



## Entrevue

### Entrevue avec Philippe Corcuff

**Philippe Corcuff<sup>1</sup>**

By/Par Damien Bazin et Jérôme Ballet

#### ENTREVUE

*Ethique & Economique (E&E)* :- Dans votre ouvrage, *La société de verre*<sup>2</sup>, vous partez du constat d'un individualisme irréversible mais vous en rejetez les composantes post-modernes d'éclatement des repères éthiques comme du Moi, et le relativisme qui les accompagnent souvent. Pour reprendre une de vos phrases il s'agit de trouver un *équilibre fragile entre les tyrannies de l'identité et les tyrannies des différences*. Que peut-on en dire plus précisément ?

*Philippe Corcuff (P.C.)*:- Pour tenter de fournir des éléments de réponse à votre question, il me faut faire le détour par les arêtes de mes travaux en cours sur la double question de l'individualité et de l'individualisme<sup>3</sup>. Il me faut notamment éclaircir des passages

<sup>1</sup> Une brève biographie de M. Corcuff suit l'entrevue.

<sup>2</sup> Corcuff Philippe, *La société de verre - Pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Colin, collection "Individu et Société", 2002, 272 p.

<sup>3</sup> Outre *La société de verre*, op. cit., voir : *Bourdieu autrement*, Paris, Textuel, collection « La Discorde », 2003, 144 p. ; *La question individualiste – Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, Latresne, Éditions Le Bord de l'Eau, 2003, 96 p. ; *Politiques de l'individualisme – Entre sociologie et philosophie*, en collaboration avec Jacques Ion et François de Singly, Paris, Textuel, collection « La Discorde », 2005, 184 p. ; « Figures de l'individualité, de Marx aux sociologies contemporaines – Entre éclairages scientifiques et anthropologies philosophiques », site-revue de sciences sociales EspacesTemps.net, 12 juillet 2005, <http://espacestemps.net/document1390.html> ; « De l'imaginaire utopique dans les cultures ordinaires – Pistes à partir d'une enquête sur la série télévisée *Ally McBeal* », dans Claude Gautier et Sandra Laugier (éds.), *L'ordinaire et le*

entre présupposés anthropologiques (au sens philosophique de caractérisations de la condition humaine), approches sociologiques de l'individualisme et philosophie politique.

Tout d'abord, les analyses historiques de l'individualisme moderne pointent l'ancienneté du processus (Norbert Elias le faisant remonter à la Renaissance). Puis une série de sociologues ont souligné la radicalisation du processus à partir des années 1950-1960 aux États-Unis, puis en Europe : certains parlant, plus négativement, de « culture narcissique » (comme l'Américain Christopher Lasch) et d'autres, plus positivement, de « seconde modernité » (comme le Britannique Anthony Giddens). Ce mouvement me semble donc doté d'une certaine irréversibilité, et je pense que sociologues comme philosophes devraient partir, selon les indications de Marx et Engels, dans *L'idéologie allemande* (1845-1846), des « individus réels », donc ici d'individus individualisés, et non pas d'individus comme ils les souhaiteraient. C'est ensuite que la philosophie politique peut viser des déplacements par rapport aux propriétés du réel. C'est ce qui distinguait l'utopisme rationnel et réaliste de Marx d'une série de penseurs utopistes de son époque.

Sur le plan sociologique, j'identifie alors deux grands pôles tendanciels dans les lectures de l'individualisme contemporain : un pôle critique et un pôle compréhensif. Les auteurs du premier pôle tendent à donner des connotations négatives à cet individualisme, en mettant l'accent sur la décomposition des formes antérieures du lien social et sur l'émergence de nouvelles tyrannies du *je* (les Américains Richard Sennett et Christopher Lasch, ou le Français Alain Ehrenberg). Les auteurs du second pôle attribuent des connotations positives à la réflexivité contemporaine des individus comme à leurs nouvelles marges de jeu dans la recomposition des liens sociaux (Anthony Giddens, ou Françoise Jacques Ion et François de Singly).

