



HAL
open science

Réconcilier la nécessité et la liberté

Thierry Ménissier

► **To cite this version:**

Thierry Ménissier. Réconcilier la nécessité et la liberté. “ Histoires et définitions de la philosophie sociale ”, Dec 2009, Grenoble, France. <halshs-01682145>

HAL Id: halshs-01682145

<https://shs.hal.science/halshs-01682145v1>

Submitted on 12 Jan 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Ménissier, T., « *Réconcilier la nécessité et la liberté* », intervention au colloque « Histoires et définitions de la philosophie sociale » organisé par Éric Dufour et Franck Fischbach, *Philosophie Langages & Cognition*, Université Pierre Mendès France – Grenoble 2, Grenoble, 2-4 décembre 2009.

Réconcilier la nécessité et la liberté

Thierry Ménissier

Mes recherches en philosophie politique (selon la triple dimension de l'histoire philosophique des idées politiques, de la théorie normative et de l'anthropologie politique) me reconduisent sans cesse devant le même problème élémentaire, qui est de déterminer le rapport entre le social et le politique. Je le souligne, c'est bien *en tant que problème* que m'apparaissent les relations entre les deux registres. Ma contribution va donc traiter des relations entre les deux registres, puis spécifier la tâche de la philosophie politique telle que je l'entends, et c'est ainsi que j'espère apporter mon lot de questions fécondes pour la réflexion collective.

1. Des relations complémentaires et antagoniques ?

Je commencerai par souligner ce qui est, à mon avis, la relation complexe voire structurellement ambiguë entre les deux niveaux, et par suite la tâche étrange qui est proprement celle de la philosophie – aucun savoir humain n'occupe en effet la même difficile position – dans la mise en relation de ces deux registres ou niveaux de l'existence humaine. De plus, la considération de ce problème, il convient de le rappeler, est fondamentalement située d'un point de vue historique et culture : pour entendre quelque chose à la question des relations entre le social et le politique telle qu'elle se présente à la philosophie, il ne faut pas hésiter à remonter à une origine qui est ancienne et surchargée d'interprétation, bien qu'elle ne soit pas du tout mythologique : je veux parler de la Révolution française, et des tendances lourdes qu'elle a révélées, en engageant des dizaines d'années de soubresauts (en gros, tout le XIX^e siècle et une bonne partie du XX^e). Pour qui prend au sérieux – c'est-à-dire pour qui considère avec une attention philosophique – la dimension historique des faits politiques, ainsi que je m'efforce de le faire, il apparaît tout simplement hors de sens de pas considérer l'ampleur de la tâche de la philosophie sociale au regard de ce grand événement comme de ses conséquences sur la civilisation moderne. La dynamique d'égalité qu'elle a engagée dans la société française, pour parler comme Tocqueville, ne se comprend pas autrement que dans le cadre d'un programme au long cours pour réaliser l'idée d'égalité sur ses multiples plans. Gare,

de plus, à ne pas sous-estimer la portée de cette remarque : l'apparition puis la réalisation (même partielle) de l'égalité constituent probablement une « tendance lourde » de l'évolution humaine, ou en tout cas il s'y joue quelque chose comme un processus de civilisation extrêmement important pour l'homme. A cet égard, une philosophie sociale est nécessaire – je veux dire une implication résolue de la pensée philosophique dans la réflexion sociale – du fait même que le programme d'égalité de la Révolution n'est pas achevé. L'égalité métaphysique ou de dignité, civile et civique s'est progressivement réalisée ou est en train de se réaliser, du moins dans notre partie du monde ; quant à l'égalité sociale, si elle a connu un développement important depuis le XVIII^{ème} siècle, il ne faut pas oublier que c'est par l'intermédiaire de luttes sociales incessantes, et souvent par le biais d'insurrection ; mais je dirai aussi que ses conditions, même sous la forme de l'équité, restent à déterminer avant d'espérer la réaliser. Situation complexe donc : je ne sais pas s'il existe des leçons de l'histoire, mais l'échec des différents communismes, ainsi que les résistances rencontrées par les programmes socio-démocrates (ou les limites de ces programmes) doivent être pris en compte dans la considération de la réalisation des modes de l'égalité sociale – tandis que pour leur part, ils demeurent tout de même assez problématiques.

