

Histoire moderne et contemporaine du politique

M. Pierre ROSANVALLON, professeur

ENSEIGNEMENT

Cours : La démocratie : esquisse d'une théorie générale (suite)^a

Pour penser la démocratie et trouver les moyens de l'accomplir, il faut commencer par prendre en compte trois éléments qui lui sont liés :

- la variation de ses définitions ;
- la fragilité des régimes qui s'en réclament ;
- le mélange de désenchantement et d'interrogation des citoyens à son égard.

La variation des définitions de la démocratie

Penser la démocratie implique de partir du constat qu'il s'agit d'un *mot en caoutchouc*, pour reprendre une expression fameuse du XIX^e siècle. Implique également de rappeler le caractère relativement récent de ce qu'on pourrait qualifier d'« universalisme insaisissable ». C'est en effet sous d'autres bannières que se sont longtemps menés les combats fondateurs de l'émancipation moderne. En Amérique, au temps de la discussion de la Constitution de Philadelphie, le terme de démocratie était ainsi rejeté, car ne renvoyant pour la majorité des contemporains qu'à des images de désordre. Il n'était significativement pas associé à la pratique des *town meetings* en Nouvelle Angleterre. En France, il avait une connotation principalement archaïque – « mot vieilli » disait un dictionnaire de l'époque, renvoyant à l'Antiquité grecque ou à la survivance de coutumes médiévales dans quelques petits cantons suisses. Il était en effet alors compris de manière littérale, évoquant des images de citoyens rassemblés pour gouverner et légiférer. Le mot restera largement tenu en suspicion au moins jusqu'au milieu du XIX^e siècle, à droite comme à gauche. Marx et Engels y voyaient par exemple l'enregistrement organisé de la séparation, mortelle à leurs yeux,

a. Les enregistrements audio et vidéo du cours sont disponibles sur le site Internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/course-2012-2013.htm> [Ndlr].

entre l'État et la société civile, fondée sur le divorce de l'homme et du citoyen-électeur. « La démocratie est une contradiction dans les termes, un mensonge et, au fond une pure hypocrisie, écrivait ainsi Engels [...]. La liberté politique est un simulacre et le pire esclavage possible ; cette liberté fictive est le pire asservissement. Il en va de même de l'égalité politique : c'est pourquoi, il faut réduire en pièces la démocratie. Cette forme hypocrite ne doit pas subsister. La contradiction qu'elle recèle doit apparaître au grand jour : ou bien un véritable esclavage, et cela signifie un despotisme non déguisé, ou bien une authentique liberté ainsi qu'une authentique égalité, et cela signifie le communisme. La révolution française a produit ces deux éléments : *Napoléon* instaura l'un, *Babeuf*, l'autre ». La démocratie était en ce sens pour eux structurellement bourgeoise, et donc à rejeter. « Le chaos se cache aujourd'hui sous un mot : Démocratie », éructait de l'autre côté un Guizot après la révolution de Février 1848. « Idée fatale » qu'il fallait pour lui extirper tant elle ne pouvait à ses yeux que conduire à la guerre civile. Au même moment, de savants médecins allemands et français n'hésitaient d'ailleurs pas à parler de « *morbus democraticus* », appréhendant de façon prétendument clinique la « maladie démocratique » ayant affecté à leurs yeux les émeutiers de juin 1848.

La consécration, la sacralisation pourrait-on dire, de l'idée démocratique n'a été que progressive ; mais elle a ensuite solidement affirmé son empire. En Amérique, elle a fini par être considérée comme d'essence quasi divine, constituant la clef du credo politique de la nation. L'acclimatation a été plus lente en Europe. En France, le souvenir d'un Second Empire ayant célébré avec emphase le suffrage universel avait rendu les opposants au régime peu enclins à s'en réclamer. Partout, c'est le terme de socialisme, et plus tardivement celui de communisme, qui a surtout servi à traduire les espérances d'un monde nouveau. Mais le mot de démocratie a cependant fini par s'imposer comme dénomination générique d'un mode d'organisation libérateur du gouvernement humain. Son triomphe a été définitivement assuré au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale et plus encore avec le déclenchement de la vague de décolonisation des années 1960. Désormais considéré comme l'horizon indépassable du bien politique, son triomphe, sa célébration unanime, se sont en même temps accompagnés d'une cacophonie croissante de ses définitions.

La fragilité des régimes qui s'en réclament, ensuite

Le règne du verbe démocratique, n'a pas simplifié et apaisé le cours de l'histoire constitutionnelle du monde. Il s'est au contraire accompagné de l'avènement de formes inédites d'instabilité des régimes qui s'en réclamaient. Les formes d'organisation aristocratique ou monarchique étaient simples et sans mystère. Ce ne sera pas le cas de la démocratie. La Révolution française a été à elle seule le laboratoire et le miroir grossissant d'une telle instabilité. « L'invention de la liberté » s'y est en effet liée au développement de conflits et de perplexités qui semblaient ne pas pouvoir être surmontés. De 1789 à la formation de l'Empire en 1804, la France a ainsi connu six constitutions qui ont donné naissance à presque toute la variété des formes politiques que la science constitutionnelle de l'époque se montrait capable d'imaginer. La Révolution française a de cette façon ouvert la page d'un type inédit d'histoire : celui d'un changement radical, presque unanimement célébré, mais qui n'arrivait pas à maîtriser la mise en forme de ses principes fondateurs, qui s'avérait incapable d'en *fixer* les ressorts, d'en éviter les retournements, d'en

stabiliser le déploiement. D'où l'obsession, tôt affichée, de « terminer la révolution ». Des constituants de 1789 à Bonaparte, le mot d'ordre, sans cesse réaffirmé, a témoigné d'une hantise et d'une perplexité.

L'histoire française du XIX^e siècle n'a fait que prolonger cette ère d'interminable indétermination, avec son cortège de restaurations, de révolutions et de coups d'État. De telle sorte que François Furet était tout à fait fondé à sous-titrer « De Turgot à Jules Ferry » son *Histoire de la Révolution* publiée au moment du bicentenaire. Il aurait d'ailleurs aussi bien pu élargir davantage la périodisation en disant « de 1789 à nos jours », car le XX^e siècle a montré que cette indétermination était loin d'avoir été surmontée. Les luttes sociales ont leur forte part dans cette indétermination, tant l'histoire n'a cessé d'être celle d'un combat, toujours renouvelé, entre les impatiences des uns et les prudences ou les résistances des autres. Mais le fait d'une fragilité plus profonde, tenant à la nature même des choses, a été directeur (d'où, du point de vue de la méthode, l'impérieuse nécessité d'une histoire conceptuelle).

La fragilité de l'idéal démocratique ne s'est, plus largement, nulle part révélée avec autant d'évidence que sur le continent européen au XX^e siècle. Creuset d'invention de la modernité politique, l'Europe a en effet aussi été, deux siècles plus tard, la terre de son retournement le plus violent sous les espèces des totalitarismes, le lieu du retour des dictatures ou des régimes antimodernes les plus régressifs. C'est un fait qui doit être pensé. L'Amérique n'a pas été étrangère non plus aux variations. Elle a elle-même été le pays d'un grand écart permanent entre le renforcement d'une démocratie oligarchique et l'invention à grande échelle de procédures innovantes comme celles des primaires, du *recall* ou des référendums d'initiative populaire.

Si le spectre de ces radicales perversions semble écarté à l'aube du XXI^e siècle, rien ne permet de dire pour autant que le navire est désormais arrivé à son port. Les illusions d'une fin de l'histoire qui avaient accompagné en 1989 la chute du communisme sont en effet maintenant dissipées. Ont ressurgi dans nombre de pays libérés du joug soviétique de sombres pratiques, marquées du sceau de l'illibéralisme le plus indiscutable ou caractérisées par une appréhension hautement problématique des notions de souveraineté du peuple et de légitimité du pouvoir majoritaire. Les tourments et les errements politiques du continent africain sont de leur côté là pour témoigner que cinquante ans après une décolonisation menée au nom des droits de l'homme et de la démocratie, la victoire des combattants n'a que rarement ouvert la voie à une forme de stabilité démocratique. Plus près de nous, si les « révolutions arabes » ont réussi à chasser de funestes dictateurs, elles ont aussi marqué l'entrée dans une période de violents affrontements, fondés sur des visions presque irréconciliables de ce que devait être une constitution démocratique.

La fragilité de la démocratie apparaît ainsi partout patente. Là même où son histoire contemporaine peut apparaître la moins tourmentée, elle se trouve interrogée dans ses inaccomplissements et ses évolutions. Si elle peut être banalement définie comme mise en œuvre de la souveraineté du peuple, le contenu même de cette dernière semble en effet aujourd'hui être interrogé. Progression de la mondialisation économique, croissance du rôle du droit, montée en puissance des instances de régulation non élues, rôle plus actif des cours constitutionnelles : de multiples évolutions convergent pour ébranler les objets et les modes d'expression acquis de la volonté générale. Alors que certains se réjouissent de ce qui leur paraît témoigner d'un progrès de l'État de droit et d'une autonomie accrue de la société civile, d'autres

s'alarment de ce qui marque à leurs yeux un déclin préoccupant de la volonté et une éclipse du collectif, pronostiquant même sombrement « la fin de la démocratie ». Une foule d'ouvrages se sont attelés depuis le début du siècle à décrire ce trouble et à formuler ces interrogations. Ils composent déjà une imposante bibliothèque qui est en elle-même l'indice d'une sourde inquiétude et d'une dissipation des évidences.

Désenchantements et peurs

Mot en caoutchouc, forme politique instable, la démocratie doit s'appréhender en troisième lieu à partir des peurs et des désenchantements que n'ont cessé de susciter les régimes qui s'en réclamaient.

