et une dimension irréductiblement collective (le sujet du tort). La politique consiste justement dans ce fait qu'un acte individuel est un acte de communauté, mais il s'agit d'une communauté dissensuelle portée par ces actes, ces séries d'actes. Je pense donc qu'on ne peut pas adopter cette opposition entre individu identifié et collectif politique non-individuel que tu sembles présupposer dans ta lecture. C'est plutôt que les niveaux individuels et collectifs rentrent dans une sorte de variation continue où les frontières ne peuvent se fixer que de manière provisoire et instable, où il y a un jeu constant entre les deux.

ET : Tu lies deux problèmes, celui de l'hétérologie des noms et celui de l'articulation entre expérience personnelle et collective dans l'action politique. S'il y a réclamation du nom chez Rancière, de quoi ce nom est-il le nom ? Comme on l'a dit, pas de l'identité assignée (identification policière). Sous ce nom, autre chose se dit qui est de l'ordre de la subjectivation et donc de ce que j'appelle une singularisation. Mais on ne peut pas se réclamer d'une « identité noire » ou d'une « identité femme » (ou d'une « identité juive », comme le fait Arendt) autrement que dans un rapport de forces, où d'un côté une assignation me dit : « tu es une Juive, une

Noire, une femme et c'est à ce titre que tu as à te soumettre ou à souffrir », et où d'un autre côté, je réponds en disant : « je suis attaquée en tant que Juive et donc je réponds en tant que juive ». Mais en assumant cette identité, je ne justifie pas l'assignation identitaire qui m'est faite (car cela reviendrait à dire : « vous avez raison de me haïr en tant que juive puisque c'est *ce que* je suis ») ; c'est qu'en réalité le combat politique peut me conduire à me distinguer (à me singulariser politiquement) sous le nom de ce que à quoi je suis identifié (socialement). Le nom change de sens en raison de la lutte qui en porte publiquement l'affirmation, ou la réclamation : je me singularise, dans ce combat-là, en tant que juive, ou que femme, ou que noire puisque ce sont les termes du combat. Mais cela n'a rien à voir avec la « réclamation » d'une *identité* juive, femme, noire comme si celle-ci avait une « réalité » autre que celle des assignations policières. On pourrait dire que l'action politique, transpose l'identité policièrement assignée en singularité politiquement manifestée.

La question du collectif est plus délicate. Plutôt que parler d'opposition entre Arendt et Rancière, peut-être vaudrait-il mieux décrire un chiasme : Arendt part de la révélation de l'agent dans l'action et se trouve à partir de là confrontée à la question de la constitution d'un « nous » agissant collectivement ; Rancière s'attache à rendre compte de luttes collectives et est amené à réfléchir à des modes d'émancipation différents entre l'émancipation intellectuelle individuelle et l'émancipation politique collective. Mais reconnais que l'analyse de Rosa Park est de toi et non de Rancière. Je ne suis pas sûr que Rancière ait jamais pris soin d'analyser avec autant de minutie que tu l'as fait à propos du mouvement des droits civiques (Fjeld, 2011) une situation de lutte pour mettre en évidence l'entrecroisement de l'initiative individuelle avec les ondes de reprises collectives de cette initiative. Mais il est vrai qu'il y a une différence de méthode : Arendt pose phénoménologiquement (c'est-à-dire ni historiquement ni politiquement ni sociologiquement) la question du collectif d'acteur ; Rancière ne s'intéresse pas, lui, à la formation empirique de ce collectif mais au dispositif politique qu'il met en place et à ses effets. Je ne suis pas sûr que sur ce terrain une discussion puisse avoir lieu entre les deux.

La police et l'État

ET : Comment penser plus précisément la police ou l'ordre social chez Rancière ? Comme le régime social basé sur le *ce que*, sur l'identification ? Et comment penser sa relation à l'État ? L'égalité qui est en jeu avec la

subjectivation politique n'est pas réductible à des sujets constitués ou se cherchant, ou à des relations entre sujets (une intersubjectivité) : elle concerne des forces politiques opposées à d'autres forces, elle concerne des rapports de forces engagés sous la bannière de l'égalité. Car il s'agit de penser une lutte pour l'égalité qui ne peut cesser de contredire les partages policiers auxquels tout gouvernement procède, et qui ne peut jamais se fixer dans la figure imaginaire – et toujours potentiellement dangereuse, ou dans les termes de Rancière, toujours potentiellement policière – d'un sujet identifiable de la politique. Au fond, il importe politiquement de penser la subjectivation politique comme ce qui défait continuellement la tendance des forces organisationnelles à cristalliser sous la forme d'un sujet policier.

