

De l'universel impérial à l'humanisme heuristique

Candido Mendes

Post-modernité et subjectivité émergente

Jusqu'où, en Occident aussi et déjà sur le chemin du post-moderne, observons-nous encore le besoin de partir à la recherche d'universels, selon l'entendement de notre époque menacée dans l'immédiat par la "guerre de religions" menant au terrorisme et aux fondamentalismes néo-exclusivistes? En quels termes l'impératif éthique de cette rencontre va-t-il encore recourir, dans toute sa fragilité, à un humanisme? Et jusqu'où la conscience écologique participe-t-elle à un "que faire", visant un *ethos* de la construction de cette subjectivité émergente?

Le panorama occidental, comme l'a démontré le climax du 11 septembre, se rend compte qu'il s'agit de l'expropria-

tion civilisatrice dans sa rencontre avec d'autres cultures, et l'échange contre l'accès au dit progrès de sa conscience, exprimé par une vision du monde et par un style de vie.

La post-modernité se penche sur la concentration implacable des bénéfices de cette prospérité marquée dans la généralisation de l'entreprise coloniale, et de la domination rationalisée des peuples et de leurs confins.

Elle s'aperçoit en même temps, cette post-modernité, de la vision acritique du progressisme abandonné à la stricte force de "l'amanualité" de la nature, dans un univers fait, à la fois, d'une appropriation sans fin et de la jouissance concentrée de ses résultats.

230 Il nous est resté, déjà depuis le Siècle des Lumières, l'avertissement malthusien quant aux limitations intrinsèques d'une nature transformée en *butin*, dans l'élan de toutes les dynamiques sans frein, à commencer par la croissance démographique laissée à sa simple reproduction.

Et aussi, la conscience de la modernité, selon la perception de l'homme lui-même, avancerait, de par l'empressement de l'individu et la progression inhérente de la différence, dirigés par la consommation, vers les stéréotypes inévitables assurés par la production contemporaine de l'opinion publique et la dictature des médias.

L'écologie naît en tant qu'impératif tardif de la modernité, dans la quête instinctive face à l'alluvion du changement, de la garantie d'un équilibre supposé du développement des potentialités de la dite condition humaine. Son *ethos* intérieur est celui de la recherche du sens et de la connexion de valeurs, dans la référence sans restes au processus historique.

Logos errant et éthique ambiguë

Il faudrait parler, justement en fonction de ce *logos* errant, ainsi que des réifications et des transferts de cette conscience collective, où un *status quo* exige toujours le bénéfice de son installation dans ce même processus, dans un scénario où la concentration de la richesse et l'injustice sociale sont inséparables. Jusqu'à quel point la nouvelle vague écologique passe-elle déjà à la justification, en termes faussés, d'un *ethos* de la vie collective émergente, dans ce retour aux "yeux pour voir" la réalité?

Quoi qu'il en soit, le problème devient évident dans le cadre axiologique du développement, comprenant l'ancien monde des périphéries, soumis à la domination de la civilisation occidentale. Le *corpus* collectif d'aujourd'hui, 231 pris par le changement de toute cette période historique, a rompu la dimension coloniale comme "fait social total". En d'autres termes, comme une articulation-limite des dysfonctions de la vie collective, entre sa performance économique, sociale, politique ou culturelle, qui a caractérisé le processus de domination. Le changement, de nos jours, contrairement au vieux progrès, dépend d'une accélération essentielle des facteurs de dynamisme agissant dans toutes les dimensions de la vie collective. Il réclame un bond, c'est-à-dire, l'utilisation radicale de conditions favorables au contexte historique international du marché, où l'on puisse maximiser la convergence nationale et interne de ces divers composants de l'amélioration, étouffés dans l'inertie de la dite "situation coloniale". La perte de ces conjonctions peut même être fatale, et exactement

le contraire des certitudes des classiques notions de progrès, déduites à partir d'une dynamique de la nature et d'un ordre tel que la simple accommodation de ce *status quo*. Les territoires des anciennes périphéries se ressentent tous d'une sub-occupation et de l'exil de tout ce qui représente le fait de maximiser les effets de la production au profit du travail autour d'eux.