Les désenchantements d'abord. Historiquement, la démocratie s'est toujours manifestée comme une promesse et comme un problème à la fois. Promesse d'un régime accordé aux besoins de la société, réalisant un double impératif d'égalité et d'autonomie. Problème d'une réalité souvent fort loin d'avoir satisfait ces idéaux. Le projet démocratique n'a cessé d'être inaccompli là même où il était proclamé, qu'il soit grossièrement perverti, subtilement rétréci ou mécaniquement contrarié. Au sens le plus fort du terme, nous n'avons, d'une certaine façon, jamais connu de régimes pleinement « démocratiques ». Les démocraties réellement existantes sont restées inachevées ou même confisquée, dans des proportions certes variables. Mais cet inachèvement est bien un fait partout constatable.

Mais peurs également, d'un autre côté. Peurs conservatrices ou rationalistes ancestrales du nombre, d'un peuple jugé immature, dominé par les passions immédiates. Peur aussi des dérives suscitées par les surenchères démagogiques. Peur encore de la « civilisation démocratique » et d'un individualisme aussi conquérant que dissolvant. Longue est aussi de ce côté la liste des virtualités jugées pour certains menaçantes de la démocratie.

Négations et pathologies de la démocratie

Il faut comprendre la cacophonie des définitions de la démocratie, la fragilité des régimes qui s'en réclament et le mélange des peurs et des désenchantements qu'elle suscite comme faisant système. Ces trois éléments renvoient au fait de l'indétermination démocratique autant qu'aux types de pathologies susceptibles de naître en son sein. Faire la théorie de la démocratie implique donc de faire la théorie de cette indétermination ainsi que celle de ses pathologies. Le cours de l'an dernier avait été consacré à l'indétermination démocratique. Celui de cette année l'a essentiellement été à ses pathologies.

Avant d'examiner comment il est possible de définir ces pathologies de la démocratie, il faut soigneusement les distinguer des négations de la démocratie. Alors que les premières prétendent accomplir, réguler ou organiser la démocratie, les secondes en nient les fondements sans chercher à en interpréter la définition. Il y a deux familles principales de négations radicales de la démocratie :

- celles qui refusent l'idée même d'une auto-institution de la société, au nom d'un fondement de l'ordre du monde compris comme radicalement hétéronome, extérieur donc aux décisions des hommes. Joseph de Maistre et Donoso Cortès en sont les principaux représentants ;

- celles qui refusent la notion même d'égalité, considérée comme destructrice de l'ordre naturel.

Joseph de Maistre est celui qui a le mieux incarné la critique du projet d'une auto-institution de la société. Témoin critique de la Révolution, il a d'abord appelé ses contemporains à en comprendre la portée universelle et à ne pas réduire ce que ses amis politiques considéraient comme étant ses errements et ses crimes à de simples dérapages de l'histoire française. « Il faut avoir le courage de l'avouer, écrira-t-il : longtemps nous n'avons point compris la révolution dont nous sommes les témoins ; longtemps nous l'avons prise pour un *événement*. Nous étions dans l'erreur : c'est une *époque* ; et malheur aux générations qui assistent aux époques du monde. » C'était faire comprendre à ses pairs que bien au-delà du regret de la chute des Bourbon et de l'idéalisation d'un monde ancien qui l'accompagnait, c'est le mouvement même de la modernité qui était en cause ; mouvement de dissolution de la tradition et du surnaturel opéré par les puissances destructrices successives du protestantisme et des Lumières. C'est pourquoi Maistre ne s'est pas intéressé aux événements révolutionnaires proprement dits. Il n'a pas cherché à séparer le bon grain de l'ivraie, à tenir le registre des crimes ou à hiérarchiser les responsabilités. C'est une histoire métaphysique de la Révolution qu'il a voulu livrer. Pour lui, comme pour Bonald, la Révolution est donc à comprendre comme un bloc, dans la longue durée. Opposer 1789 à 1793 comme tant d'autres de leurs contemporains n'avait aucun sens pour eux. « Je ne connais pas ce qu'on appelle les excès de la révolution, écrira significativement Bonald [...]. Il n'y a pas un principe politique posé en 1789 dont une dialectique rigoureuse ne fit sortir toute la révolution. »

Au-delà de la dénonciation de l'effet dissolvant du protestantisme et des Lumières, le propre de l'auteur des *Considérations sur la Révolution française* (1797) est d'avoir interprété cette dernière comme résultant d'une « force irrésistible », d'un « tourbillon », d'une « force entraînant qui courbe tous les obstacles ». « On ne saurait trop le répéter, résumait-il, ce ne sont point les hommes qui mènent la révolution, c'est la révolution qui emploie les hommes ». Ce « char révolutionnaire » n'était autre pour lui que celui de la Providence. C'est elle qui avait voulu cette révolution impie pour châtier les Français et sauver en même temps le pays. Châtier les Français dont les écrits et les comportements avaient fait le lit de cette révolution ; Français qui n'étaient en cela qu'une expression de la nature humaine méritant la souffrance depuis sa chute originelle. Mais préserver le pays sous les espèces paradoxales d'un jacobinisme ayant joué un rôle d'encadrement de la nation, et d'occupation temporaire du vide laissé par la chute de la royauté.

En niant l'ordre divin, la démocratie était ainsi pour lui l'expression même du plus grand des crimes que l'homme puisse commettre : « l'attentat contre la souveraineté divine ». D'où le fait que, pour lui, il y ait eu dans la révolution française « un caractère *satanique* qui la distingue de tout ce qu'on a vu et peut-être de tout ce qu'on verra ». Avec l'affirmation des droits de l'homme, la révolution démocratique imposait parallèlement pour Maistre le règne d'un universalisme abstrait qui rompait avec la tradition et détachait les hommes de tous les liens qui les avaient constitués historiquement dans leur rapport à la monarchie. Cette promesse démocratique s'édifiait donc en tournant le dos à Dieu et à l'histoire, ayant une foi impie dans la capacité de l'humanité à se gouverner et à faire son salut.

Nicolas Berdiaev partageait le pessimisme théocratique d'un Maistre. Dans son maître ouvrage politique, *De l'inégalité* (1923), le contempteur de la révolution russe écrivait que « la révolution est un châtiment qui nous est envoyé d'en haut pour les fautes du passé, comme une conséquence fatale du mal ancien ». Mais il mettait, lui, surtout l'accent sur l'illusion égalitaire pour vouer au pilori l'idée

démocratique. Elle s'inscrivait d'abord à ses yeux dans le même mouvement d'abstractisation du monde que celui auquel s'alimentait la célébration des droits de l'homme. « Vous prenez l'homme pour un atome, lançait-il, tous les hommes vous semblent égaux et mériter un sort indistinct. Vous voulez ainsi libérer l'homme de l'injustice et de la souffrance, et c'est ainsi que vous le tuez [...]. L'homme abstrait, sans qualités, pris en dehors de l'histoire, de son passé, de sa patrie, de ses pairs et de ses aïeux, n'est plus un homme ni une personne ».

Mais Berdiaev allait plus loin, il voyait dans l'esprit d'égalité la marque d'un défi lancé à l'ordre donné du monde. « Insensé et athée est votre désir même d'égaliser les souffrances humaines et de mesurer rationnellement qui souffre plus, qui moins, quelles souffrances sont justes, et quelles injustes ». La critique était donc d'ordre théologique, comme l'était la condamnation de la souveraineté chez Maïstre. Inversant la critique de la pétition d'égalité, Berdiaev faisait de l'inégalité le fondement même de l'ordre cosmique ; elle était ainsi « religieusement justifiée ». « C'est de l'inégalité qu'est né le monde, le cosmos, et c'est d'elle qu'est né l'homme, argumentait-il. Une égalité absolue aurait laissé l'être dans un état indifférent, non manifesté, c'est-à-dire dans le non-être. Exiger l'égalité absolue, c'est vouloir retourner à l'état originel, chaotique, ténébreux, au nivellement et à la non différenciation ; c'est vouloir le néant. L'exigence révolutionnaire du retour à l'égalité dans le néant est née du refus d'assumer les sacrifices et les souffrances par lesquels passe la voie de la vie supérieure. Voilà la réaction la plus effrayante, la négation du sens de tout le processus créateur du monde. L'enthousiasme de la révolution est un enthousiasme réactionnaire. L'exigence contraignante de l'égalisation qui procède de l'obscurité chaotique est une tentative pour détruire la structure hiérarchique du cosmos formé par la naissance créatrice de la lumière dans les ténèbres ; c'est un essai pour détruire la personne même de l'homme en tant que degré hiérarchique né dans l'inégalité ; c'est un attentat contre la place royale de l'homme dans l'ordre cosmique ».

Compris dans cette perspective, le triomphe du progrès libéral et égalitaire, ce qu'il appelait « le siècle de la démocratie », correspondait à un puissant mouvement d'indifférenciation, de « *dépersonnalisation* ». Mouvement qui participait de l'abstractisation du monde. Avec son corollaire désastreux pour Berdiaev : « l'extinction des individus créateurs et brillants ». D'où sa célébration forcenée des principes aristocratiques. « Il y a dans l'aristocratie une injustice, un caprice, un arbitraire divins sans lesquels la vie cosmique et la beauté de l'univers sont impossibles, écrivait-il. La plate exigence plébéienne et prolétarienne d'une équité nivelante, qui consiste à rendre à chacun selon la quantité de son travail, est une atteinte à l'épanouissement de la vie, à l'abondance divine ».

Peu d'auteurs ont attaqué aussi radicalement les principes démocratiques que Maïstre et Berdiaev. Nous n'avons fait ici que donner un bref aperçu de leurs œuvres. Sans même faire référence pour le premier au célèbre et plus choquant passage des *Soirées de Saint-Petersbourg* consacrées à démontrer la centralité de la figure du bourreau comme lien nécessaire de l'association humaine. Mais il fallait prendre la mesure de leur œuvre pour comprendre ce que veut dire la négation radicale de la démocratie.