AF : Je ne pense pas qu'il y ait chez Rancière une phobie de la police comparable à celle de l'État chez Miguel Abensour ou à celle du social chez Arendt. Cette idée de « défaire continuellement » les formes d'organisation sociale parce que toute forme d'organisation sociale correspond immédiatement à une forme de domination (et qui plus est une domination qui contient des germes d'auto-totalisation qui menacent le champ social entier), me semble appartenir à un courant de pensée dans la philosophie politique française dont Rancière ne fait pas partie. Il me semble qu'il s'agit de la figure démocratique de Machiavel – travaillée par Lefort et reprise par Abensour qui fait aussi ce lien avec Arendt que tu as beaucoup approfondi et enrichi – où les tumultes, en tant que conflit interminable entre les riches qui veulent dominer et le peuple qui ne veut ni être dominé ni dominer, sont ce qui empêche la cité de sombrer dans la guerre civile. Se montre ici le souci de penser le conflit dans sa dimension productive et selon la manière dont il empêche la domination pure et simple ainsi que des logiques guerrières. Mais le conflit n'existe qu'en acte, et est toujours hanté par sa mort, moment où le champ social entier serait organisé par la domination. C'est cette logique conceptuelle qui me semble soutenir l'idée que l'ordre social, l'État et/ou la police sont menaçants en soi-même, qu'il incarne un mal en soi en une dynamique sociale qui tend non seulement vers des formes de domination mais aussi vers la totalisation du champ social par ces formes. Il faut donc « défaire continuellement » cette tendance vers son auto-totalisation avec des conflits démocratiques en acte, des désidentifications qui ouvrent des poches d'altérité qui empêchent la détérioration de la cité.

Il me semble pourtant que cette surdétermination de l'État comme une force *essentiellement* menaçante et dominatrice « donne tout à l'en-

nemi » par avance, et que c'est paradoxalement un vestige bien problématique du marxisme (l'État est *essentiellement* le moyen de domination de classe). Si mon but dans la vie était de dominer le champ social, je serais très reconnaissant à celui qui me cède sans la moindre résistance tous les pouvoirs de l'État pour le faire. Par contre, quand il y a des Noires qui investissent « mes » appareils pour conduire leur lutte contre la ségrégation, quand je vois même la Cour Suprême diviser la société en jugeant que la ségrégation est inconstitutionnelle, quand il y a des lois qui commencent à tourner en faveur de cette subjectivation politique, quand des bouts et des fragments de mon « ordre étatique » s'investissent par la polémique et les espoirs d'émancipation, alors ça devient bien embêtant. C'est alors qu'il convient de leur rappeler que l'État et ses appareils ne sont là que pour dominer.

A l'inverse, au lieu de céder l'État à la seule logique de la domination tout en se lavant les mains de la radicale ambiguïté dans laquelle se meut tout mouvement politique, il serait possible d'avancer que l'État n'est pas une entité avec une intentionnalité unifiée. L'État est plutôt une multiplicité de dispositifs, espaces, assemblées, lois, règles, relations, normes, etc. Certes, le fonctionnement quotidien de l'État est peut-être dominateur, mais cela ne veut pas dire que tous ses organes sont sous le contrôle de l'organisme et fonctionnent dans le seul but de dominer. A forcer dans cet unique sens, il en résulte, je pense, qu'on prive la politique d'une dimension stratégique absolument clé et qu'on n'arrivera jamais à comprendre la plupart des mouvements politiques qui, eux, ne sont pas prêts à laisser l'ensemble des appareils et territoires de l'État aux mains des riches. Changer une loi, c'est potentiellement changer tout un assemblage social, et cela est aussi une lutte au sein de l'État.

Je pense alors qu'il faut prendre au sérieux ce que Rancière dit sur le fait qu'il y a des polices meilleures et d'autres pires. Au lieu de penser que c'est le job de l'État et de la police de dominer et de réduire les possibles (où la politique serait la seule dynamique qui ouvre les possibles), je pense que la police a sa manière d'agencer, de traiter, de dynamiser et de donner un horizon aux possibles. Par exemple, c'est très différent d'un côté d'alourdir les lois sur l'immigration et de l'autre de nationaliser l'industrie pétrolière dans un pays où cette industrie a été monopolisée par des corporations multinationales. Même si les deux opérations suivent une logique policière, il me semble bien problématique de devoir réfléchir avec des concepts tellement larges, rigides et peu maniables qu'on y est contraint de voir, essentiellement, conceptuellement, la même chose dans les deux cas.