Cette complexité, si j'ose dire, éclabousse tous les niveaux du problème, étroitement associés : à commencer par le statut de la propriété privée, ou encore celui des biens publics ou collectifs (touchant la santé et l'accès au savoir, en particulier). Les faits historiques plus récents n'ont ni démenti ni amoindri cette nécessité, tout au contraire : l'entrée dans un monde globalement unipolaire d'un point de vue intellectuel, le monde de la supposée « fin de l'histoire », nous contraint même impérativement à nous pencher sur la question sociale avec davantage d'acuité. En effet, une idéologie réductrice, « oublieuse » ou négatrice des conditions concrètes et complexes de la vie sociale et politique a pris le pouvoir, et semble devoir se suffire comme justification de son efficacité financière sur des marchés en voie de globalisation.

Si bien qu'un des impératifs qui s'impose à la tâche d'un philosophe politique conséquent et qui essaie d'être honnête, c'est établir une relation nécessaire entre une philosophie sociale et une philosophie politique, tant l'oubli du social est préjudiciable aux fins normales de cette dernière. Ici je voudrais simplement – sans procéder à la psychanalyse sauvage des philosophes qui s'expriment ici sur ces questions, à savoir la génération des philosophes nés dans les années 1960 – rappeler quelques faits précis : étudiants dans les années 1980, nous avons été la première génération de philosophes français *démarxisés*, et singulièrement sur la base de la crise vécue par un certain marxisme, qui était allé très loin dans la voie d'une assignation de la philosophie à l'impératif de penser « scientifiquement » les conditions concrètes de l'existence humaine, je veux dire celui promu par Louis Althusser. Pris comme d'autres dans ce contexte, je voudrais donc apporter le témoignage suivant, qui vaut comme recommandation de prudence : ce

n'est pas parce que nous avons eu comme professeurs de philosophie politique de sensibilité académique revenant aux « grands textes de la tradition », ou bien des auteurs oublieux des conditions sociales au profit d'un certain moralisme de type kantien (bref, les représentants de ce qu'on a appelé de manière polémique la « pensée anti-68 ») que *toute* philosophie politique est asociale sinon antisociale, ou que la philosophie politique par elle-même est incapable de réfléchir les conditions sociales et d'agir dans le champ des questions sociales. Que serait exactement une philosophie politique désireuse d'omettre l'analyse d'enjeux tels que la dignité de l'homme dans ses conditions matérielles d'existence (au travail, en famille, vis-à-vis des droits sociaux, etc.) ? A vrai dire, elle ne serait pas grand chose, ou du moins, si : un discours idéologique au sens marxiste du terme, à savoir une représentation du monde moins destinée à comprendre ce dernier qu'à masquer les pouvoirs qui s'y exercent et à les rendre supportables pour ceux sur lesquels ils s'exercent. Ce que nous entreprenons collectivement dans ce volume, ce n'est rien moins que de tenter d'éviter la transformation de la philosophie en idéologie, complice de pouvoirs déterminés à s'imposer en muselant la pensée critique.