Pour une théorie générale des pathologies de la démocratie

À la différence des négations de la démocratie, les pathologies participent de son histoire. Elles en constituent des figures déformées, rétrécies ou exacerbées, ou

même totalement inversées ; des interprétations minimalistes ou radicalement extensives. Mais elles dérivent d'une prétention à l'établir dans sa vérité. Ces pathologies, c'est l'hypothèse que je formule, peuvent être appréhendées comme des formes de réduction, de polarisation ou de simplification des tensions structurantes et des formes d'indétermination qui sous-tendent la question de la démocratie. Un certain nombre de mots, sinon de concepts, ont été forgés depuis deux siècles pour qualifier les formes historiques de ce qui a été perçu aux yeux de certains analystes comme participant de cette catégorie des pathologies. On peut citer pêle-mêle ceux de jacobinisme, de démocratie formelle ou bourgeoise, d'aristocratie, de césarisme, de populisme, de totalitarisme. Nous les employons à titre provisoire dans notre exploration. Mais notre but est de proposer une théorie générale de ces pathologies, capable de les inscrire dans un cadre conceptuel unifié, tout en tenant compte de la spécificité de chacune d'entre elles, de sorte à résister à la tentation, à laquelle beaucoup d'analystes ont succombé, de se livrer à des assimilations aussi hâtives que peu éclairantes (du style rousseauisme = jacobinisme = totalitarisme). Faire aller de pair une unification des catégories et une diversification des exemples historiques, telle est ma perspective. C'est une entreprise qui traverse les développements du cours et à laquelle est consacrée *in fine* une séance spécifique.

Dans un premier temps nous avons distingué à cet effet les *formes* et les *figures* de ces pathologies, des formes voisines pouvant correspondre à des figures très fortement contrastées, voire opposées au regard de divers critères d'ordre phénoménologique. Chaque figure correspond en effet à un type de mise en institution, à des modalités spécifiques d'exercice. Au regard d'une pathologie de la représentation comme celle de l'homme-peuple dont nous avons parlé, certains régimes « césaristes » présentent par exemple des formes très proches de celle du fascisme et du nazisme, alors même que les figures qu'ils dessinent sont extrêmement lointaines (ne serait-ce qu'en termes de rapport aux libertés et de répression) et qu'il serait donc stupide de prétendre les assimiler.

Pour entreprendre une étude de ces formes, nous avons commencé par en distinguer deux *familles* : les pathologies de l'accomplissement et les pathologies de la canalisation.

Les pathologies de l'accomplissement, d'abord. Elles visent à proposer des réponses à ce qui est perçu comme étant de l'ordre d'une trahison, d'un inachèvement, d'une réduction, d'une caricature des démocraties existantes ou des modèles dominants. Ce sont des pathologies nées de la déception, du désenchantement. On peut distinguer :

- les pathologies de la représentation-figuration ;
- les pathologies de la légitimité ;
- les pathologies de la souveraineté ;
- les pathologies de l'égalité.

Nous avons consacré des séances à chacune d'entre elles. C'est dans cette famille que l'on retrouve les figures évoquées avec les termes de jacobinisme, césarisme, populisme, totalitarisme.

Les pathologies de la canalisation, ensuite. Elles visent à apporter une réponse à ce qui est perçu comme étant de l'ordre d'une menace, d'un danger, d'un déséquilibre, d'une dérive dans les démocraties existantes.

Elles prennent forme dans les mêmes registres que les pathologies de l'accomplissement, à l'exception de celui de la représentation-figuration, pour l'essentiel.

On rangera à titre provisoire dans cette famille les démocraties dites minimalistes, les oligarchies électives, le libéralisme capacitaire, le républicanisme intégriste.

Les frontières floues

Il est important de souligner que les frontières entre négations et pathologies de la démocratie sont souvent poreuses. On peut donner rapidement quelques exemples de cette porosité :

– Si le fascisme italien et le nazisme exaltent le peuple souverain, ces deux figures du totalitarisme ont aussi été liées à la formulation de sentiments violemment anti-égalitaires, sous les espèces d'une hiérarchisation des races, mais aussi plus largement d'une célébration des hommes forts et des élites guidant le peuple.

– La critique de l'égalitarisme démocratique s'est aussi souvent exprimée de façon dérivée, par exemple sur le mode romantique d'un rejet dégoûté de la société bourgeoise et du pouvoir égalisateur de l'argent. Burke leur a donné le ton lorsqu'il notait avec nostalgie : « *The age of chivalry is gone [...]. That of sophisters, economists and calculators has succeeded.* »

– Si les termes proprement théologiques de la critique maistrienne de l'abstraction démocratique et des droits de l'homme sont restés cantonnés dans les milieux les plus traditionalistes, cette critique a été beaucoup plus diffusée dans la version « sécularisée » que le même Burke en a donnée dans ses *Réflexions sur la Révolution de France*. On l'a souvent vue reprise au XIX^e siècle dans des milieux conservateurs et marxistes.

– Une virulente critique du « droit-de-l'hommeisme » voisine de son côté souvent aujourd'hui avec les discours d'extrême droite de type populiste ; celle de l'individualisme démocratique et de la « civilisation démocratique » se retrouvent de leur côté souvent dans certains discours « républicains ».

Il a aussi fallu tenir compte de cette porosité entre la négation de la démocratie et ses pathologies pour bien apprécier l'équivoque des retournements de la démocratie contre elle-même qui constituent ces dernières (et cette porosité peut être un critère utilisé pour les distinguer).

Séminaire : La démocratie cosmopolitique : recherches et débats^b

La démocratie à l'épreuve de la mondialisation

Catherine Colliot-Thélène (professeur de philosophie, université de Rennes),
13 février 2013

Pour répondre aux craintes concernant l'avenir de la citoyenneté démocratique dans la mondialisation contemporaine, Catherine Colliot-Thélène renverse un certain nombre de fausses évidences. Ayant rappelé que l'histoire de la « démocratie » recouvre des expériences historiques diverses, incluant des agencements institutionnels qui n'ont pas à l'origine été conçus sous ce nom (les révolutions française et américaine ne se réclamaient pas de la démocratie), elle affirme que les

b. Les enregistrements audio et vidéo du séminaire sont disponibles sur le site Internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/seminar-2012-2013.htm> [Ndlr].

circonstances actuelles impliquent de penser la citoyenneté démocratique sur un mode nouveau, qui dissocie la démocratie de la souveraineté du peuple et de l'autolégislation.

Partant du constat que la démocratie moderne a tiré son dynamisme de la revendication d'égalité des droits par des individus s'exprimant indépendamment de toute appartenance spécifique plutôt que de la volonté législatrice d'un *peuple*, Catherine Colliot-Thélène assimile cette dernière à une forme d'illusion. Puisque les démocraties modernes n'ont pas aboli la domination, il est en effet chimérique de croire que l'autolégislation populaire puisse exister au sens strict. Dissiper le mythe de l'autolégislation paraît donc nécessaire, si l'on souhaite que la démocratie soit autre chose qu'une utopie : un processus réel de transformation continue des institutions.

Pour ce faire, il importe également que les droits subjectifs (le droit à la propriété, par exemple) puissent entrer en conflit avec la souveraineté des peuples. Écart qui a parfois amené les intellectuels contemporains à minorer les premiers, associés à un individualisme libéral susceptible d'entraver la solidarité. Correctement comprise, cette notion permet pourtant de penser un « individualisme » qui s'articule à une forme de solidarité transgressant les communautés.

On ne peut se passer de la notion de droits subjectifs, tant elle s'avère centrale dans la constitution de l'État moderne. Car c'est de la monopolisation par l'État territorial de la capacité de faire et de garantir le droit qu'est née la revendication d'égalité. La citoyenneté nationale est ainsi devenue la garantie des droits : relation qui est parfaitement apparue dans l'entre-deux-guerres, lorsque les apatrides se sont vus privés des droits humains les plus fondamentaux (Hannah Arendt l'a bien montré dans le second tome des *Origines du totalitarisme*).

À bien des égards, l'actuelle mondialisation bouleverse les anciennes combinaisons. L'affaiblissement de la souveraineté étatique, la soumission du politique aux lois du marché, la multiplication et l'hétérogénéité des nouvelles instances de pouvoir (absence de distinction nette entre les pouvoirs juridiques, économiques, politiques, mixité public/privé, coexistence de logiques nationales/internationales/transnationales...) complexifient le fonctionnement des démocraties traditionnelles, fondées sur la représentation, en entravant l'autonomie décisionnelle des dirigeants.

Non seulement le cadre national, qui a permis l'individualisation du sujet de droit et la naturalisation de ces droits, est menacé d'éclatement, mais, en l'absence d'institution centralisant l'autorité, ledit sujet ne sait plus à qui adresser ses requêtes. Des transformations qui pourraient mettre en péril les droits subjectifs eux-mêmes. Pour les préserver, doit-on souhaiter le retour des états souverains, sous le prétexte qu'une démocratie véritable ne peut s'établir que dans ce cadre, ou aspirer à une démocratie supranationale, qui excèderait les frontières continentales pour devenir « cosmique » ?

Selon Catherine Colliot-Thélène, il semble illusoire de croire qu'on puisse aujourd'hui rétablir une démocratie fondée sur la souveraineté populaire dans le cadre des frontières nationales. Dénationaliser la citoyenneté peut favoriser la poursuite du processus démocratique ; encore faut-il s'assurer – et c'est là toute la difficulté – que cette dénationalisation ne s'effectue pas aux dépens de l'individu sujet de droits, dont le potentiel émancipateur n'a cessé de se confirmer depuis le XIX^e siècle.