Du dialectique au dialogique

232 Jusqu'où sommes-nous préparés aux ruptures de dialogue de notre temps, abandonnant les sols familiers de la rencontre des subjectivités collectives et leur dialectique bien sage? Elles se cachent dans une continuité perverse sans que nous nous rendions compte des bonds du pluri ou du multiculturalisme, ou de l'entendement du "devenir" lié à de simples diachronies dans lesquelles se maintenait une raison civilisatrice imperturbable dans les garanties de son universel. Ou encore, même, et dans ces équivoques, nous avons ignoré la véritable confrontation des différences dans les subjectivités collectives, en rejetant *in limine* une irrationalité limite, par la croyance qu'elles se maintiendraient dans un seul processus historique, remis au contrôle de ce même univers civilisateur indestructible. Le post-11 septembre nous oblige à une confrontation *ex novo* de la rupture, presque impossible, de cette citoyenneté historique présumée, pléthorique de la modernité, dans l'éternelle transparence d'un même, mais péremptoire, temps collectif.

Le terrorisme de l'Al-Qaeda, le début des "guerres de religion", l'immobilisme crispé d'une "civilisation de la

peur”, les blocages migratoires, ne mettent pas uniquement en cause un traumatisme, mais aussi et littéralement un choc contre l'autre, dans le refus de toute expectative d'une reconnaissance universelle. C'est comme si l'on perdait le support de la modernité, encore dans la fluence et la rencontre des totalités sociales et, par conséquent, celui d'une continuité intrinsèque, assurant le “vis-à-vis” des cultures dans un monde revenu à la primarité des “valeurs de l'esprit” dans toute leur potentialité.

On a vu se perdre le moment de la révélation des cultures et de leurs différences, dans ce qui composait aussi bien leurs contenus que leurs simulacres. Cette modernité, oméga nécessaire de cet aboutissement unique, est dépassée par ce temps de rejet, de refus et de méconnaissance qui défait ce syntagme de l'universel de l'autre, par le terrorisme du post-11 septembre. Dans cette confrontation-limite, le monde musulman garderait le siège religieux pour réagir, déjà en son propre temps, au terrassement occidental, au niveau d'un credo qui pénètre profondément au sein d'un quotidien de pratiques sociales. Et on parvient par là à une rétorsion extrême, au-delà des *jihads* et de leurs conquêtes. En ces termes, tout retour à la reconnaissance réclamerait la prémisse d'un statut épistémologique pour se mettre à l'abri d'une “réciprocité de perspectives” à la vue de notre temps. Ce n'est qu'en ces termes que l'on pourrait éviter le poids somnambule d'une mémoire, contaminant dès le début toute représentation d'une dialectique qui se voudrait fondatrice.

Le regard de l'autre et la totalité perdue

Le regard phénoménologique veut déjà percevoir ce monde de la “guerre de religions”, dans le réductionnisme d’une référence des totalités, menées à conditionner les acteurs sociaux au pôle opposé à celui que promettait la modernité, et, une fois pour toutes, le laïcisme contemporain. De tous bords, les fondamentalismes nés des croyances les plus rigides reflétaient ce monde d’adhésions et de rejets provenant du 11 septembre, à partir du christianisme barricadé à la Maison Blanche de la présidence Bush. Le retour aux racines — face à cette menace inédite d’être abattu par l’“autre” — a provoqué, comme effet parallèle, les revendications d’une super authenticité dans le champ de la mémoire collective spontanée. Il a remis en cause la colonisation de l’Amérique latine en son extrême et a questionné, non seulement l’imposition de l’État-nation du XIX^{ème} siècle, mais aussi la prise de conscience des authenticités collectives exposées à son archaïsme mimétique.

La pensée contemporaine vient à peine d’ébaucher l’épistémologie de cette conscience ouverte et brute de la rupture de la modernité. Elle comprend, par exemple, la réflexion *ex ante*, comme le propose François Jullien, ou la déconstruction au niveau de la maturation du cogito, ainsi que le veut Agamben, ou encore le plein recours au concret de l’être, dans l’impératif du *Dasein*. Cela serait encore insuffisant, face à la dialectique déroutée par le piège des paradoxes et contradictions, prisonnière volontaire de la tyrannie de la complexité. Le quotidien de “l’être-là” n’échappe pas au poids des simulacres et des conditions-

limites de représentation dans lesquels se moule le monde médiatique. Il implique un contre-répertoire du significatif qui a perdu, pour toujours, l'énoncé de l'encyclopédisme, et donc de l'aboutissement de la connaissance, conformément à l'ontologie assumée de l'ordre, et de sa normativité catégorielle. Il s'agit aujourd'hui, et en fonction de cette prégnance du sens, de gagner définitivement le débordement de la propre norme du véritable.