D'un autre côté, il me semble nécessaire d'ajouter que, fort heureusement, la philosophie politique existe et se porte bien : personne n'irait dire que des auteurs tels que Balibar, Rancière ou Spitz en France, Bobbio, Negri et Veca en Italie sont des idéologues, et pourtant ce ne sont pas des philosophes sociaux. C'est pourquoi je crois aussi que *symétriquement*, l'oubli du politique en tant que tel serait préjudiciable à la tâche de la philosophie sociale. Pour ma part, j'entends par « social » l'ensemble des conditions concrètes qui donnent à l'existence humaine sa consistance : avec l'idée de « social », il ne s'agit pas seulement des conditions extérieures de l'humanité, puisque la dimension sociale donne à penser comment les hommes réels deviennent eux-mêmes dans des conditions toujours déterminées et relatives. Ces conditions sont variées : elles regardent toutes les interactions qui font que l'homme est moins un être de nature que de culture, et d'abord au sens concret du terme, au sens où il est pris dans des relations réelles qui spécifient son existence. Ces relations regardent la vie domestique (dans ses différents âges comme dans ses différentes modalités pratiques) aussi bien que la vie professionnelle et publique. A cet égard, l'action politique relève bien entendu des interactions sociales qui font l'homme ; mais il me semble aussi que s'il existe une hétérogénéité du politique vis-à-vis du social, c'est que, pour important qu'il soit, le travail – entendu génériquement comme le processus permettant à l'humanité de devenir elle-même – n'épuise pas les facultés d'inventivité de cette dernière, et même que ce travail ne saurait par lui seul conférer à l'existence humaine le sens qui est le sien, ce sens que nous, philosophes, avons pour tâche de déterminer. Le sens ne me paraît pas spontanément accessible à travers la seule expérience du travail complexe, souvent invisible et fondamentalement nécessaire que l'humanité réalise sur elle-même. C'est probablement ce qui fait que, convaincu autant

qu'aucun autre de la nécessité impérative de penser les conditions sociales de l'existence, je demeure attaché au questionnement propre du philosophe politique.

2. La difficulté de réconcilier discours de la nécessité et discours de la liberté

Resterait à mieux définir encore la relation entre les deux registres, entre le social et le politique. Ce n'est pas facile : une telle définition engendre même l'apparition de certaines remarques problématiques, que je préciserai comme ceci – un des éléments importants du problème est que l'objet « politique » n'est pas qualifié. En effet, il ne s'épuise pas dans l'institution ni dans les procédures : il ne suffit pas de proposer pour les hommes certaines manières de se rapporter les uns aux autres, même de la manière la plus équitable possible, pour penser les modes de la vie politique nécessaire et légitime. Et en conséquence de ce que j'ai dit au paragraphe précédent, il ne se ramène pas non plus à l'ensemble des interactions sociales. La philosophie politique n'est pas *la philosophie sociale normative*. Alors quel est-il ? Quel est l'objet de la politique ? Un certain rapport collectif, bien que certains rapports collectifs ne soient pas politiques. Alors, qu'est-ce que politiser une démarche collective ? Il me semble que cela revient, dans et par l'action, à s'interroger sur les fins de l'homme. Il n'y a pas politique si l'action n'est pas ressourcée à une proposition ou à une visée de fins communes. Cela pourrait passer pour un truisme. Or, si cela n'est pas un truisme, c'est que les fins sont multiples et variées, et qu'il n'y a pas de fins assignées à l'humanité, ni par nature ni par nécessité. L'humain est même caractérisé par une irréductible pluralité de fins possibles. Les tendances lourdes de son évolution ou de son humanisation, il les réalise moyennant un rapport à l'histoire qui n'a rien de nécessaire, mais dans lequel tout ou presque est contingent.

Par ailleurs, ce que propose la philosophie politique, c'est précisément une volonté, par la démarche axiologique et normative, de statuer sur les critères *d'une fin collectivement désirable*. C'est pourquoi il me paraît nécessaire de prendre la défense de la philosophie politique contre les attaques dont elle fait souvent l'objet de la part des auteurs de la philosophie sociale : en effet, sur ce point, la philosophie politique non idéologique se situe dans une radicale différence avec la lecture académique des auteurs du passé, et se différencie aussi de la pure et simple défense libérale de l'individu porteur de droits abstraits. Je pense par exemple à des auteurs de traditions variées (par exemple Murray Bookchin pour la tradition libertaire, Claude Lefort pour une certaine tradition d'action révolutionnaire, ou encore, plus récemment, Patrick Savidan pour la tradition sociale-démocrate). En tout état de cause, la recherche de normativité de la philosophie politique ne s'appuie sur aucune catégorie transcendante préconstituée : la philosophie politique, précisément, *politise* la détermination des fins collectivement souhaitables, en ceci qu'elle les inclut dans le processus de rapport entre les hommes *sur la base de la confrontation de leur différends*. D'ailleurs,