Dès lors qu'on pense la démocratie hors de la souveraineté populaire et de l'autolégislation – qu'on dépasse, en somme, son assignation à des communautés closes –, émergent des formes souples de citoyenneté faisant toute leur place au sujet de droits (les « sans-parts » apparaissant alors comme le noyau de la démocratie

en marche). Dans cette nouvelle configuration, le citoyen démocratique n'est plus le citoyen protégé par l'État-providence, mais un citoyen actif qui réclame un droit de regard et de contrôle des différents pouvoirs. Cette exigence, qui prend la forme d'actions plus ou moins légales, trouve sa forme la plus radicale dans les récentes révolutions arabes.

Pierre Rosanvallon lance la discussion en revenant sur l'une des formules employées par Catherine Colliot-Thélène : « La pluralisation du *cratos* rend le *demos* inassignable » ; il souligne qu'il y a bien des figures du peuple, et que l'on pourrait dire au contraire que la pluralisation du *cratos* rend assignables des *demoi* très différents. Il développe ensuite une série de remarques qui précisent, sur le plan historique, juridique et politico-philosophique certains points de l'exposé de Catherine Colliot-Thélène. La première porte sur le fait que l'intervenante assimile l'idée de démocratie à celle de « souveraineté du peuple » dans un sens juridique maximaliste, qui selon P. Rosanvallon n'a pour ainsi dire jamais existé. Comme il le rappelle d'ailleurs, dans ses emplois antérieurs au suffrage universel – aussi bien en France qu'en Amérique –, le mot « démocratie » ne désignait pas un régime politique, mais une façon de faire société. Le terme, qui n'appartient ni à la langue révolutionnaire, ni à la langue républicaine, était très peu usité par les pères fondateurs de la III^e République eux-mêmes. Outre-Atlantique, il a longtemps défini le régime du bien sur terre – au sens religieux, moral – plutôt que la forme institutionnelle de la souveraineté populaire. L'identification de la démocratie au « régime de la souveraineté du peuple » s'impose très tardivement (après la Seconde Guerre mondiale, en France), au prix d'une double euphémisation des termes de « souveraineté » et de « peuple ».

La deuxième remarque de P. Rosanvallon concerne les travaux de Thomas Humphrey Marshall, sur lesquels C. Colliot-Thélène a appuyé l'un de ses développements. P. Rosanvallon juge sommaire le partage qu'opère Marshall, lorsqu'il brosse une histoire où se succèdent les luttes pour les droits civils (XVIII^e siècle), politiques (XIX^e siècle) et sociaux (XX^e siècle), alors qu'elles se sont entremêlées pendant la Révolution française, l'idée même de droit ne distinguant pas droit subjectif et droit social. En témoignent, par exemple, les débats de cette période autour de la désignation de la communauté sociale pertinente pour exercer l'assistance publique, qui démontrent que ladite communauté s'avère multiple. C. Colliot-Thélène convient de l'aspect schématique du partage de Marshall, et précise avoir cité ses travaux parce qu'ils lui paraissaient emblématiques de l'interprétation de la citoyenneté comme statut.

P. Rosanvallon revient ensuite sur la critique de l'autolégislation esquissée par C. Colliot-Thélène, lorsqu'elle affirme qu'« il y a toujours un pouvoir auquel on doit s'adresser ». Il rappelle que seuls les régimes totalitaires ont prétendu opérer l'identification entre pouvoir et société. De fait, la légitimité d'un pouvoir est nécessairement provisoire. La critique libérale l'a bien montré : le pouvoir, issu de la société, s'en tient toujours à distance.

La principale interrogation de P. Rosanvallon a trait à la redistribution des sources suivant les catégories de droits. Après avoir reconnu qu'elle ne s'étend pas assez sur le paradoxe que le premier droit de l'homme est la propriété, ce qui tend à exclure certains, C. Colliot-Thélène affirme que la philosophie politique doit distinguer le problème proprement démocratique de l'égalité, et celui de la gouvernementalité. À ses yeux, une gouvernance ne peut répondre aux attentes

d'égalité. Elle ajoute que la question de la redistribution n'appelle pas nécessairement des solutions simples et « démocratiques ».

Comme l'intervenante, P. Rosanvallon considère qu'une réflexion contemporaine sur la propriété permettrait de mieux penser les droits eux-mêmes ; car depuis la Révolution française, la propriété privée est un des moyens de développer la propriété de soi (ce qu'affirment encore les doctrines contemporaines de l'*empowerment*).

Pour conclure, P. Rosanvallon invite C. Colliot-Thélène à ne pas désarticuler trop vite le droit et la communauté, car penser la pluralité des droits implique de penser la pluralité des communautés et des espaces démocratiques. L'intervenante considère qu'à partir du moment où survient un nouveau pluralisme juridique et politique, cette pluralisation pourrait sceller la fin de la conception traditionnelle du fondement des droits, et même de la démocratie comprise comme appartenance au genre humain.

De la mondialisation au cosmopolitisme, la conséquence est-elle bonne ?

Michael Foessel (maître de conférences en philosophie, université de Bourgogne),
20 février 2013

L'Histoire révèle que, depuis l'Antiquité, l'exigence cosmopolitique resurgit généralement à des moments d'affaiblissement du politique, sous la forme d'un idéal à vocation consolatrice. Son retour contemporain s'inscrit dans un cadre qui peut lui paraître éminemment favorable : à l'heure où le monde, devenu une réalité partagée, s'impose comme un espace politique légitime, la revendication cosmopolitique, partiellement réalisée, ne s'apparente plus à une utopie morale, fondée sur une appartenance idéale à la raison universelle. Elle apparaît bien plutôt comme une solution souhaitable, sinon naturelle, aux dérives de la mondialisation.

Mais l'apparente réalisation de l'idéal cosmopolitique est un leurre. En effet, si la cosmopolitisation de nos habitudes quotidiennes, qui contribue à pluraliser les identités individuelles (surfer sur internet, consommer de la nourriture étrangère) est effective, elle est paradoxalement loin d'être réalisée sur le plan institutionnel, au travers de structures supranationales. En somme, la part sociologique du cosmopolitisme ne s'ajuste pas à sa part juridique et politique. Pour reprendre la distinction opérée par Ulrich Beck dans *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* (2006), le « cosmopolitisme des expériences » ne se fonde pas complètement dans la mondialisation économique. Tout en plaidant apparemment pour une politique mondiale, les processus que cette dernière induit mineraient donc les principes du cosmopolitisme.

Aussi l'ordre global ne garantit-il pas un cosmopolitisme démocratique : les logiques de marché, tout comme l'ordre sécuritaire – que le cosmopolitisme devrait justement permettre de dépasser –, menacent au contraire la démocratie. Dans un contexte où la compétence des états est désormais limitée, une société mondiale politiquement constituée pourrait freiner cette toute-puissance des marchés. Or les pensées contemporaines du cosmopolitisme l'envisagent trop rarement dans ses liens avec la citoyenneté mondiale, qui implique notamment des droits sociaux. Si le cosmopolitisme s'entend comme le fait d'envisager l'homme comme citoyen du monde et la nécessité conséquente d'ériger des institutions juridiques supranationales, il suppose pourtant d'agir au niveau individuel, de fonder sur le sentiment cosmopolitique une conscience politique nouvelle, qui mobiliserait les citoyens du

monde sur la base d'un *ethos* transnational plutôt que d'attendre l'avènement possible mais différé du cosmopolitisme juridique (certes déjà tangible à travers des institutions comme la Cour internationale de justice).

Des structures comme Amnesty international ou Greenpeace témoignent déjà du potentiel de mobilisation de la société civile. Mais les mobilisations humanitaires font ressurgir la critique qu'un théoricien comme Carl Schmitt opposait au cosmopolitisme : catégorie hybride, parce que fondée sur la question morale de l'identité du genre humain, le cosmopolitisme est toujours menacé de dépolitisation. Dans *La Raison humanitaire* (2010), Didier Fassin a bien montré que le sentiment humanitaire procède à une sorte d'égalisation au nom du principe de « biolégimité », même si un conflit de loyauté s'opère souvent chez l'individu tiraillé entre l'assistance entre les vies « biologiques » qu'il faut sauver massivement (celles des réfugiés par exemple) et les « vies biographiques » d'individus plus proches (ainsi des demandeurs d'asile).

Le cosmopolitisme n'émanera donc pas d'une structure contractualiste, mais sera contraint par les évolutions politiques et sociologiques induites par la mondialisation. Pour des théoriciens comme Jürgen Habermas ou Ulrich Beck, la mondialisation actuelle des risques militerait en faveur d'un abandon des souverainetés, pour une délégation de pouvoirs qui aboutisse à la mise en place d'institutions cosmopolitiques. Les crises environnementales, climatiques, sanitaires, militaires, l'émergence du terrorisme transnational semblent confirmer qu'on ne peut enrayer les « risques globaux » que sur un mode tendanciellement cosmopolitique. Le cosmopolitisme pourrait ainsi être favorisé par la prise de conscience de l'unité, de la singularité et de la fragilité du monde que nous partageons, et par le sentiment de notre responsabilité commune à l'égard des générations futures.

Ce type de raisonnement pêche d'abord parce qu'il repose sur une prémisse fautive, l'idée que nous sommes tous égaux face au risque mondial, qui ne s'avère vraie en réalité qu'en cas de catastrophe tellurique. Il pêche ensuite en ce qu'il tend à reconfigurer des espaces de nationalisation, voire une autre mondialisation. Il pêche enfin par la confusion qu'il opère entre transnationalité et cosmopolitisme.