La différence prisonnière de l'immanence

En fait, la dialectique du temps social s'expose, face à ces nouvelles distances de connaissances, à la perte de tout véritable point de départ, comme victime des cercles vicieux de n'importe quel déconditionnement radical, mesuré par une première vision de la complexité.

235

Il importe vraiment d'assurer le 'se sauver' de la vision émergente du concret de ce contrepoint d'assomption et de rejet où cette dialectique est inaugurée, de la sauvegarde de toute la continuité.

Et ce, bien au-delà des *Diktats* de la transparence, propres à la rationalité hégémonique, à la limite où l'immanence peut armer sur son sol la trame de la différence dans l'élan de la modernité éclatée.

La crise du Moyen Orient ne nous permet pas encore d'appréhender toute la profondeur de ce séisme historique. Elle surpasse l'alerte du 11 septembre et nous mène aux incitations des "guerres de religion" poussées par les affirmations identitaires mondiales naissantes, face au post-colonialisme occidental. Il ne s'agit pas uniquement d'un retour au fondamentalisme dans le monde arabe, de-

vant la chute des gouvernements autoritaires implantés dans la région, durant la conquête de leur indépendance vis-à-vis de l'impérialisme franco-britannique d'après la Deuxième Guerre mondiale.

Le plus inquiétant est la disparition de la garantie du pluralisme, ou des deux côtés de la scène, dans cette configuration du nouveau monde global. L'impératif de la démocratie oppose leurs universels, par tous les acteurs de la contemporanéité au sein même des régimes occidentaux. Angela Merkel a rejeté le pluralisme en Allemagne, devant les déclarations de Cameron, lors du dernier G-20 de 2011, en défendant une "bonne" immigration, comme étant une restriction croissante aux peuples arabes. L'Occident adopte aujourd'hui une ligne défensive, les régimes de la liberté sont confrontés à un système d'exclusion sociale qui refuse la reconnaissance complète de l'autre, comprise dans la citoyenneté pleine depuis la conquête des droits de l'homme par la modernité.

L'identité et ses simulacres

L'explosion du monde arabe révèle cette irruption d'un inconscient collectif encore empreint, au fond des cultures, du poids historique séculaire de la domination. Actuellement, devant l'autoritarisme des gouvernements nés des Indépendances, émerge un retour historique dont la rupture avec les régimes coloniaux serait devenue un symbole interrompu. Le soulèvement tunisien, au cœur de la culture la plus occidentalisée du bassin méditerranéen, met à nu les impasses de la contradiction, née d'une authentique,

bien que tardive, prise de conscience. Il a inauguré un lien mimétique, à plusieurs niveaux, sur une grande variété de scénarios. Le marathon des rues du Caire s'est répandu, à Benghazi, ou Manama, sans conduction ostensive, sans la moindre marque d'intervention ni de projet de changement effectif. Nous assistons à cette profonde secousse qui atteint toute la mécanique de stabilisation des systèmes autoritaires post-indépendance du Moyen Orient. La région s'expose ainsi, par le refus primaire et radical de l'autoritarisme, à la réapparition de rivalités entre clans, avec les tentatives de renversement des monarchies, en une claire confrontation avec la majorité religieuse de ces pays.

Du Maroc au Bahrein, toutefois, ce même séisme historique provient d'une affirmation identitaire nettement 237 diachronique face au processus civilisateur occidental, accéléré à la suite de la chute de l'Empire Ottoman, par les modifications imposées aux visions de monde et à la reconnaissance d'une authenticité collective étouffée par le dit progrès de la civilisation. Il est impossible de réduire le risque autour des radicalismes sommaires, où le bassin arabe méditerranéen conduirait à la Révolution de Khomeini. Le danger d'un retour au fondamentalisme naît de l'inexistence d'une médiation qui, renforcée par le laïcisme, était devenue la "deuxième nature" des régimes autoritaires post-indépendance, à Tunis ou au Caire.