il convient de noter que ce primat de la détermination politique des critères de vie collectivement souhaitable est susceptible de réintroduire effectivement la question de l'adoption de procédures – mais l'élément initial (et probablement indépassable) consiste bien en la confrontation des différends. Qu'on me permette de rappeler qu'à cet égard, et parce que chez lui l'évidence du conflit social constitue le lieu initial du problème politique, Machiavel est bien, avant Hobbes et le contractualisme et au plus loin de toute indexation de la politique moderne sur un sujet se voulant autonome, le père fondateur de la philosophie politique moderne.

Avançons d'un pas : dans ces conditions, il me semble que la philosophie politique s'appuie sur les qualités de *l'individu rationnel* – tandis que la philosophie sociale renvoie à celles de *l'homme sensible*, ou à tout le moins qu'elle concerne plutôt *l'homme souffrant*. Ce qui différencie profondément les deux discours, c'est que, quand bien même ils traitent de la même chose (les droits, la liberté, la propriété, l'action de l'Etat, etc.), ils n'adoptent pas la même caractérisation de l'individu humain. Ainsi pourrait-on faire l'hypothèse que *l'enjeu de la philosophie politique est de penser sous la catégorie de liberté, tandis que celui de la philosophie sociale est de penser sous celle de nécessité*. Les deux branches de la philosophie pensent les mêmes objets de la même existence de l'homme, mais pas sous la même modalité catégorielle ; d'où un effet de recouvrement qui rend difficiles la distinction de leurs frontières. C'est en fonction de cette distinction, de plus, que peut s'entendre une des options de la philosophie politique souvent mécomprise par les philosophes sociaux : dans la philosophie politique moderne et contemporaine, il ne s'agit pas de postuler un être abstrait qui serait ipso facto doté des compétences de la rationalité (le si fameux sujet autonome et abstrait), mais il s'agit bien de partir de l'homme tel qu'il *est toujours assez réel pour défendre par la raison et par l'action réfléchie les conditions de son existence libre*. Il s'agit de supposer l'homme doté de suffisamment de rationalité pour s'emparer de la discussion concernant les fins de son existence, quelles que soient les conditions de son existence matérielle. En ce sens, si dans la considération de ses conditions conflictuelles, la philosophie politique est née machiavélienne, en ce qui concerne l'effectivité de ses modes de rationalité, elle se trouve fondamentalement spinoziste. J'ajouterai que la supposition que la philosophie politique telle que je la conçois fait de la rationalité du sujet individuel, elle l'effectue en fonction de ce que je nommerai la polarisation de l'existence humaine rationnelle en vue de la liberté.

Il me semble de plus que l'oubli d'une dimension par l'autre ne peut produire que des errances et des absurdités : l'oubli de la nécessité par le discours de la liberté produit une philosophie inutile et dangereuse car aveugle aux souffrances de l'homme réel, et symétriquement l'oubli de la liberté par le discours de la nécessité produit une philosophie réductrice, enfermée dans l'urgence de son soutien à l'homme souffrant, mais sans réflexion de fond sur les fins collectivement désirables ni sur les procédures d'attribution équitable des moyens d'améliorer les

conditions d'existence de chacun. Et l'une sans l'autre ne produit de la pensée que sur un homme incomplet, voire mutilé : quel sens cela a-t-il pour l'expérience de la pensée de ne considérer que la nécessité ou que la liberté ? Si elles s'enferment dans un seul des registres de l'humain, la philosophie sociale comme la philosophie politique, d'ailleurs, ne sauraient prétendre au titre plein et entier de « philosophie » : car ce terme n'a de sens que si elles assument de se constituer comme *discours de l'universalité*. Il y a là une difficulté que je voudrais préciser quelque peu : si la philosophie politique n'est pas de la pure idéologie politique, et si la philosophie sociale n'est pas une branche de la sociologie (la sociologie de l'homme souffrant), cela est précisément dû à cette visée d'universalité – car elle conditionne le niveau où la spécificité de la philosophie vis-à-vis de tous les autres discours est nette, je veux dire sa volonté normative.