Afin de compléter le panorama historique esquissé par Michael Foessel, Pierre Rosanvallon rappelle tout d'abord les échecs de certaines formes de cosmopolitisme. Le plus frappant est celui de l'Empire, qui n'a pas tenu ses promesses (il n'a par exemple pas mis fin à la guerre). L'État-nation, d'ailleurs conçu à l'origine comme un laboratoire réduit de l'universalisme, résulte de l'échec du cosmopolitisme impérial. Le cosmopolitisme moderne s'est au contraire constitué contre l'idée d'empire, fondée sur le primat d'un centre sur une périphérie.

Pierre Rosanvallon déplore ensuite que la conception du cosmopolitisme comme changement d'échelle domine dans la littérature spécialisée, alors que coexistent deux définitions concurrentes de la globalisation : la première l'assimile effectivement à un changement d'échelles ; la seconde – sur laquelle les économistes attirent notamment l'attention – à la généralisation, la diffusion et l'internalisation de toutes les caractéristiques du monde dans chacune de ses parties. Prendre en compte cette dernière définition modifierait l'analyse sur le plan économique, politique et juridique. Pour M. Foessel, ce ne serait plus dès lors au niveau des institutions transnationales que seraient résolus les problèmes. Il souligne malgré tout que, même dans ce cas, le processus d'uniformisation capitaliste rend solidaire les évolutions nationales. P. Rosanvallon juge au contraire que les communautés d'expériences ainsi formées sur divers points du globe dessinent, par l'exploitation qu'elles supposent, une expérience de déchirement de l'humanité plutôt qu'une expérience d'humanité.

Il précise que, de manière contradictoire, coïncident dans la mondialisation, aux côtés des dynamiques d'élargissement, une réduction des espaces par sécession et séparatisme. Les communautés ainsi constituées revendiquent leur homogénéité, à rebours de l'idée universaliste d'humanité. M. Foessel remarque que les mouvements indépendantistes ne renoncent souvent pas complètement à l'élargissement : en témoigne le cas des Catalans, qui regardent vers l'Europe, preuve qu'ils s'inscrivent dans une logique transnationale plus que cosmopolitique.

Pierre Rosanvallon remercie l'intervenant d'avoir envisagé le cosmopolitisme dans ses liens avec la citoyenneté (et pas simplement l'appartenance commune au genre humain), aspect trop souvent négligé. La question de la justice globale, par exemple, est quasiment absente de la littérature sur le cosmopolitisme. M. Foessel le reconnaît, et impute cette béance au caractère paradigmatique des travaux de John Rawls, réticent à l'idée qu'on puisse globaliser la théorie de la justice, essentiellement pensable à ses yeux dans un cadre national. Des chercheurs comme Stéphane Chauvier, auteur de *Justice et droits à l'échelle globale*, Vrin, 2006), ouvrent néanmoins la perspective.

P. Rosanvallon s'étonne, pour finir, qu'Ulrich Beck n'explicite pas le divorce qui se creuse entre les risques non calculables et les risques calculables, qui impliquent une socialisation de la responsabilité. Or le régime de gestion de ces deux catégories est très différent, et les populations qui leur sont liées n'évoluent pas au même rythme. P. Rosanvallon insiste enfin sur le fait que la socialisation de la responsabilité nécessite une gestion commune des comportements contraire aux logiques du cosmopolitisme : la crise actuelle de l'État-providence conduit en effet à une individualisation croissante.

La crise du fédéralisme européen : démocratie ou légitimité ?

Étienne Balibar (professeur émérite en philosophie, université de Paris-Ouest),
27 février 2013

Étienne Balibar envisage les problèmes posés par la démocratie cosmopolitique à partir de la crise qui sévit depuis 2008, mobilisant des exemples récents (débat sur le budget européen, privatisation d'une partie du domaine public à la suite des politiques d'ajustement imposées à la Grèce par la Troïka, dernières présidentielles italiennes, *referendum* à venir sur l'appartenance du Royaume-Uni à l'union européenne). L'ingouvernabilité croissante des systèmes politiques européens, due au blocage des mécanismes de la représentation démocratique, le démantèlement de la citoyenneté sociale et sa conséquence – la re-prolétarianisation de la population européenne –, la divergence des objectifs économique-politiques et le recul de la solidarité communautaire, qui aboutissent à des scissions « néocoloniales » ainsi qu'à une renationalisation au sein de l'Union, l'écart croissant entre les procédures de décision, de délibération et de contrôle révèlent la fragilité de la construction européenne en tant que projet politique fondé sur l'hypothèse d'une convergence des intérêts économiques des nations, et confirme le recul de l'ambition fédéraliste.

Alors qu'on prône la nécessité d'un sursaut fédéral fondé sur le renforcement du pouvoir de décision des instances centrales et la relégitimation des instances européennes par leur démocratisation, il semble que le projet européen ait bien atteint ses limites. Sa refondation démocratique paraît urgente, qu'on juge qu'il rencontre aujourd'hui des obstacles d'autant plus difficilement surmontables qu'ils

émanent du pouvoir constituant lui-même ou, comme le soutient Balibar, que l'Europe est menacée de dislocation pour avoir troqué le quasi fédéralisme d'après Maastricht contre un pseudo-fédéralisme où les institutions confortent les forces centrifuges sans qu'émerge un pouvoir central discrétionnaire. Quoique cette refondation, nécessaire pour endiguer la « dé-démocratisation » croissante de la société européenne, s'avère compromise, une politique européenne commune paraît malgré tout souhaitable, ne serait-ce que parce qu'elle est la condition de conservation de l'autonomie culturelle et politique des peuples dans la mondialisation.

Le débat sur la légitimation, qui occupe la seconde partie de l'exposé de É. Balibar, conduit au cœur des contradictions révélées par la crise actuelle. Avons-nous besoin de démocratie pour légitimer ou relégitimer la construction européenne, ou la légitimation constitue-t-elle le résultat évidemment souhaitable d'une exigence démocratique plus fondamentale ? Les propositions de Habermas tendent à inventer un système de double représentation des sujets de droits et des identités collectives afin de contrer la toute-puissance de l'exécutif, sa dérive autoritaire ou post-politique. Pour ce faire, il faut étendre les mécanismes de la représentation parlementaire au-delà de la nation, en créant une expression complexe de la souveraineté populaire, contrôlée par des principes normatifs qui relèvent du droit constitutionnel. Cette hypothèse, qui repose sur une vision formelle de la démocratie, dissimule l'illusion qu'on peut résoudre une crise en revenant fictivement à ses origines, au mépris de l'irréversibilité historique.

Balibar affirme quant à lui que la construction post-nationale n'est viable que si elle offre à tous les citoyens européens plus que la conservation des acquis démocratiques : un véritable progrès. Il invoque la définition pragmatique que proposait Max Weber quand il définissait la légitimité d'un régime politique comme la probabilité pour que ses décisions soient effectivement obéies, c'est-à-dire suivies de faits.

Pierre Rosanvallon remarque d'emblée que le « déficit démocratique » que connaît actuellement l'Europe est l'envers du déficit démocratique qui touche chaque pays. Il juge qu'Habermas a tort de ne penser la question européenne qu'en termes de translation entre le national et le communautaire. La définition qu'il donne de la démocratie est d'ailleurs trop institutionnelle ; elle aurait mérité d'être replacée dans le cadre des relations entre institutions et sociétés. Par ailleurs, il souligne que si la légitimité d'autorisation (procédurale) a décliné dans les sociétés contemporaines, la légitimité d'exercice (substantielle) y progresse au contraire. Parallèlement, l'imaginaire fédéral européen se porte bien tandis que la redistribution ne cesse de chuter : le budget européen, qui est resté le même pendant soixante ans, baisse cette année.

Fédéralisme ou cosmopolitisme ? Quel principe politique pour l'Union européenne ?

Jean-Marc Ferry (chaire de philosophie de l'Europe, université de Nantes),
6 mars 2013

Partant d'un demi-siècle de pratique communautaire pour établir la forme qui respecterait la constitution politique profonde de l'union européenne, Jean-Marc Ferry commence par rappeler que malgré les obstacles auxquels elle se heurte (difficulté à harmoniser les politiques extérieures, déficit de représentation l'union

européenne à l'ONU et l'OMC), l'intégration post-étatique s'impose plus que jamais. La crise de légitimité actuelle s'explique, en amont, par la mutation du projet technocratique européen, assigné à la défense militaire jusqu'à la chute du mur de Berlin et désormais confronté aux impératifs économiques de la mondialisation, et à la gouvernance mondiale néolibérale qu'ils impliquent.

Or l'union européenne à construire ne peut être uniquement économique ; elle doit gagner une efficacité politique, en élargissant le sentiment d'appartenance des citoyens à une même communauté de projet, afin de créer une conscience de solidarité civique. Pour ce faire, elle a tout intérêt à s'appuyer sur une logique horizontale qui harmonise les systèmes juridiques, coordonne des politiques publiques concertées entre les différents États, facilite les libres installations et circulation des ressortissants, décloisonne les espaces publics nationaux, plutôt que d'adopter la logique verticale à partir de laquelle les intégrations nationales se sont réalisées. L'horizontalité, qui favorise les procédures longues de concertation, n'a pas simplement le mérite de pacifier les relations intra-communautaires ; elle doit permettre aux États européens de recouvrer la souveraineté positive qu'ils ont délaissée, et d'ainsi réinstaurer un véritable fonctionnement communautaire. Car les États membres de l'Europe actuelle voient leur capacité à agir positivement limitée par le « triangle institutionnel » et le *leadership* franco-allemand ; les pouvoirs publics de l'union européenne n'ont en outre pas la compétence de s'attribuer eux-mêmes de nouvelles compétences. Un véritable projet post-étatique dépassant les simples relations intergouvernementales pourrait limiter ces dérives, qui mettent la démocratie en péril.