Ces tendances critiques et compréhensives ne sont pas sans liens avec des présupposés anthropologiques (au sens philosophique). Le premier pôle apparaît plutôt nourri d'une anthropologie philosophique des désirs humains frustrants, qu'on trouve déjà systématisée dans le pessimisme d'Émile Durkheim. Le second pôle est souvent alimenté par une anthropologie philosophique des désirs humains créateurs, qu'on trouve déjà systématisée dans l'optimisme de Marx, plus individualiste qu'on ne le croit en général d'ailleurs.

---

*politique*, Paris, PUF, collection CURAPP, 2006, pp.71-84 ; « Individualité et contradictions du néocapitalisme », *SociologieS* (revue scientifique internationale en ligne, éditée par l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française), 2006, <http://sociologies.revues.org/document462.html> ; « Stirner, Marx, Durkheim et Simmel face à la question individualiste : entre sociologie et anthropologies philosophiques », dans Laroussi Amri (éd.), *Les changements sociaux en Tunisie, 1950-2000*, Paris, L'Harmattan, collection « Logiques sociales », 2007, pp.291-311 ; et « Individus contre Capital : pistes entre sociologie et philosophie politique », dans Claude Calame (éd.), *Identités de l'individu contemporain*, Paris, Textuel, collection "La Discorde", 2008, pp.99-113.

Pour ma part, j'essaye de tenir compte d'apports de ces deux pôles, en dessinant une critique compréhensive ou compréhension critique de l'individualisme contemporain. Cela a des conséquences dans les caractéristiques que le sociologue attribue par avance aux humains qu'il étudie, donc sur ses prémisses anthropologiques (au sens philosophique). Je fais alors l'hypothèse qu'une telle sociologie des complications individualistes a intérêt de se nourrir d'une anthropologie philosophique de l'ambivalence des désirs humains, dans leurs potentialités à la fois créatrices et frustrantes.

À partir de là, on peut envisager des passages (non nécessaires) vers la question d'une cité plus souhaitable, vers le registre de la philosophie politique donc. Cela m'a conduit à avancer une autre hypothèse que j'appelle *social-démocratie libertaire*, c'est-à-dire une tension entre justice sociale (la part « sociale-démocrate », à la manière des théoriciens contemporains de la justice comme John Rawls ou Michael Walzer) et singularité individuelle (la part « libertaire », dans sa dimension incommensurable, par exemple l'unicité du visage d'autrui tel qu'il a occupé Emmanuel Lévinas, à la croisée de la phénoménologie et du judaïsme). Lévinas a commencé d'ailleurs à nommer cette tension en parlant, dans une amorce de philosophie politique accrochée à sa philosophie morale, de « comparer l'incomparable ». On doit noter que cette tension ne prend pas la forme d'une « harmonie » (dans une inspiration religieuse), ni d'un « dépassement » ou d'une « synthèse » (dans un vocabulaire inspiré de la philosophie dialectique de Hegel). On a plutôt affaire à quelque chose comme une « équilibration des contraires », si l'on reprend une expression du socialiste libertaire Pierre-Joseph Proudhon dans sa critique originale, mais méconnue, de l'hégélianisme.

Les passages que je propose entre anthropologie philosophique, sociologie et philosophie politique commencent à dessiner une théorie générale de l'individualisme. Mais pas sous la forme d'un système théorique intégrée, d'une totalité bouclée, car ces passages ne sont pas présentés comme nécessaires, et ils s'effectuent entre des registres de savoir, des « jeux de langage » (pour reprendre une notion à Ludwig Wittgenstein), autonomes, aux usages (et donc aux significations, dans la perspective du second Wittgenstein) spécifiques.