Le problème revient donc à ajuster le discours de la nécessité et celui de la liberté. Or, tandis que l'homme concret vit toujours dans les deux registres, il faut bien constater que l'antagonisme entre les deux niveaux de la théorie persiste, et qu'il nourrit les différends intellectuels, les philosophes sociaux reprochant aux philosophes politiques de raisonner en situation d'indifférence à l'homme réel ou abstraitement, c'est-à-dire superficiellement, et ceux-ci objectant à ceux-là qu'ils manquent l'essentiels, parce qu'ils en demeurent aux conditions de l'existence humaine, sans la considération des fins (variées) qu'elle a toujours entrepris de se donner. Et plus radicalement encore, tout le problème qui oppose ces deux plans de la philosophie pratique, c'est de savoir si et comment une théorie est capable de donner à l'homme des fins qu'il pourrait philosophiquement revendiquer comme les siennes. La question est donc posée de savoir si un discours philosophique peut effectivement être normatif, et cela sans se rapporter étroitement aux conditions mêmes de l'existence – bref, la question se trouve posée de savoir *si la liberté de penser la liberté* est une tâche possible pour la philosophie.

Or précisément cette tâche, la philosophie politique la revendique comme la sienne, tandis que la philosophie sociale en dément jusqu'à la pertinence, englobant littéralement l'individu dans les conditions de son existence et l'humanité dans le travail qu'elle réalise sur elle-même. Dans les pages qui suivent, je voudrais précisément approfondir ce point en philosophe politique qui estime qu'une telle tâche, loin d'être vaine, est fondamentalement nécessaire. S'il apparaît nécessaire d'approfondir la recherche des ressources normatives de la philosophie politique, c'est qu'une telle réflexion est susceptible non pas seulement de poursuivre la discussion entre philosophie sociale et philosophie politique en dépassant le niveau élémentaire de la confrontation, mais également et surtout d'établir par un parcours théorique plus précis que la philosophie politique n'est ni une vaine chimère, ni l'illusion d'une raison individualiste et « bourgeoise ».

3. A quelles conditions un discours de philosophie politique peut-il être normatif ?

La philosophie politique s'est classiquement définie comme la tâche de définition du « meilleur régime », dans laquelle les catégories intellectuelles œuvraient à la fois pour décrire la réalité et pour agir sur elle en vue de la transformer en mieux – ou du moins, en vue de la confronter à un modèle susceptible de souligner ses limites, et par là de suggérer la possibilité de certaines améliorations. Comment entendre aujourd'hui une telle perspective ? De quelle manière peut procéder et s'exprimer de nos jours la normativité d'une théorie ? Répondre à ces questions ouvre un vaste champ d'investigation, qui constitue à la fois l'objectif de cette contribution et une plus ample recherche en cours, mais il est possible de débiter la réflexion par certaines considérations sur le statut de la théorie normative à la fois *au sein de* l'espace spécifique des sociétés démocratiques, et *en vue* d'une compréhension d'ordre philosophique de telles sociétés.