Ayant inscrit son propos dans le cadre de la crise européenne actuelle, puis d'une approche contextuelle « réaliste » inspirée de Norbert Elias et Ulrich Beck (les chaînes d'interdépendance épidémiologiques, écologiques, économiques planétaires rendent urgentes la constitution d'unités post-étatiques, à plus ou moins grande échelle), Jean Marc Ferry appuie son analyse sur Kant, qui articule trois niveaux de relation du droit public : le droit étatique, le droit confédéral et le droit des citoyens du monde. La proposition kantienne ouvre la voie d'un « cosmopolitisme processuel » (Francis Cheneval), en constitution permanente, où les états-nations, retrouvant une véritable fonction médiatrice, assureraient le maintien d'une culture publique démocratique. Cela suppose, évidemment, un référent constitutionnel qui joigne à l'organisation technique des pouvoirs la définition d'une identité européenne fondée sur des principes politiques plutôt que sur des principes culturels, moins inclusifs. Une constitution qui expose de manière clairement assimilable les droits fondamentaux des peuples et des individus disposerait d'une force de conditionnalité maximale : quel peuple pourrait en effet la refuser sans s'exclure lui-même de l'union européenne ?

Puisque seule une *praxis* peut créer un sentiment communautaire européen, Jean-Marc Ferry propose de fonder sur ces ressources civilisationnelles que sont historiquement la civilité, la légalité et la publicité une culture publique commune qui offrirait au pouvoir politique une assise transnationale, et engendrerait par là même une solidarité civique. Concrètement, cette culture commune pourrait s'appuyer sur la communication entre les différents parlements régionaux, nationaux et le parlement européen, ou sur une forme de journalisme civique assis sur une charte indicative commune.

Pierre Rosanvallon remercie l'intervenant d'avoir complexifié la définition du cosmopolitisme, et favorisé sa compréhension pluraliste. Il se demande d'abord

comment l'Union européenne a pu régresser d'un fonctionnement institutionnel faisant la part belle à la Commission à un fonctionnement intergouvernemental qui inaugure un retour au Conseil. L'ampleur de la crise, qui nécessite le recours à des moyens que la Commission ne possède pas, l'impact de certaines personnalités, expliquent sans doute ce transfert du pouvoir des technocrates bruxellois aux politiques : c'est une manière de pallier sur un plan rhétorique le « déficit démocratique ». Pour Jean-Marc Ferry, cela a scellé un basculement de la méthode communautaire : non seulement cette orientation a nui à l'originalité de la pratique de concertation, mais il a favorisé la tentation du pouvoir et le *leadership*. Désormais, on ne veut plus de fortes personnalités à la tête de la Commission, qui est la seule instance dont la responsabilité politique puisse être impliquée : elle seule est en position constitutionnelle d'être reconnue comme gouvernement, ce qui constitue une menace aux yeux de certains.

P. Rosanvallon revient ensuite sur les conditions dans lequel le néo-libéralisme s'est imposé : dans une union européenne fondée sur l'idée de concurrence, sa pénétration s'est faite moins sous la forme d'un succès doctrinal qu'à travers la figure du consommateur européen, qu'on a privilégiée par rapport à celle du citoyen européen, beaucoup moins aisée à élaborer.

À la suite de Jean-Marc Ferry, P. Rosanvallon soutient la nécessité de construire des formes de politique horizontales qui incluraient un volet social. Il se demande comment mettre en place une politique redistributive, étant donné le manque de ressources et les manquements sociaux constatés dans le cadre national même. Jean-Marc Ferry rappelle que l'Europe est le seul espace où émergent des mécanismes de solidarité (fonds sociaux, structurels, politique agricole commune). Il importe de développer le principe de la redistribution, en insistant notamment sur l'enjeu du développement humain (alphabétisation, santé, etc.) : l'instauration de *minima* sociaux, les retraites dans un contexte de circulation des individus participeraient par exemple d'un socle social commun. Jean-Marc Ferry conclut en affirmant qu'il faut réaliser l'Europe sociale, ne serait-ce que pour des raisons libérales.

Vers une théorie du gouvernement des peuples

Francis Cheneval (professeur de philosophie, université de Zürich),
13 mars 2013

Francis Cheneval se fonde sur une expérience de pensée pour défendre au double plan conceptuel et normatif la possibilité d'une cité des peuples, et même d'un ensemble de cités des peuples permettant de faire face aux problèmes qui dépassent la capacité des États-peuples particuliers. Quoique, dans la conception traditionnelle de la démocratie, la validité du droit soit attestée par un peuple singulier et souverain, la souveraineté populaire gagnerait en effet à prendre en compte la pluralité et l'interdépendance des peuples (Jean-Jacques Rousseau le soulignait déjà à la fin de son *Contrat social*). Parce qu'un tel élargissement s'impose dans la mondialisation contemporaine, Francis Cheneval imagine une conception de l'exercice de la souveraineté populaire compatible avec la pluralité des peuples, et débouchant sur une théorie du gouvernement des peuples. Puisque, d'un point de vue normatif, tous les peuples (le peuple global compris) sont imparfaits, il n'y a pas de raison de défendre le rassemblement utopique d'un peuple uniformisé plutôt que l'établissement possible d'une cité qui réunirait les peuples particuliers autour

d'institutions communes transnationales. Outre qu'il préserve la pluralité des peuples (fait non seulement historique, mais légitime et souhaitable conformément au droit des peuples à l'autodétermination), leur égalité et leur souveraineté, ce projet devrait favoriser la justice politique aussi bien auprès des peuples que des citoyens, qu'ils soient sédentaires ou mobiles. Cette justice politique, assise sur une multiplicité de pouvoirs constituants et constitués, supposerait entre autres la souveraineté des peuples (droits d'adhésion, de sortie et de modification des règles constitutionnelles de la cité des peuples), la non-discrimination des peuples et des citoyens, la réciprocité de garantie de droits transnationaux, la co-décision par toutes les expressions institutionnelles des peuples (exécutive, législative, judiciaire), une juridiction supranationale, la liberté linguistique (à l'exclusion de droits positifs linguistiques pour les migrants dans le pays de destination), le rééquilibrage des inégalités entre les peuples (les différences sont justifiables si tous progressent économiquement et si les peuples les plus pauvres progressent plus que les plus riches). L'intégration européenne, ou encore les États fédéraux constitués d'une pluralité de peuples, comme la Suisse, forment l'esquisse, certes imparfaite, de cette *demoicratie* ou démocratie multilatérale. Pour progresser vers la cité des peuples, l'Europe ne doit penser l'intégration politique au-delà de l'État-peuple ni sur le mode de l'individualisme cosmopolitique abstrait, ni sur celui du nationalisme substantialiste, mais à partir d'un « cosmopolitisme processuel », qui lui permettrait notamment d'intégrer des peuples jugés non européens.

Pierre Rosanvallon note que se pencher sur l'expression juridique du peuple, comme l'a fait Francis Cheneval dans son exposé, suppose toujours une forme de réduction à l'Un. Il s'interroge sur les formes possibles de la pluralité des peuples : s'agit-il d'une pluralité des identités, des expériences sociales, des figures ? Il rappelle que la notion même de « peuple constituant » suppose une pluralité des figures du peuple. Cela posé, Pierre Rosanvallon revient sur les cas où le principe d'autodétermination devient un vecteur de la sécession, comme en Catalogne. À partir de cette remarque, il se demande ce qui différencie un peuple constituant et un peuple déconstituant. Il importait d'insister sur ce processus de dé-nationalisation par morceaux, qui va à l'encontre de la logique cosmopolitique, et qui se développe actuellement dans le contexte de la mondialisation, pour des raisons plus ou moins justifiables (la désolidarisation économique intra-européenne l'illustre bien).

« *Le droit d'avoir des droits* » et la *citoyenneté cosmopolitique*

Justine Lacroix (professeur de sciences politiques à l'Université libre de Bruxelles), 20 mars 2013

Le paradoxe qui lie la question des droits de l'homme à l'affirmation de la souveraineté nationale, formulé dès le XVIII^e siècle, éclate dans « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme », où Hannah Arendt analyse la situation des apatrides de l'entre-deux-guerres, que les totalitarismes ont plongés dans l'illégalité absolue. L'intervention de Justine Lacroix s'ouvre sur la manière dont ce texte du second volume des *Origines du totalitarisme* (1951), qui repense le « droit à avoir des droits », a pu être lu – quelquefois au mépris de son caractère éminemment politique, pluraliste et critique. Justine Lacroix rappelle qu'il a été notamment envisagé dans deux perspectives discutables, le réduisant peu ou prou à une dénonciation du caractère abstrait des droits de l'homme. D'aucuns ont prétendu

qu'en affirmant que les droits humains ne s'incarnent qu'au sein d'une collectivité concrète, Arendt confortait le primat de la conception communautariste portée par la tradition contre-révolutionnaire. Il n'y aurait d'humanité que nationale (ce serait la position du particularisme éthique, qui considère que les droits de l'homme ne peuvent se réaliser qu'au sein d'une communauté politique partagée). D'autres, prétendant que l'auteur dénonçait les effets pervers de la philosophie des droits humains, ont considéré qu'Arendt concluait à l'inanité des droits humains, indissociables de la violence souveraine propre à l'État-nation.