Ce n'est seulement qu'après avoir signalé les arêtes principales de cette théorie générale de l'individualisme que je peux commencer à répondre à votre question. Si l'on se situe sur un plan sociologique, on doit noter que, contrairement aux généralisations hâtives et abusives de Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard ou Fredric Jameson, le « post-modernisme », avec ses pentes relativistes au « tout se vaut », ne constitue qu'une des tendances à l'œuvre dans les sociétés contemporaines (et dans leurs caractéristiques individualistes), et non pas leur axe principal. Le sociologue, à partir notamment de ses matériaux d'enquête, est là pour rappeler les complications du réel observable contre les jugements univoques. Si l'on se situe sur le plan d'une philosophie politique, il s'agit d'outiller la « comparaison de

l'incomparable » ou « l'équilibration des contraires ». Ce sont des questions analogues qui ont conduit Hannah Arendt à identifier la politique à la croisée de l'espace commun et de la pluralité humaine. Elle écrit ainsi dans *Qu'est-ce que la politique ?* (manuscrits de 1950-1959) : « La politique traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres différents ».

Deux écueils apparaissent dans cette perspective : 1) que l'unité étouffe les différences, et 2) que les différences s'exacerbent et se concurrencent sans trouver un espace commun d'« équilibration ». Mais je n'ai pas de solutions miracles avec mes outils sociologiques et philosophiques, la réponse appartient aux tâtonnements exploratoires de la pratique, avec l'acceptation des risques d'erreurs et de leur rectification. Cela suppose alors de donner un cadre plus expérimental à notre approche de l'action politique, à la manière du pragmatisme de l'Américain John Dewey. Pour ce dernier, dans son livre *Le Public et ses problèmes* (1927), les propositions, les projets et/ou les idéaux mis en œuvre devaient être traités « comme des hypothèses de travail, non comme des programmes auxquels il faudrait adhérer et qu'il faudrait exécuter de façon rigide ». D'où l'importance à ce « qu'elles soient sujettes à une observation constante et bien outillée des conséquences qu'elles produisent » (la place de l'enquête) et « à une révision prompte et flexible à la lumière des conséquences observées ». La connaissance n'éliminerait pas pour autant toute incertitude, car « ce qui est encore à faire implique la prévision d'un futur encore contingent et ne peut donc échapper au risque ». On a donc beaucoup à apprendre, en France, des apports méconnus et souvent déformés du pragmatisme américain.

Cette approche pourrait aussi avoir besoin de l'appui d'un cadre conceptuel et éthique général que j'ai associé, dans *La société de verre*, à des *investigations existentielles*, à l'intersection de questions ordinaires, de la philosophie et de la sociologie, sans appartenir vraiment à aucune des disciplines académiques. Il s'agirait à la fois d'un arrière-plan éthique de mes analyses sociologiques et philosophiques, mais aussi d'outils communs donnant du liant aux passages entre des « jeux de langage » différents. Mais il n'est toujours pas question de la cohérence d'un système théorique bouclé. Dans *La société de verre*, cela débouche sur la proposition de la notion de « transcendances relatives » déplaçant les oppositions de l'absolu et du relatif. Cette notion-problème de « transcendances relatives », à la fois notion et problème, s'efforceraient donc de déplacer l'opposition entre la transcendance (ce qui transcenderait, dépasserait l'existence humaine dans quelque chose de plus large) et la relativité (le caractère relatif, historiquement, socialement, culturellement, etc. des êtres qui composent les sociétés humaines), tout en intégrant une part respective de vérité. Des transcendances qui n'auraient pas un caractère d'absolu, et qui intégreraient une fragilité. Des valeurs qui seraient bien issues de notre monde terrestre, mais qui fonctionneraient à la manière de points de repères, un peu au-dessus de nos têtes, nous aidant à nous orienter. Dans cette perspective, il n'y aurait pas de garantie absolue et ultime à l'aventure humaine (comme un ou des Dieu(s) ou leurs substituts laïcisés tels que la Raison, le Progrès,

la Science, le Prolétariat, l'Individu, le Marché, etc.), sans pour autant tomber dans une forme de nihilisme. Il faudrait accepter de frôler le vide, en vivant avec la possibilité de l'arbitraire et du non-sens de l'existence, sans tomber dans le vide ou être fasciné par lui. Les « transcendants relatives » ainsi considérées déboucheraient sur une forme d'inquiétude jamais complètement éteinte. D'où la notion associée d'*éthique de l'inquiétude*, exprimant dans un registre proprement moral nos fragilités d'humains socialement constitués et historiquement situés.