ET : J'entends bien cette objection, elle est profonde. Je dirai d'abord que ce n'est pas parce que l'organisation menace qu'il y a phobie de l'Etat : c'est parce que l'Etat menace (et il menace du seul fait qu'il exerce sa fonction) qu'il y a inquiétude sur les retours de domination inscrits dans toute organisation de l'action à plusieurs. Rancière plus qu'un autre nous apprend, me semble-t-il, que la politique n'a pas grand chose à voir avec l'Etat et donc qu'il appartient à la logique d'émancipation de travailler contre l'Etat quand et parce que l'Etat travaille à l'organisation de la société. Mais la question que je pose est : l'émancipation peut-elle se faire Etat, se faire organisation sociale ? La difficulté principale me semble résider ici : ce n'est pas l'œuvre de l'émancipation puisque sa visée est de défaire les hiérarchies et les inégalités constitutives de l'Etat ; elle ne saurait sans se contredire se faire organisation hiérarchique et inégalitaire. La logique d'émancipation doit donc constamment lutter contre sa propre tendance à se prendre pour une organisation et un Etat, c'est la principale leçon des expériences révolutionnaires du XX^e siècle.

Je reconnais cependant que tu as raison de chercher à penser ce que l'incommensurabilité des deux ordres laisse comme possibilité effective de construire une émancipation en acte dans les rapports sociaux. Mais on ne peut pas le faire en renonçant à porter toute son attention sur ce qui attend ces tentatives : se trahir ! Joue ici ce que j'ai nommé, à partir d'une suggestion de Merleau-Ponty, un « maléfice de la vie à plusieurs » (Tassin, 2012). Le déroutement de nos actions, que rend inévitable la pluralité des acteurs (et que seule la logique autocratique d'appropriation des actions collectives par un seul : leader, parti, junte... peut éviter, mais au prix d'une suppression de la pluralité, donc de la liberté et de l'égalité), fait que l'organisation des mouvements insurrectionnels comme l'ordonnement d'un gouvernement révolutionnaire ou réformateur ne peut manquer de trahir le sens de l'action en le traduisant en institutions hiérarchisés, inégalitaires, efficaces, bref en « police ». Peut-il exister des marges de liberté au sein de l'appareil d'Etat ? Il y a toujours un risque à attendre de l'Etat qu'il fasse ce que la société ne peut pas faire d'elle-même, comme il y a sans doute un leurre à attendre de la société qu'elle fasse toute seule ce que seule la confrontation à la puissance étatique lui donne occasion d'entreprendre. Peut-on déplacer ce site de conflictualité société/Etat au profit d'un aménagement social de l'Etat sans tomber dans un réformisme ordinaire qui est toujours la raison d'être de l'Etat et la légitimation de son pouvoir de contraindre ?

Pluralité et pensée politique

AF : J'aimerais poser une question liée à la raison d'être de la politique, évoquée plus haut. En rapprochant Arendt et Rancière sur le thème de la subjectivation, il faut se confronter au fait que Rancière ne fait pas référence à la pluralité humaine dans sa conception politique, laquelle est tout à fait centrale chez Arendt. Pourrait-on vraiment retrouver cette dimension de pluralité chez Rancière ? À mon avis non, et c'est pour des raisons liées à la manière de comprendre un mouvement politique. La pluralité, en tant que « la paradoxale égalité des êtres uniques », est un concept qui rapporte la politique au fait même d'apparaître sur la scène publique, et trouve la raison d'être de la politique dans la communauté plurielle des êtres qui, apparaissant, se singularisent. C'est donc un concept qui évalue les forces politiques par leur capacité à garder vie dans la pluralité, ce qui présuppose de « défaire continuellement » les logiques de domination. Cette pluralité devient problématique quand elle rencontre les mouvements qui se donnent des objectifs forts (liés à des conditions de vie misérables de l'ordre social), mettant en place des stratégies et cherchant une organisation interne qui visent des changements importants. Alors on dira que le mouvement se trahit, qu'il introduit des formes internes de domination, parce que le mode d'évaluation reste la capacité à agencer la pluralité. Si par contre on dit que la puissance d'un mouvement politique se trouve dans l'horizon de son monde possible (lié au tort qui s'investit) et de son irruption au sein de l'ordre social (l'interruption), alors le possible échec de ce mouvement ne se trouvera pas dans la trahison par rapport à ce qu'il doit être aux yeux du philosophe qui l'évalue à partir d'une phobie de toute rationalité instrumentale, de tout objectif révolutionnaire et de toute organisation interne ! L'échec s'indiquera plutôt dans le fait que ce monde possible ne trouve pas des formes et des inscriptions reproductives, ne se consolide pas dans des structures et ne change pas le paysage du possible au-delà du moment même de l'interruption de l'ordre. Je soupçonne donc qu'il y a un déplacement et une réduction de la pensée de Rancière si on persiste à la considérer depuis l'idée que la pluralité humaine est la raison d'être de la politique. Pourquoi supposer qu'il y a une scène publique de l'agir pluriel dans le cas de Rancière ? Pourquoi axer toute politique sur la dimension de pluralité et non pas sur le tort, sur l'horizon de son monde possible et sur sa capacité à inscrire des changements dans l'ordre ? En qualifiant toute rationalité instrumentale de trahison, ne finit-on pas par priver les espoirs politiques de tout moyen de changement réel ?