Ces deux interprétations ont sous-tendu dans l'aire francophone une critique du cosmopolitisme, sur laquelle Justine Lacroix revient. Elle montre d'abord qu'Arendt ne dénigre pas l'humanisme abstrait, mais déplore la faiblesse des intellectuels de l'entre-deux-guerres incapables de se mobiliser pour des idées abstraites, comme au temps de l'Affaire Dreyfus. Elle explique ensuite que loin de pourfendre l'hypocrisie des droits de l'homme, la philosophe dénonce l'irresponsabilité de ces mêmes intellectuels qui, par fascination pour une forme de cohérence idéologique, ont cédé au totalitarisme, contre le sens commun. Enfin, elle prouve que pour Arendt, les droits de l'homme ne peuvent retrouver leur sens que s'ils deviennent le fondement prépolitique d'une nouvelle structure politique, solution peut-être chimérique. Cette conception « politique » des droits de l'homme devrait limiter la souveraineté, la multiplication des contre-pouvoirs et la puissance des États-nations ; elle esquisse donc la possibilité d'une citoyenneté cosmopolitique. La citoyenneté européenne, qui dénationalise la plupart des droits, pourrait en constituer un modèle.

Cette dernière devient malheureusement de moins en moins attractive : la crise récente nourrit la défiance intra-communautaire et exacerbe les préjugés réciproques, même si elle a curieusement favorisé la prise de conscience d'un destin commun, ce que des années d'entente n'avaient pas réussi à cimenter. En outre, l'Europe qui au sortir des conflits mondiaux a protégé les états affaiblis et ouvert ses portes se déshumanise à mesure qu'elle devient une forteresse fermée aux non-communautaires, notamment aux illégaux. En s'éloignant de la Convention de Genève, cette Europe s'éloigne aussi de l'esprit cosmopolitique, qui accorderait la dénationalisation des droits aux non-européens, dans un mouvement d'universalisation qui dissocierait partiellement la citoyenneté de la nationalité.

Les premières remarques de Pierre Rosanvallon s'attachent à la question de la nature. Il rappelle d'abord qu'en France, la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 a pour ambition de refonder la société sur la nature plutôt que sur une Histoire dominée par la monarchie. Un Burke, un Joseph de Maistre, qui critiqueront l'humanisme abstrait, au nom d'une vision théologique, morale et anti-politique, reprocheront aux droits de l'homme d'avoir prétendu réinventer la nature. Revenant sur l'idée qu'« il faut relativiser la souveraineté », qui depuis Bodin empêchait en France le pluralisme du pouvoir, Pierre Rosanvallon remarque que la crise financière actuelle révèle que la souveraineté se négocie désormais (en témoigne le cas de l'État chypriote, pourtant souverain). Contre l'avis qu'exprimait Catherine Colliot-Thélène dans la séance inaugurale du séminaire, Justine Lacroix affirme avec force que la « citoyenneté n'est pas simplement du registre de l'agir, elle est aussi un statut ». Pierre Rosanvallon le confirme, en soulignant que l'histoire de la conquête du suffrage universel a été celle de la conquête d'un statut, et pas seulement d'un registre d'action. *A contrario*, aux États-Unis, les lois sur les droits civiques n'ont pas nécessairement ouvert à des pratiques : les Noirs, qui se sont vu reconnaître en 1965, seulement, le droit de

suffrage de façon inconditionnelle, après de longues années de lutte, ne se sont que faiblement rendus aux urnes ensuite. Concernant la multiplication des communautés pertinentes sur laquelle Justine Lacroix fondait la redémocratisation de l'Europe, P. Rosanvallon estime que la sphère publique risque de disparaître si l'on multiplie à l'infini ces espaces d'expérience (le *demos* cèderait alors la place à une kyrielle de micro-communautés).

PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

Ouvrages

Rosanvallon P., *La Société des égaux*, Seuil, coll. « Points », Paris, 2013.

Traductions

Contrademocratia, politica în epoca neîncrederii, ed. NEMIRA, Bucarest, 2010, traduction roumaine de *La Contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*.

La Sociedad de los iguales, éditions RBA, Barcelone, 2012, traduction espagnole de *La Société des égaux*.

Traduction bulgare de *La Contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, éditions Est/Ouest, Sofia, octobre 2012.

Traduction chinoise de *Le Modèle politique français*, Fu Lei Publications, Pékin, 2012.

Democratie en tegen-democratie, Boom, Amsterdam, Stichting Internationale Spinozaprijs, novembre 2012, choix de textes en néerlandais (extraits de *La Contre-démocratie*, *La Légitimité démocratique* et *La Société des égaux*).

La Sociedad de los iguales, éditions Manantial, Buenos Aires, 2012, autre traduction espagnole de *La Société des égaux*.

Die Gesellschaft der Gleichen, Hamburger Edition, Hambourg, 2013, traduction allemande de *La Société des égaux*.

Contributions à des ouvrages collectifs

« Le Capitalisme d'innovation », in : *Les cadres, une histoire, un devenir. 15 ans de l'Observatoire des cadres, 1997-2012*, Actes du colloque anniversaire du 29 mars 2012, p. 21-23.

« Problemas y desafíos de la democracia en el siglo XXI », in : *Pensamiento Global II*, sous la direction d'Ernesto Ottone, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago (Chili), 2012, p. 127-158.

« What is a Democratic Society », in : *An Indian Social Democracy*, Sunil Khilnani et Manmohan Malhoutra (eds), Academic Foundation et Indira Gandhi Memorial Trust, New Delhi (Inde), 2013, p. 105-110.

Vulgarisation de la recherche

Presse étrangère

« Pure meritocratie is pure nachtmerrie », *Vrij Nederland* (Pays-Bas), 13 octobre 2012, p. 72-79.

- « Entretien avec Pierre Rosanvallon », *Kultura* (Bulgarie), 26 octobre 2012.
- « Entretien avec Pierre Rosanvallon », *Trud* (Bulgarie), 5 novembre 2012.
- « La gente pasa su vida en una multitud de pequeños guetos ; no sólo guetos de pobres, también de ricos » entretien avec Luisa Corradini, *ADN Cultura-La Nación* (Argentine), 9 novembre 2012, p. 18-21.
- « Ik ben als intellectueel vooral een arbeider », entretien avec Frank Meester, *Filosofie Magazine* (Pays-Bas), novembre 2012, p. 54-59.
- « Verkiezingen zijn niet genoeg », entretien avec Marc Leijendekker, *NRC Handelsblad* (Pays-bas), 22-23 novembre 2012, p. 13.
- « Democratie is niet volmaakt. Nou èn ? », entretien avec Sebastien Valkenberg », *Trouw* (Pays-Bas), 22 novembre 2012.
- « La utopia de ser iguales », entretien avec Alejandro de Nuñez, *Ní-Clarín* (Argentine), 24 novembre 2012, p. 10-11.
- « La desigualdad se mundializó », entretien avec Eduardo Febbro, *Página 12* (Argentine), 2 décembre 2012.
- « O modelo da boa sociedade não é a meritocracia », entretien avec Eduardo Febbro, *Carta Maior* (Brésil), 3 décembre 2012.

Presse française

- « Le vivre-ensemble est dégradé », entretien avec Marie-Laure Delorme, *Journal du Dimanche*, 2 décembre 2012, p. 46-47.
- « L'affaire Cahuzac, « un crime contre la démocratie » », entretien avec Karl Rettino-Parazelli, *Le Devoir* (Canada), 8 avril 2013.
- « Des idées pour transformer une République encore oligarchique », débat avec Jacques Rancière, *Le Monde*, 7 mai 2013, p. 20-21.

Radio – Télévision (France et étranger)

- France Culture, invité de Marc Voinchet dans « Les Matins de France culture », 28 août 2012.
- RTS (Genève) invité de Laurence Difélix sur « La démocratie en mutation », Le Grand entretien, 19 octobre 2012.
- France Culture, invité de Marc Voinchet dans « Les Matins de France culture », 15 mai 2013.

Conférences

En France

- Paris, Sciences-Po, CERI, « Equality Reexamined : French and U.S. Perspectives », 14 juin 2013.
- Bordeaux, 10^e Université d'été de la communication pour le développement durable, « La démocratie du XXI^e siècle », 23 août 2012.
- La Courneuve, Fête de l'Humanité, « Une société des égaux est-elle possible ? », 16 septembre 2012.
- Paris, Colloque de rentrée du Collège de France, « Renan, père fondateur de la République ? », 12 octobre 2012.

Paris, Institut finlandais, « The complexity of Democracy », 16 octobre 2012.

Orléans, Muséum, Forum des droits humains, « Penser aujourd'hui la démocratie », 7 novembre 2012.

Lille, Institut d'Etudes Politiques, « La démocratie imparfaite : réflexion sur l'avenir de la démocratie », 14-15 novembre 2012.

Bordeaux, Université Victor Segalen, « Qu'est-ce qu'être gouverné et être représenté ? », 15 novembre 2012

Saint-Nazaire, Théâtre du Fanal, « La démocratie », 16 novembre 2012.

Bordeaux, Université Bordeaux Segalen, « Inégalités et justice sociale », 30 mai 2013.

À l'étranger

Académie Royale (Bruxelles, Belgique), XXXIV^e Congrès international de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, conférence inaugurale « La citoyenneté », 21 août 2012.

Maison de l'Histoire (Genève, Suisse), « Populisme et démocratie », 18 octobre 2012.

Institut français (Sofia, Bulgarie) et Maison d'édition Est/Ouest, « Les mutations de la démocratie », 23 octobre 2012.

Centre de culture et de débats La Maison Rouge (Sofia, Bulgarie), conférence organisée par la revue *Critique & Humanism* « Pathologies de la démocratie », 24 octobre 2012.

Université de Leuven, Institut de philosophie (Belgique), « Rethinking Equality in an Age of Inequality », 21 novembre 2012.

Université d'Utrecht (Pays-Bas), « Political Representation and Democratic Legitimacy », 22 novembre 2012.

Rode Hoed, Amsterdam (Pays-Bas), Remise du Prix international Spinoza 2012, « Democracy : Complexity and Promises », 23 novembre 2012.