Cela reste sans doute encore insatisfaisant par rapport aux questionnements ordinaires, mais il ne faut pas demander au travail intellectuel plus qu'il ne peut donner. À mon sens, il est susceptible de mettre en perspective des problèmes ordinaires, *via* des connaissances empiriques et/ou des clarifications conceptuelles, mais il n'a pas vocation à fournir directement, en tant que tel, des solutions pratiques. Ce serait même dangereux par rapport à une conception non élitiste de la démocratie. Ce n'est, tout au plus, qu'en tant que citoyen parmi d'autres, mais nourri par certains savoirs, que le sociologue ou le philosophe peuvent se lancer dans l'arène publique des controverses autour d'éventuelles solutions. Avec prudence et modestie...

*E&E*:- La modernité, avec les Lumières, avait fait une place centrale à la raison et au rationalisme. Quelle place la raison est amenée à prendre dans ce dépassement de la modernité ?

*P.C*:- Je parlerai de déplacements quant à ce qu'on appelle « la modernité », plutôt qu'à proprement parler de « dépassement ». Je me méfie du caractère magique du vocabulaire d'inspiration hégélienne du « dépassement ». Si l'on suit encore une fois Proudhon, certaines antinomies, bien que susceptibles de changements, ne se résoudraient point dans une entité englobante (« la synthèse »). À partir de là, nous pouvons poser des questions renouvelées, telles que : et si les évolutions réelles des cultures humaines avaient aussi pour pendants des régressions, des points aveugles, des pertes non récupérées ? Le vocabulaire des « déplacements » apparaît plus modeste et moins définitif.

Alors quelle place attribuer à la raison dans ces déplacements ? Cela prend sens chez moi à l'intérieur de ce que j'ai appelé des *Lumières tamisées*<sup>4</sup>. Des Lumières pourraient ainsi être relancées au défi de la pluralité et de la fragilité. L'auto-réflexion critique des Lumières sur elles-mêmes, initiée par « l'École de Francfort » (Theodor Adorno et Max Horkheimer), les aiderait à prendre conscience de leurs limites, pour qu'elle puisse continuer leur chemin. Il ne s'agit pas alors éteindre les Lumières, mais de leur donner un éclat mélancolique, si l'on suit la définition

---

<sup>4</sup> Dans *La société de verre*, op. cit., et dans « Vers des Lumières tamisées – Contre des Lumières aseptisées, contre des Lumières totales » ; *ContreTemps* (Paris, Textuel), n°17, septembre 2006, pp.85-94.

étonnante que l'*Encyclopédie* d'Alembert et Diderot en 1765 donna de la mélancolie : « le sentiment habituel de notre imperfection »...

Dans cette optique des Lumières tamisées, les humbles voix de la raison remplaceraient la Raison univoque et surplombante à Majuscule. Comme l'écrivait Charles Péguy dans un beau texte de défense non intégriste de la raison de 1901, intitulé « De la raison » : « La raison n'est pas tout le monde. Nous savons, par la raison même, que la force n'est pas négligeable, que beaucoup de passions et de sentiments sont vénérables ou respectables, puissants, profonds. Nous savons que la raison n'épuise pas la vie et même le meilleur de la vie ». Et Péguy d'ajouter : « Nous ne pouvons sans la raison estimer à sa juste valeur tout ce qui n'est pas de la raison ». Une série de réflexions philosophiques et de travaux sociologiques ont alors conduit tout à la fois à *localiser* et à *pluraliser* la raison, mais au moyen de la raison, donc en continuant à lui donner une place importante. Ainsi, mettant en cause la hiérarchie intellectualiste posée par Platon entre l'intelligible (le haut) et le sensible (le bas), Maurice Merleau-Ponty avançait dans sa *Phénoménologie de la perception* (1945) : « La tâche d'une réflexion radicale, c'est-à-dire de celle qui veut se comprendre elle-même, consiste, d'une manière paradoxale, à retrouver l'expérience irréfléchie du monde, pour replacer en elle l'attitude de vérification et les opérations réflexives, et pour faire apparaître la réflexion comme une des possibilités de mon être ». Il accordait, ce faisant, à la raison réfléchissante une validité localisée mais effective sur fond d'expérience première de l'irréfléchi *via* « le corps propre ». La raison serait donc une des possibilités de l'être humain, mais une des possibilités seulement, se développant à partir d'un rapport au monde non raisonné, corporel, sensible. Pierre Bourdieu va, quant à lui, historiciser la raison. Il a alors défendu *un historicisme rationaliste*, prenant appui sur la constitution et l'autonomisation, au cours de l'histoire, de champs scientifiques, obéissant à des logiques, à des règles et à des contraintes spécifiques.