ET : La pluralité n'est peut-être pas au cœur de la pensée de Rancière, mais elle est au cœur de la politique et il est bien difficile de prétendre l'ignorer sans tomber aussitôt dans une conception purement instrumentale ou stratégique des luttes politiques. Les scènes d'action publique sont des scènes d'agir pluriel, sauf quand c'est le PCUS ou le FN qui les organisent. La pluralité n'est donc pas présente « chez » Arendt et absente « chez » Rancière ; elle est. Et elle n'a rien à voir avec une prétendue phobie de l'instrumentalité, de la révolution ou de l'organisation. Le problème est autre : que fait-on de cette pluralité ? Comment la pense-t-on ? Comme le libéralisme le fait ? La récuse-t-on comme le font Badiou ou Zizek ou d'autres ? La transforme-t-on en multitude comme Negri et Hardt pour en faire un énigmatique sujet protéiforme du capitalisme mondialisé ? etc... Ou la pense-t-on comme une condition sérieuse et incontournable du politique, comme le fait Arendt ? Si il n'y avait pas de pluralité, il n'y aurait pas de politique, pas même chez Rancière. La pluralité est à la fois un fait, mais c'est aussi une condition de la politique.

Quand Arendt affirme que la pluralité est la condition de l'action politique, elle ne dit pas, comme tu l'écris, que le « mode d'évaluation » de la politique « est la capacité d'agencer la pluralité », mais que si la pluralité est niée, alors la politique l'est aussi puisqu'avec la pluralité disparaît l'agir pluriel. Aucune action ne saurait être dite politique si pour être entreprise elle devait détruire la pluralité, ce qui est l'opération élémentaire de la domination. La pluralité comme condition nous fait comprendre pourquoi il est erroné, bien que répandu, d'assimiler la politique à la domination. Et pourquoi l'épuisement du pouvoir dans la domination est anti-politique. La capacité d'agencer la pluralité est donc en effet un test du politique. Mais ce n'en est pas la raison d'être : celle-ci est la liberté et, j'ajouterais, l'égalité. L'action prend sens de ce qu'avec elle se manifestent – c'est-à-dire au sens fort prennent existence – une liberté et une égalité des acteurs (impossible de penser la liberté sans l'égalité ni l'égalité sans la liberté, ce que par ailleurs Étienne Balibar a thématiqué sous le nom d'« égaliberté »). Or cette manifestation d'acteurs libres et égaux, vérifiant la liberté et l'égalité constamment déniées par la police, reconfigure en effet l'ordre social, le paysage des mondes possibles ; et quand bien même cet effet est éphémère, précaire, trahi – parce que les machines de domination sont toujours plus fortes que les manifestations de liberté et d'égalité –, il aura cependant contribué à la geste indéfinie de l'émancipation. Ici encore, je ne suis pas sûr qu'on gagne

en intelligence à creuser l'écart entre Arendt et Rancière, alors que leur concours éclaire au contraire la scène du traitement des torts.