La gageure fondamentaliste

Dans un même syndrome, nous pourrions déduire, du blocage d'un pluralisme qui, encore au siècle dernier, était

parallèle à la soi-disant transparence des mouvances sociales sur lesquelles viendrait s'asseoir la "culture de la paix", la raison d'être de la modernité.

Aujourd'hui, après le printemps arabe, nous faisons face à une vision défensive de la part de l'Occident devant les horizons ambigus de la nouvelle globalisation. Les prises de position de l'Allemagne et de l'Angleterre contre le multiculturalisme ne s'appuient que sur le fondamentalisme conservateur actuel. Les restrictions classiques à l'égard de la houle mexicaine contrastent actuellement avec le passé de pays ouvert à toute migration. La nouvelle résistance viole, dans le cas des *chicanos*, les garanties de l'État de Droit. De même pour la décision de l'État de l'Arkansas — pas encore reconnue comme inconstitutionnelle par la Cour Suprême — d'arrêter n'importe quel passant seulement en fonction de son aspect physique en présumant qu'il est entré dans le pays clandestinement. Le cadre des restrictions s'amplifie par l'imposition, faite aux mexicains lorsqu'ils se naturalisent, de ne jamais se battre pour l'adoption de l'espagnol comme deuxième langue nationale.

L'avancée de ces fondamentalismes est renforcée par les freins de la radicalité et des limitations de reconnaissance collective, rompant avec les temps de l'embrassade mimétique et généralisée de la démocratie. À vrai dire, ils affrontent l'impasse dialectique, puisqu'ils n'assurent pas la prémisse essentielle du pluralisme, celle des rituels démocratiques formels des élections libres, ou de l'équilibre et de l'intercontrôle des pouvoirs. Les mobilisations et l'impératif d'authenticité historique, épanouies par le prin-

temps arabe, ont des répercussions sur le nouvel Ordre International. Cela en restera-t'il simplement à la limite tolérable d'une coexistence, ou bien cela impliquera-t'il, en tant qu'élément fondateur de la subjectivité contemporaine, l'effective réception d'une autre et véritable reconnaissance collective? Nous faisons face à un nouveau cadre de polarisation mondiale qui s'installe sur plusieurs paliers, et qui réclamera la défense d'un Occident épuré dans les nouvelles politiques migratoires en choc avec les garanties de la Charte des Nations Unies et, peut-être, sommes-nous à la veille d'interdictions d'ethnies. Le droit à l'immigration appartient à l'humanité, au même titre que la quête de meilleurs niveaux de vie et de bien-être collectif. Et la droite radicale du Parti Républicain aux États-Unis insiste sur sa position suivant laquelle l'Occident chrétien ne peut pas dissocier ses valeurs de l'erradication des arabes sur le territoire du pays. On ne fait que commencer à entrevoir le danger d'un Occident anti-arabe fondé sur une globalisation aux dénominateurs sociaux prédéterminés. Ce qui soulève la question de savoir si ces ségrégations reflètent le traumatisme de la catastrophe du 11 septembre, ou s'il s'agit, carrément, d'un nouveau malthusianisme économico-social dans ce marché du vieux monde européen où la prospérité est toujours plus concentrée et exclusiviste.

239

Temps social acritique et évènement

Toujours suivant une vision acritique du temps social, la contemporanéité — enfouie sous les accumulations de ses crises à optique encore linéaire — ne fait que se confron-

240 ter à l'exigence de Baudrillard quant à la recherche de l'évènement et des racines du sens — uniques supports du véritable énoncé “en lui-même”, et d'une subjectivité collective. En fait, il est temps aujourd'hui de nous rendre compte des strates fondateurs de cette vraie conscience, naissant des asymétries de cette *mouvance* au fond de l'inconscient collectif détenteur de sa matrice historique. De même, toute représentation d'un moment historique de rupture des hégémonies, de la raison et de l'universel, ne fait que s'exposer encore davantage, en blessures ouvertes, à cette rationalité dissimulée sous les pièges de son réductionnisme. De nos jours, combien d'itinéraires du post-moderne ont-ils choisi de se tourner vers une néo-scholastique, dans la marque de leurs échelons et leurs compromis? La brisure des temps sociaux implique aussi, dans la galerie des véritables redémarrages, libérés des entéléchies, l'identification du développement dans les périphéries coloniales. C'est une instance de fondation, dans ses couches économique, sociale, politique et culturelle, sur lesquelles s'appuient simultanément les collectivités, encore promises au vieux jeu des *mouvances*, lorsqu'elles ont reçu l'héritage de la rationalité, dans l'entendement univoque de leur “devenir”.