Il y aurait donc d'autres voies que le surplomb, l'exclusivité et l'homogénéité pour consolider le double travail de la raison et sur la raison pour des Lumières revisitées. Un tel rationalisme plus modeste se laisserait traverser par l'inquiétude relativiste sans y succomber. La place de la raison dans ce processus, fort éloignée de la dissolution de la raison dans le relativisme dit « post-moderne », renforce la thématization de ce mouvement de « la modernité » comme déplacements plutôt que dépassement.

*E&E*:- Certains philosophes contemporains tels Hans Jonas ouvrent une perspective radicalement nouvelle en positionnant d'emblée leur réflexion dans un cadre intergénérationnel. Ouvrent-ils la voie à un nouvel humanisme ?

*P.C* :- Le grand mérite de Hans Jonas, dans son *Principe responsabilité - Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), est d'avoir contribué à élargir l'horizon temporel à travers lequel le problème de la responsabilité de nos actes est posé, en l'étendant à leurs « effets lointains ». Cet élargissement temporel serait lié à des

transformations des sociétés humaines, et plus précisément à un changement d'échelle provoqué par le développement scientifique et technologique. La double figure du nucléaire, militaire et civil, symbolise bien les nouvelles spirales du danger dans lesquelles nous serions entraînées. Mais les défis de la fin du XX<sup>e</sup> siècle et du début du XXI<sup>e</sup> siècle, avec le sang contaminé, l'amiante, la vache folle, les OGM, l'effet de serre ou les perspectives de clonage humain, sont aussi en mesure de nourrir concrètement cette problématique. Dans ce cadre, ce sont les générations futures qui doivent en premier lieu être intégrées dans nos décisions actuelles. Ce qui indirectement pose la question de la justice de manière décalée : au-delà du problème classique de la distribution des biens à un temps  $t$  entre des personnes humaines vivantes, il attire l'attention sur : a) les personnes non encore vivantes (les générations futures); b) l'effet de la disparition de formes vivantes non humaines (végétales et animales) sur l'avenir de la vie humaine; et c) le fait que la possibilité même d'une distribution puisse être mise en cause, avec l'éventualité que les pouvoirs de destruction qu'ont accumulés les hommes n'éliminent la vie elle-même. C'est alors dans une visée *humaniste* que l'intérêt pour la nature se manifeste et que les dangers technologiques sont pris au sérieux. Dans cet élargissement de la perspective humaniste, l'avenir de l'humain est également lié à l'existence des formes vivantes non humaines (animales et végétales). L'humanisme de Jonas est ainsi actualisé et élargi.

Son « heuristique de la peur » nourrit cette éthique humaniste renouvelée. Elle nous arme alors face à la place accentuée de l'incertitude dans les sociétés humaines contemporaines. Mais, dans le même temps, elle tend à donner des connotations trop négatives aux sciences et aux techniques actuelles. Il ne faudrait pas simplement inverser les naïvetés propres à la divinisation du « progrès technique ». On ne peut en rester à un rapport unilatéralement négatif vis-à-vis du développement des sciences et des techniques, qui peuvent aussi constituer des moyens d'amélioration de l'existence (par exemple, dans la lutte contre les maladies). Et la peur, comme guide principal, peut se révéler aveugle aux potentialités émancipatrices ou simplement de résistance aux maux historiques travaillant les sociétés humaines. On ne peut pas se laisser enfermer dans un choix binaire entre les catégories biaisées du pessimisme et de l'optimisme. Et le scepticisme jonassien vis-à-vis de la technologie se combine avec un scepticisme vis-à-vis des institutions démocratiques, lui aussi contestable. Je suggère alors de désabsolutiser l'heuristique de la peur jonassienne, en la déplaçant en une *inquiétude éthique* élargie.