Le sujet collectif et le paysage postmarxiste

ET : « Sujet politique » ne devrait pas désigner, selon Rancière, une entité, qu'elle soit individuelle ou collective, mais une opération de compte qui contredit le compte de la société en le composant d'autres forces que celles qui étaient comptées. C'est un ensemble engagé dans un processus d'émancipation caractérisé par la capacité de construire l'articulation d'un problème dans une dimension dissensuelle avec les logiques générales de la domination ; par la brisure du compte global de la société opérée par la police grâce à la production (émergence et mise en évidence) d'un supplément, d'une part excédentaire ; par l'affirmation de « l'égalité de capacité de n'importe qui, de tout collectif de manifestation et d'énonciation, à formuler les termes d'une question politique » (Rancière, 2011a, p. 124). Toutefois, Rancière semble à l'occasion douter que certaines luttes politiques contemporaines puissent être interprétées comme des modes de subjectivation politique, en particulier les mouvements de sans-papiers. Leur combat ne saurait donner lieu à une subjectivation politique parce que ceux-ci ne peuvent parler au nom de tous, ils ne sauraient universaliser leur condition et leur lutte comme si celles-ci étaient celles de tout un chacun et de n'importe qui. Entachée de particularité, leur situation ne produirait pas un « sujet » universalisable en lequel se reconnaîtrait l'émancipation de l'humanité. Ce qui vaut pour « prolétaires », « ouvriers » ou « femmes » ne semble alors plus valoir aussi évidemment pour « sans-papiers » ou « immigrés ». La raison ne serait-elle pas que ces derniers, en raison de la particularité de leur situation (être étrangers en situation irrégulière) ne sauraient incarner la figure actualisée du prolétariat ? On peut se demander s'il n'y a pas là une nostalgie du « sujet de l'histoire » dont le nom universel aura été, pour le XIX^{ème} siècle et la première moitié du XX^{ème}, le nom de « prolétaire ». Ce qui est alors en question, c'est cette notion de sujet politique entendu comme un « collectif sujet » qui habite encore le raisonnement : « Ce qui distingue proprement les actions politiques, écrit Rancière, c'est que ces opérations y sont les actes d'un collectif sujet, qui se donne pour un représentant de tous, de la capacité de tous » (Rancière, 2011a, p. 598).

Les acquis d'une analyse en terme de subjectivation me semblent fragilisés par le retour discret mais persistant d'un « collectif sujet » dont

on a du mal à concevoir la signification autrement que comme l'image rémanente du prolétariat, investie des attributs de la subjectivité classique élevés à la dimension du collectif. Cette image d'un « collectif sujet » ne fait-elle pas obstacle à la compréhension des luttes politiques, et des formes de subjectivation qui les habitent, menées par celles et ceux qui en aucune manière ne prétendent être des sujets de l'histoire, tout au plus et simplement des sujets de leur propre histoire, et qui travaillent à composer, au travers de leurs luttes circonstancielles, leur émancipation singulière ?

AF : Je doute qu'on trouve chez Rancière le motif d'une émancipation de l'humanité comme chez Marx, c'est-à-dire d'une émancipation objectivement universelle qui évalue si les sujets sont à sa hauteur et qui les rejette s'ils sont « entachés de particularité ». C'est au contraire exactement cela que Rancière a critiqué chez Althusser et le marxisme et qui motive son orientation vers une pensée démocratique. Je ne pense donc pas que Rancière propose, à propos des sans-papiers, une délimitation conceptuelle qui aurait à voir avec l'universalisation possible du nom. Il considère plutôt une évaluation stratégique des difficultés et de l'échec du mouvement, en raison du fait qu'il n'a pas pu engager plus de collectifs à ses côtés. Plus généralement, oui, le sujet politique se comprend chez Rancière à partir de sa capacité d'universaliser sa situation particulière, mais cette capacité ne part pas d'un regard extérieur qui mesure la pertinence de ce sujet contre l'émancipation de tous, il s'agit plutôt de penser le fonctionnement interne du mouvement, ses défis et ses forces. Pourquoi faudrait-il réserver la subjectivation politique aux noms qui dans leur contenu pourraient s'universaliser ? Et pourquoi resterait-il chez Rancière un souci de l'émancipation de l'humanité, souci de « trouver » les sujets qui seraient à la hauteur de ce destin ? Et comment penses-tu alors la critique que Rancière propose du marxisme : cette critique ne vise-t-elle pas précisément à en finir avec cet « agent de l'émancipation universelle » ?