Ce temps de fondation va exiger une nouvelle architecture sociale pour cette prégnance du sens, et surtout, en elle, pour le parcours de l'information. La chute de la modernité a impliqué la rémotion, également, de présomptions quant à ce circuit de la connaissance et à son apprentissage. L'émergence du nouveau découvre une praxis, hors des lieux classiques de reconnaissance et de dégagement de la vieille subjectivité collective.

Ce quotidien de “l’être-là”, fait de la résistance immédiate au poids des simulacres et du moulage-limite de la représentation par le monde médiatique, implique un contre-répertoire du signifiant qui a perdu, pour toujours, la participation de l’encyclopédie, et la classification finale des connaissances, dans une vision ontologique de l’ordre de cet accès, et de sa normativité catégorielle. Nous percevons aujourd’hui, dans ce qui concerne cette prégnance du sens, la perte de la norme du véritable, que nous rappelle Pascal Engels.

Vers une rhétorique fondatrice

Nous serions également loin d’une méthodologie de la recherche sur ce sol sismique d’émergence du sens, qui ne mépriserait même pas une rhétorique, à la recherche de cette heuristique inaugurale des temps fondateurs. C’est à ce stade qu’il est capital d’éviter les contrecoups des dialectiques périmées, comme celle du poids des dites “totalités collectives”, qui assujétiraient le temps social naissant, en perte du *désœuvrement* auquel se réfère Agamben, exigé en tant que “en soi” fondateur.

On demande une consonance avec la dialectique radicale par le refus de toute idée de continuité, même en *epoke* méritant la *mouvance* de cette nouvelle lutte et véritable praxis en dépassement sauvage du temps des modernités. Et les supercherries peuvent réapparaître, sans cesse, au cas où la déconstruction deviendrait prisonnière du piège épistémologique. Axel Hoineff montre les équivoques qui trompent l’interprétation, dans le sens majeur de Ricœur, et

les obstacles de tous ces “soi-disants”, un début de reconnaissance devant faire face au contrecoup de l’authenticité par ses imitations, et les abîmes dans lesquels un retour au fondamentalisme, qui guette toujours, ouvre le terrain propre de la tentation réductionniste à la fragilité spéciale du regard prospectif. C’est ce qui, en assurant la survie de cette *epoke* par le soutien de la vision du réel émergent, garantit le contrepoint du contre-regard par où commencerait cette dialectique à preuve de toute continuité, comme le réclame, par exemple, Philippe Capelle. Et c’est pourquoi, au-delà des *Diktats* de la transparence de la rationalité hégémonique, nous trouverions le réel support pour que l’immanence assure la trame de la différence dans la totalité de la modernité brisée.

242 Les chutes de la rationalité face aux “guerres de religion”, bloquées dans leur fondamentalisme, n’expriment pas seulement la fin des universels rendus aux idéologies, et permettent, par exemple, au monde islamique d’aujourd’hui, de percevoir la lutte pour les droits de l’homme en tant que *manu longa* de la domination occidentale. À ce niveau-là de la rupture, nous voyons le déplacement du temps historique et de sa représentation. Et c’est là que se situe la querelle, la dispute, mais surtout, l’insertion dialectique de cette clameur pour l’humanisme comme effort et pari, où se trouve le potentiel de rencontres et de reconnaissances, inséparable du propre poids et motion de l’humanité.

Raison sauvage et absolu de la conscience

Tout arc de la réflexion émergente implique ce parcours original de la raison sauvage, et de la conquête de l’absolu

de sa conscience dans ce que les Lumières ont représenté dans leur premier fait, aussi totalisateur que réducteur du réel. Ce qui n'aurait fait que fixer la transparence de ce réel, naturellement transcendant, dans l'achèvement d'une axiologie et d'un absolu.