*E&E*:- Si la fragilité identitaire découle en bonne partie de la fragilité des institutions, comment penser alors la régulation sociale ? Que pensez dans ces conditions des politiques économiques et sociales dont les effets peuvent être d'accroître cette fragilité ? Et peut-on imaginer à cet égard un principe de précaution sociale au même titre qu'il existe un principe de précaution envers l'environnement ?

*P.C* :- En tant que sociologue, je développe une approche relationnaliste des individus et donc de leur repères identitaires. C'est-à-dire que j'envisage les individus non pas

comme des substances autosuffisantes, mais comme toujours déjà travaillés par des relations sociales historiquement situées. Cela me permet notamment de penser dans un même cadre les fragilités identitaires et les fragilités institutionnelles. Car les relations sociales participent à fabriquer les institutions comme les individus. Les individus en relations fabriquent les institutions qui servent de repères et de supports aux individus.

De ce point de vue, les analyses de Robert Castel<sup>5</sup>, dans le sillage de celles de Durkheim, me paraissent importantes. Castel a ainsi montré comment l'autonomie individuelle moderne s'est appuyée sur des « supports sociaux » (la sécurité sociale, les retraites ou le statut salarial) permettant à l'individu de se détacher des aléas de la vieillesse, des accidents, de la maladie ou de la conjoncture économique, pour se projeter dans le temps et bâtir une vie personnelle. Le mouvement d'autonomisation des individus aurait donc nécessité des conditions sociales. Cette approche socio-historique va à l'encontre de la fiction libérale d'un individu autonome dès le départ, en mettant en avant une individualité soutenue par des dispositifs de solidarité. Elle pointe aussi la façon dont le cours néolibéral du capitalisme globalisé aujourd'hui fragilise les bases sociales mêmes de l'individualisme moderne en s'attaquant à l'État social. C'est là où l'on peut vous suivre en réclamant un véritable principe de précaution sociale face aux politiques publiques inspirées du néolibéralisme économique.

Mais d'autres aspects sont à prendre en compte dans les fragilités des individualités contemporaines. On pourrait étendre analogiquement la notion, d'inspiration marxiste, de « contradiction du capitalisme ». Les marxistes ont surtout pensé le monde à partir de la contradiction capital/travail, qui a toujours un poids important dans la définition de la question sociale. Mais certaines critiques écologistes du capitalisme nous poussent légitimement à prendre en compte une contradiction capital/nature, contribuant à définir une question écologiste. Je pense qu'il faut aussi intégrer une *contradiction capital/individualité*, particulièrement exacerbée dans un néocapitalisme davantage individualisé<sup>6</sup>. Dans cette perspective, le néocapitalisme, en stimulant, par les nouveaux dispositifs productifs comme par la consommation de masse, les désirs d'individualité, accroîtrait les frustrations. Car il ferait naître des attentes d'épanouissement personnel qu'il ne pourrait satisfaire que partiellement dans un cadre marchand existentiellement appauvrissant. Il y a d'ailleurs des liens entre les fragilisations des individualités dans le néocapitalisme et sa pente à l'appauvrissement en teneur de sens, comme la montré le Belge Christian Arnsperger dans une stimulante philosophie de l'économie<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Voir *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi – Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, en collaboration avec Claudine Haroche, Paris, Fayard, 2001.

<sup>6</sup> Voir « Individualité et contradictions du néocapitalisme », op. cit.

<sup>7</sup> Dans *Critique de l'existence capitaliste*, Paris, Cerf, 2005.