Alliance Française de Buenos-Aires (Argentine), présentation de l'ouvrage *La Société des égaux*, 3 décembre 2012.

Université de Buenos Aires (Argentine), séminaire « La démocratie comme régime, comme activité citoyenne et comme forme de société ». Discussion avec Pierre Rosanvallon autour de son œuvre, 4 décembre 2012.

Faculté de Sciences sociales, Université de Buenos Aires (Argentine), « Refonder la démocratie », 5 décembre 2012.

Faculté des Sciences politiques, UQUAM de Montréal (Canada), « La Démocratie au XXI^{ème} siècle », 8 avril 2013.

Université Laval de Québec (Canada), « Compliquer la démocratie pour l'accomplir », 11 avril 2013.

Département d'histoire de l'Université de Pise (Italie), « L'indétermination démocratique », 23 mai 2013.

Bruno Kreisky Forum for International Dialogue, Anna Lindh Foundation, Palais du Pharo, Vienne (Autriche), « The Society of Equals », 12 juin 2013.

ACTIVITÉS GÉNÉRALES DE LA CHAIRE

Situation des sites La Vie des Idées et Books & Ideas

La Vie des Idées, désormais intégrée à l'Institut du Monde contemporain, a maintenant 5 ans. Elle a depuis le mois de septembre 2012 poursuivi son développement,

en France et à l'étranger. Elle s'est pour cela doté d'une nouvelle version du site, opérationnelle depuis le mois de janvier 2013 et destinée à remplir plusieurs objectifs. D'abord, moderniser les outils web de diffusion (les logiciels, la lettre d'information envoyée aux 20 000 abonnés) et adapter le site aux différents supports (*smartphones*, tablettes) dont le nombre d'utilisateurs ne cesse d'augmenter. Ensuite, rendre le site encore plus ergonomique, en favorisant d'une part la lecture des textes sur écran, d'autre part la circulation entre les pages. Enfin, mettre en évidence les textes de référence sur la page d'accueil du site, qui font de la Vie des Idées une bibliothèque permanente (elle a publié, depuis sa création, plus de 2 100 articles).

La Vie des Idées a également cette année poursuivi son développement international. Elle s'appuie pour cela sur *Books & Ideas*, son site miroir, qui publie en anglais à la fois des traductions de textes mis en ligne sur la Vie des Idées et des articles originaux, commandés aux meilleurs spécialistes anglo-saxons. Les partenariats avec l'Institut français et avec la Fondation Florence Gould ont été honorés et reconduits. D'autres collaborations sont en cours de réalisation (avec la Maison française d'Oxford, avec le Centre de civilisation française de Varsovie, notamment). Le développement international passe également par un réseau de correspondants à l'étranger, qui nous informent sur l'activité intellectuelle un peu partout dans le monde. Ce réseau s'est enrichi cette année, et donne pleinement satisfaction.

La revue a examiné cette année près de 400 textes en comité de rédaction (articles commandés par la rédaction ou envoyés spontanément à notre secrétariat), issus de toutes les disciplines composant les sciences humaines et sociales et choisis en fonction d'une exigence éditoriale forte : allier la rigueur scientifique et l'accessibilité pour le plus grand nombre. Outre les articles qui font le succès de la revue depuis 2008 (essais éclairant une question ou un débat d'actualité, recensions développées d'ouvrages, entretiens avec des personnalités scientifiques de premier plan), la revue a souhaité cette année lancer d'autres projets éditoriaux : des portraits intellectuels de penseurs contemporains, des articles de synthèse retraçant l'origine d'une question, des entretiens avec de jeunes chercheurs.

La Vie des Idées compte désormais 230 000 visiteurs uniques par mois et 20 000 abonnés à sa lettre d'information. Elle fait aujourd'hui partie intégrante du paysage intellectuel et scientifique français. Pleinement reconnue et appréciée dans le monde de la recherche, elle contribue avec la plus grande rigueur possible à la diffusion des connaissances.

La Vie des Idées a également lancé en janvier 2013 une collection éponyme aux PUF. Les ouvrages publiés dans cette collection sont composés d'un texte d'ouverture inédit, d'une sélection d'articles issus de *lavedesidees.fr* et d'une bibliographie commentée, prolongés par d'autres textes et/ou des annexes en ligne. Ils abordent transversalement un thème de recherche, un sujet d'actualité ou un débat de société. Ils ont pour but d'expérimenter de nouveaux liens entre le numérique et l'édition papier, afin d'explorer les conditions d'une meilleure complémentarité entre les deux. Quatre titres ont été publiés au premier semestre 2013 : *L'avenir de la solidarité*, Robert Castel et Nicolas Duvoux, janvier 2013 ; *Nouvelles perspectives sur la Shoah*, Ivan Jablonka et Annette Wiewiorka, février 2013 ; *L'Amérique post-raciale ?*, Pauline Peretz, mars 2013 ; *Pour une histoire-monde*, Patrick Boucheron et Nicolas Delalande, avril 2013.

Chercheurs associés

Sarah Al-Matary, maître de conférences en littérature française du XX^e siècle à l'université Lumière Lyon 2, associée à la chaire, a publié « Nizan retrouvé ? », *Acta Fabula*, avril 2013 ; « Le siècle du *Grand Meaulnes*. Un roman, des cocardes », *La Vie des idées*, octobre 2012.

Lucie Campos, maître de conférences associée rattachée à la chaire, a publié un numéro spécial de la revue *Europe* codirigé avec Raphaëlle Guidée et portant sur l'écrivain allemand W.G. Sebald (1944-2001), mai 2013 ; « La saturation et l'effroi. Interprétation et fiction dans les œuvres de W.G. Sebald et I. Kertész », in N. Corréard, V. Ferré & A. Teulade (dir.), *Quand l'interprétation s'invite dans la fiction*, Classiques Garnier, 2013 ; « Langages frontaliers et autorités à la marge », in F. Godeau (dir.), *Langages (de) frontaliers. La traduction esthétique de situations limites dans la littérature occidentale (XIX^e-XX^e)*, « Cahiers de Marge », Éditions Kimé, 2013 ; « Poétiques du ressentiment dans la deuxième moitié du XX^e siècle », in C. Bohnert & R. Borderie (dir.), *Figures de la vengeance*, Paris, Classiques Garnier, 2013 ; « Questions posées au présentisme : écriture de la catastrophe et philosophie de l'histoire », à paraître dans un collectif sur l'apocalypitisme contemporain édité par Catherine Coquio, Classiques Garnier, 2013.

Cristelle Terroni, ATER rattachée à la chaire, soutiendra sa thèse sur *Statut et production artistique des espaces alternatifs : 3 études de cas à New York et Buffalo (1969-1980)* en décembre 2013. Elle a publié sur les sites *lavedesidees.fr* et *booksandideas.net* différents articles en français et en anglais dont : « Les rythmes du bâtiment, entretien avec Christian de Portzamparc », mars 2013 ; « Regard sur l'art en guerre, entretien avec Laurence Bertrand Dorléac », décembre 2012.

Émilie Frenkiel, maître de conférences à la faculté d'administration et échanges internationaux de l'université Paris-Est Créteil, chercheuse associée à la chaire, a soutenu sa thèse sur *La démocratie conditionnelle. Le débat contemporain sur la réforme politique dans les universités chinoises* le 25 juin 2012.

Ivan Jablonka, professeur d'histoire à l'université Paris XIII, chercheur associé à la chaire, a publié *Histoire des grands-parents que je n'ai pas eus*, La Librairie du XXI^e siècle, Seuil, ayant obtenu le Prix d'Histoire du Sénat en juin 2012. Il dirige la nouvelle collection d'ouvrages « La Vie des Idées / PUF ».

Pauline Peretz, maître de conférences en histoire contemporaine à l'Université de Nantes, chercheuse au Centre d'études nord-américaines de l'EHESS, chercheur associé à la chaire, a publié les ouvrages *Le dossier secret de l'Affaire Dreyfus*, Alma, 2012 (avec Pierre Gervais et Pierre Stutin), et dirigé *Une Amérique post- raciale ?* PUF/La Vie des idées, 2013. Publications auxquelles il faut ajouter les articles et contributions à des ouvrages collectifs : *Une Amérique post- raciale ?* PUF/La Vie des idées, avril 2013 ; « *Whiteness* ou réethnisation ? Les Juifs dans l'Amérique multiculturelle depuis les années 1960 », in Chantal Bordes (dir.), *Judaïsmes*, Éditions Honoré Champion, coll. « Bibliothèque des études juives », 2013 ; « Un monde discordant. Entretien avec Michel Foucher », *La Vie des idées*, février 2013 ; « De quoi a vraiment été accusé Dreyfus ? », *L'histoire*, octobre 2012 (avec Pierre Gervais et Pierre Stutin)

Florent Guénard, maître de conférences en philosophie morale et politique à l'Université de Nantes, membre du Centre atlantique de philosophie (EA 2163), chercheur associé à la chaire, a publié avec Antoine Grandjean (dir.), *Le ressentiment, passion sociale*, coll. « Philosophica », Presses universitaires de Rennes, Rennes,

2012 ; « Logiques du ressentiment » (avec A. Grandjean), dans *Le ressentiment, passion sociale*, *op. cit.*, 2012, p. 11-17 ; « Ressentiment, envie et sens de la justice (Honneth, Rawls) », *op. cit.*, p. 167-181 ; « Modernidade politica e ilusao de sociedade », *Revista de Instituto Humanitas Unisinos* (Brésil), n° 415, avril 2013.

Activités annexes du professeur

Pierre Rosanvallon est président de l'association « La République des idées » qui publie la collection éponyme. Il dirige également aux éditions du Seuil la série « Les livres du nouveau monde ».