L'humanisme, toujours pléthorique, porterait cet aboutissement sur le parcours des différences, comme sur la voie de ce "plus-au-delà", où l'ancien être, à l'image de l'ontologie chrétienne, verrait l'absolu en tant qu'eschatologie d'un vécu.

Dans la post-modernité, nous nous rendons compte de la tension croissante entre le dialogique et le dialectique, ou de l'acuité de l'exigence épistémologique, dans les renvois fixés entre la conscience et la réalité. Lupasco peut se questionner quant aux nouvelles ruptures, nées dans la logique dynamique du contradictoire, et de l'effective complémentarité des antagonismes. Qu'est-ce que la cassure canonique des renvois de l'univers keynesien, face au sériel réducteur que nous prête le simulacre de Baudrillard? D'autre part, ce que l'on avance, en considérant la stase préalable, par rapport au dit contrepoint entre la réalité et la conscience, lui impose et lui octroie les temps de la réception, passant de son effet d'inertie à celui de l'*epoke*. Ou de sa véritable prudence épistémique, susceptible de saisir la première capture de la réalité, dès le début, exposée au réductionnisme de strict renvoi, et à une représentation sans référence, dans l'énoncé en quête de généralisation par le symbole. Ou du solipsisme retombant déjà dans le simulacre, ou dans cette intransitivité absolue du fétiche. Forcément, l'exigence du sens, faite raison d'être de cette réf-

rence, impliquera-t-elle une ample herméneutique du sujet, comme acteur de cette opération, marqué par le vocatif, sinon par la première rhétorique séminale d'un détachement entre l'internalité et ce qui lui est opposé comme chute et comme attaque à l'inertie, conduite irrémédiablement, à son "être-là". Forcément encore, et à la fois, il est inséparable, avant tout de "connaître", de sa mémoire; et celle-ci l'est, à son tour, de la convergence-limite, qui recoupe l'inconscient collectif de son jeu, en tant que détenteur définitif de cette congruence séminale.

Caution épistémologique, démediation et aporie

244

Le dit espace intérieur se construit à partir d'une errance aux chocs incontournables entre les simulacres, comme *media res*, univers jumeau de la réification qui, à tout instant, défie celui de l'opération achevée du "connaître", et de l'additif ontologique de l'expérience à la représentation. Donc, l'interrogation épistémologique matricielle, à ces niveaux-là, rencontre les axes transcendants de l'opération du "connaître", qui englobent en même temps ces deux univers qui composent l'espace de la subjectivité. Elle est à tout moment confrontée à la réification; réclame l'action fondatrice de la mémoire contre son inertie et la non-congruence, finalement, de la perspective de la complexité en la contenant, que ce soit-là le domaine homogène des interactions et de la linéarité des exponentiels dans leurs agrégats.

La caution épistémologique — et, toujours selon les termes de ce *Dasein* — comprend aussi la perception de l'intervention des structures sociales, et en elles, de ce qui

s'avère être, dans un nouveau référentiel-limite, la prise de conscience. Il en est de même pour cet inévitable où la subjectivité trouve un vis-à-vis de gain quant à son identité, en affirmation contre son résidu négatif.

Naturellement, cet univers collectif appelé à affirmer l'identité est inséparable de la médiation; et celle-ci l'est également des références au processus social conditionnant. L'hypothèse du manque de ces médiations n'est pas loin, non plus, de cela, lorsque la "prise de conscience" naît directement des champs de marginalité collective, sans besoin de "vis-à-vis", et qu'elle proviendrait de la reconnaissance-limite de l'inertie de la conscience et de la révélation de son "être-là". Il en va de même pour le défi de la syntagmatique de l'identité, et du passage du jugement négatif de la reconnaissance au presque aporétique de son affirmation existentielle. Nécessairement, la mobilisation est l'union entre cette reconnaissance du contrepoint et de tout "vis-à-vis", dans l'agrégé d'accumulation, qui chasse la torpeur de l'inattention originale. L'émergence matricielle de cette conduite revient à des solidarités élémentaires, ou, politiquement, aux votes-option qui assurent une sortie fondatrice de la marginalité, protégée contre les fonctionnalités réductrices du rassemblement politique. Mais dans la *praxis* de la prudence épistémologique avons-nous déjà fait face, radicalement, au dernier sphinx, gardé par le processus social, tel que la médiation omnivore?

BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN, Giorgio (1997). *Traité de l'efficacité*. Paris, Grasset.
- (2008). *Qu'est-ce que le contemporain?* Paris, Rivages Poche.
- ANSCOMBE, E. (1981). *The intentionality of accusation in metaphysics and the philosophy of mind*. Oxford, Basic Blackwell.
- ARKOUN, Mohammed (2012). *La construction humaine de l'Islam*. Paris, Albin Michel.
- AUSTIN, J. L. (2007). *Le langage de la perception*. Paris, Vrin.
- BADIOU, Alain (2011). *Le réveil de l'histoire (Circonstances, 6)*. Paris, Lignes.
- 246 BAUDRILLARD, Jean (2004). "Le virtuel et l'évènementiel". In: *Hégémonie et civilisation de la peur*. Rio de Janeiro, Educam-Académie de la Latinité.
- BÉJI, Hélé (2011). *Islam pride: derrière le voile*. Paris, Gallimard.
- BENAIGI, J. (2005). *Les limites de l'intentionnalité*. Paris, Vrin.
- BERNASCONI, Robert (2007). "The crisis of critique and the awakening of politicisation in Levinas and Derrida". In: McQUILLAN, Martin (ed.). *The politics of deconstruction: Jacques Derrida and the other of philosophy*. London et Ann Arbor, MI, Pluto Press.
- BERTHOZ, Alain (2009). *La simplicité*. Paris, Odile Jacob.
- BIEMEL, Walter (2009). *Écrits sur la phénoménologie*. Bruxelles, Éd. Ousia.
- BOUVERESSE, Jacques (1976). *Le mythe de l'intériorité*. Paris, Minuet.
- DAVIDSON, D. (1993). *Actions et évènements*. Paris, PUF.

- FISTETTI, Francesco (2009). *Théorie du multiculturalisme: un parcours entre philosophie et sciences sociales*. Paris, Éd. La Découverte.
- FOUCAULT, Michel (1994). “Le sujet et le pouvoir”. In: *Dits et écrits, IV*. Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines.
- GAUCHET, Marcel (2011). “Les possibles de la pensée”. In: SERURIER, Cécile (org.). *Dérangements-aperçus: autour du travail de François Jullien*. Paris, Hermann.
- HABERMAS, Jurgen (1985). *Le discours philosophique de la modernité*. Paris, Gallimard.
- HEINICH, Nathalie (2012). *De la visibilité: Excellence et singularité en régime médiatique*. Paris, NRF, Gallimard.
- HONNETH, Axel (2000). *La théorie de la reconnaissance*. Paris, Éditions du Cerf.
- JUDT, Tony (2008). *Retour sur le XXème siècle — Une histoire de la pensée contemporaine*. Paris, Édition Éloïse d'Ormesson.
- JULLIEN, François (2012). *Entrer dans une pensée ou des possibles de l'esprit*. Paris, NRF, Gallimard.
- LYOTARD, Jean-François (2012). *Pourquoi philosopher?* Paris, PUF.
- MARION, Jean-Luc (2012). *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris, Vrin.
- MCQUILLAN, Martin (ed.) (2007). *The politics of deconstruction: Jacques Derrida and the other of philosophy*. London et Ann Arbor, MI, Pluto Press.
- MORIN, Edgar (1990, 2005). *Introduction à la pensée complexe*. Paris, ESF, collection “Points”.
- (2008). *La méthode* (coffret de deux volumes). Paris, Seuil.

- NANCY, Jean-Luc (2011). *Politique et au-delà. Entretiens avec Philip Armstrong et Jason E. Smith*. Paris, Galilée.
- PÉTIIT, Jean-Luc (1996). *Solipsisme et intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*. Paris. La Nuit surveillée-Éditions du Cerf
- PUTNAM, H. (1990). *Représentation et réalité*. Trad. C. Tierce-lin. Paris, Gallimard.
- RICŒUR, Paul (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil.
- SCHLICK, Moritz (2009). *Théorie générale de la connaissance*. Paris, Gallimard.
- TAYLOR, Charles (1992). *Multiculturalisme: différence et démocratie*. Paris, Albin Michel.
- Žižek, Slavoj (2010). *Vivre la fin des temps*. Paris, Flammarion.