Ici la critique sociologique du capitalisme croise sa critique éthique et ouvre sur la possibilité d'une philosophie politique alternative aux cités capitalistes, dont j'ai parlé précédemment sous l'intitulé de « social-démocratie libertaire ». Cette élaboration spécifique appelle notamment une confrontation entre problèmes sociologiques contemporains et ressources classiques et actuelles de la philosophie politique<sup>8</sup>.

### Brève biographie

Philippe Corcuff est né en 1960 à Oran (Algérie). Il est diplômé de l'Institut d'Études Politiques de Bordeaux (1982). Il a soutenu une thèse de sociologie politique, portant sur *Constructions du mouvement ouvrier - Activités cognitives, pratiques unificatrices et conflits dans un syndicat de cheminots*, en décembre 1991 à l'École des Hautes Études en Sciences sociales sous la direction de l'ethnologue Gérard Althabe. Il a été membre du Groupe de Sociologie Politique et Morale de l'EHESS/CNRS (dirigé par Luc Boltanski, puis Laurent Thévenot) entre 1985 et 2003. Il a rejoint le CERLIS (Centre de Recherche sur les Liens Sociaux, Université de Paris Descartes/CNRS, dirigé par François de Singly) en octobre 2003. Il est maître de conférences de science politique à l'Institut d'Études Politiques de Lyon depuis octobre 1992. Il mène aujourd'hui des recherches dans le double domaine de la sociologie de l'individualisme et de la philosophie politique.

Il est notamment l'auteur de : *La sociologie de Bourdieu – Textes choisis et commentés* (en collaboration avec Alain Accardo, Bordeaux, Le Mascaret, 1986, 1989), *Les nouvelles sociologies* (Paris, Nathan, collection « 128 », 1995 ; Paris, Armand Colin : 2007), *La société de verre – Pour une éthique de la fragilité* (Paris, Armand Colin, 2002), *Bourdieu autrement* (Paris, Textuel, 2003), *La question individualiste – Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon* (Latresne, Éditions Le Bord de l'Eau, 2003), *Politiques de l'individualisme – Entre sociologie et philosophie* (en collaboration avec Jacques Ion et François de Singly, Paris, Textuel, 2005) ou *Les grands penseurs de la politique – Trajets critiques en philosophie politique* (Paris, Armand Colin, collection « 128 », 2005). Il a assuré le conseil scientifique de l'ouvrage collectif, *Pierre Bourdieu : les champs de la critique* (Paris, Bibliothèque Publique d'Information/Centre Pompidou, collection « BPI en actes », 2004) et la co-direction avec Alain Maillard du livre collectif, *Les socialismes français à l'épreuve du pouvoir (1830-1947) – Pour une critique mélancolique de la gauche* (Paris, Textuel, 2006).

Engagé dans le débat public, il a co-fondé le Club de réflexions sociales et politiques Maurice Merleau-ponty en février 1995. Il est membre du Conseil Scientifique de l'association altermondialiste ATTAC-France depuis décembre 2002. Il a été arrêté et expulsé arbitrairement de Tunisie le 27 octobre 2002 après un jeûne de solidarité de trois

---

<sup>8</sup> Voir mon livre *Les grands penseurs de la politique – Trajets critiques en philosophie politique*, Paris, Armand Colin, collection « 128 », 2005, 128 p.

jours avec le démocrate altermondialiste Sadri Khiari. Il a par ailleurs effectué une grève de la faim en solidarité à Lyon avec le conseiller principal d'éducation Roland Veillet, injustement sanctionné par l'administration de l'Éducation Nationale, entre le 31 janvier et le 7 février 2007.

Il a été co-scénariste du film de fiction de Dominique Cabrera, se déroulant pendant les grèves de l'hiver 1995, *Nadia et les hippopotames* (sélection officielle de la 52<sup>e</sup> édition du Festival International du Film de Cannes, mai 1999, section « Un certain regard »). Il a été chroniqueur philosophique et sociologique de l'hebdomadaire satirique *Charlie Hebdo* entre avril 2001 et décembre 2004. Il est un des co-animateurs de l'Université Populaire de Lyon depuis sa fondation en janvier 2005.