ET : Il y a là deux problèmes différents. Tout d'abord, celui de la politique dans son rapport à l'émancipation. Il me semble tout simplement impossible en général, et dans la pensée de Rancière en particulier, de dissocier la politique de l'émancipation. Ôtons l'émancipation à la politique, il ne reste que de la police sans politique – si c'est possible. Mais comme c'est impossible, c'est que la politique a toujours à voir avec un mouvement d'émancipation. Vérifier l'égalité, qu'est-ce d'autre que travailler à l'émancipation ? L'autre problème est celui du sujet : je crois

lire dans Rancière une nostalgie de ce sujet dont il cherche à se démarquer par sa distance d'avec le marxisme et singulièrement le marxisme d'Althusser. C'est la notion de « collectif sujet », tellement significative pour les gens de ma génération de cette pensée marxiste, qui me fait penser cela. Le fantasme d'un sujet collectif a commandé toute la vie idéologico-politique française (et plus que française) pendant les années soixante et soixante-dix. Qu'il s'agisse de Lefort, Castoriadis ou d'autres, Balibar et Rancière aussi bien sûr, tous les efforts de ces philosophes ont consisté, chacun selon des voies qui lui sont propres, à surmonter la crise de ce sujet collectif, crise liée à la défection des politiques communistes ou maoïstes dont on voit ce qu'il en reste chez Badiou ou Žižek, par exemple. Il est possible, je te l'accorde, que je fasse erreur en lisant Rancière avec des yeux encore marqués de cette histoire politique là. Reste que mon souci principal est de savoir comment l'on peut penser un groupe d'acteurs agissant de concert dans une situation de protestation ou d'insurrection, ou dans une organisation quotidienne des luttes politiques, autrement qu'en terme de « sujet collectif » ou de « collectif sujet ». Car pourquoi un collectif aurait-il à être sujet ? Cette question se pose évidemment à moi en raison du diagnostic que j'ai proposé de la notion de sujet ! On en revient à cette interrogation encore sans réponse : qu'est-ce qu'un collectif pluriel d'acteurs politiques, ni sujet ni souverain, luttant pour son émancipation ?



Reconocimientos

Este artículo es producto del proyecto de investigación "Comprender la subjetivación política hoy. Experiencias y conceptualizaciones. Colombia/Francia", financiado por ECOS-Nord y Colciencias.



Anders Fjeld

Doctorante en Filosofía Política en la Universidad París 7 - Diderot, París, Francia. Fjeld hace parte del equipo editorial de Palabras al Margen. En su tesis doctoral trabaja sobre el pensamiento político de Jacques Rancière a través de estudios del movimiento de los sin-papeles en Francia, el movimiento negro en los años 1950 en los Estados Unidos y los utopistas socialistas en Francia. También trabaja sobre economía política, neoliberalismo y críticas reconstructivas del marxismo.



Étienne Tassin

Profesor de Filosofía en la Universidad París 7 - Diderot, París, Francia. Tassin se especializa en la filosofía de Hannah Arendt, y trabaja sobre temas como acción política, formas contemporáneas del cosmopolitismo y experiencias de subjetivación política.

Références bibliographiques

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Abensour, M. (1993). Démocratie sauvage et anarchies ? . *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 31(97), 225-242.
- Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Ediciones Colihue S.R.L.
- Cassin, B. (2004). *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Seuil/Le Robert.
- Gérard, V. (2011). *L'expérience morale hors de soi*. Paris: PUF.
- Fjeld, A. (2011). *Que peut la politique de Jacques Rancière ? Hétérotopies, paris, démesures, naïvetés* (Thèse de mémoire). Université Paris Diderot-Paris 7.
- Lefort, C. (1999). *La complication – Retour sur le communisme*. Paris: Fayard.
- Lefort, C. (2010). *Maquiavelo – Lecturas de lo político*. Madrid: Editorial Trotta.
- Manrique, C. (2014). Being with the Specters: Violence, Memory and the Promise of Justice (a Montage with Two Archives). *The New Centennial Review*, 14(2), 127-144.
- Rancière, J. (2006). La méthode de l'égalité. En Colloque de Cerisy, *La philosophie déplacée – Autour de Jacques Rancière* (pp. 507-523). Lyon : Horlieu Editions.
- Rancière, J. (2011a). *Et tant pis pour les gens fatigués*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Rancière, J. (2011b). *La leçon d'Althusser*. Paris: La Fabrique Éditions.
- Tassin, É. (2012). *Le maléfice de la vie à plusieurs. La politique est-elle vouée à l'échec ?* Paris: Bayard.