- (1) Il faut bien comprendre de quel type de difficulté relève le statut des idées ou des jugements normatifs dans le cadre d'une théorie politique de la démocratie. Ce terme de « démocratie » renvoie aussi bien à un type de régime qu'à une forme de société, sinon de socialité. Or, la particularité de celle-ci a des conséquences majeures sur l'allure générale de la politique. En démocratie le régime encadre en effet une forme de vie dont l'esprit général consiste en la reconnaissance de ce qu'on peut désigner comme « la pluralité des conceptions du bien ». Si l'adjectif « démocratique » possède une dimension évaluative très forte, on le doit notamment au fait que la pluralité constitutive de cette forme de vie constitue un principe fondamental : n'est pleinement démocratique que le régime capable de reconnaître et de garantir aux individus la variété des choix de vie auxquels ils aspirent. Une telle réalité est, si l'on peut dire, autant sociologiquement élémentaire que contraignante pour la théorie politique : elle paraît démentir toute possibilité de déterminer de manière simple et évidente les principes susceptibles de régler les modes d'intervention de la puissance publique.
- (2) Une précision terminologique s'impose : en schématisant les choses, on pourrait dire que la théorie politique peut être ou bien descriptive, ou bien critique, ou bien prescriptive – normative (jusqu'à un certain point, il est possible de prendre ces termes comme synonymes). Dans une large mesure il convient d'appréhender cette qualification comme tendancielle, à partir du postulat selon lequel, en fonction des attentes normalement exprimées vis-à-vis de la théorie, toute théorie se présente *a minima* comme descriptive : parce qu'elle s'inscrit plus ou moins explicitement dans la perspective d'une connaissance conceptuelle de la réalité, on attend d'une théorie qu'elle corresponde à l'entreprise de fournir des séries de notions susceptibles de la décrire adéquatement. Les théories *critiques* sont également descriptives, proposant par exemple des concepts tels que ceux, marxistes, d'*aliénation* et d'*exploitation*, ou ceux, foucaaldiens, de *pouvoir disciplinaire* et de

biopouvoir, les uns et les autres de forte valeur descriptive, mais elles y ajoutent la dimension évaluative, en décrivant la réalité dans une intention de dévoilement des rapports de pouvoirs qu'elle recèle et éventuellement dissimule. Dans le cas de la théorie prescriptive-normative, enfin, la dimension descriptive se redouble de la capacité explicitement formulée de réfléchir les thèmes majeurs de l'action collective au point de donner prise aux citoyens sur leur existence par le biais de la décision politique. La théorie prescriptive-normative est doublement heuristique pour le jugement : elle éclaire l'expérience et elle donne certains moyens pour y agir. Plus que toute autre forme de théorie, elle place donc un certain *espoir* dans la dimension politique, domaine de l'agir commun. Plus exactement, la normativité à laquelle peut espérer prétendre la théorie politique est fonction de la possibilité même d'une action collective ; en ce sens, si toute théorie normative n'est pas *républicaine*, la doctrine républicaine (qui repose sur le postulat de l'efficacité du sujet collectif) est par excellence normative. Comment s'exprime cette normativité ? Comment la théorie peut-elle agir sur la réalité ? Ces questions constituent un des enjeux fondamentaux de ce type de recherches – dans le sens où la bonne marche de la recherche en théorie normative implique l'apparition de concepts capables, d'une manière ou d'une autre, d'avoir une certaine action sur la réalité.

Cela posé, il pourrait sembler qu'aux questions posées au début de cette contribution, une réponse simple puisse être apportée, du type de celle que voici. D'après mes remarques liminaires, j'appelle « prescriptive-normative » une théorie proposant un jeu de concepts assez *crédibles* pour qu'on puisse espérer d'eux qu'ils configurent la relation des hommes à la réalité et leur permette d'agir politiquement. Sur quoi repose le fait qu'une représentation intellectuelle de la réalité puisse *emporter la conviction* des hommes relativement à leur possibilité d'agir conformément à ce que cette théorie explique, recommande ou suggère ? La réponse est celle-ci : une théorie apparaît capable d'engendrer de tels effets si elle apparaît efficace. Ce dernier terme est d'ailleurs susceptible d'être entendu de deux manières distinctes, à savoir du point de vue des capacités descriptives de la théorie et du point de vue de ses « performances » pour assurer l'action (par exemple, son pouvoir de prédiction). Les conditions minimales requises pour qu'une théorie inspire la confiance semblent donc être relativement antithétiques : une certaine honnêteté dans la valeur descriptive combinée à une certaine audace dans la valeur prédictive.

Mais là n'est pas l'essentiel. En reprenant une distinction kantienne, il est permis d'affirmer qu'une théorie politique est normative parce qu'elle permet de « s'orienter dans la pensée » : il s'agit avec les concepts de la théorie normative moins de donner à connaître le réel que de dessiner un horizon de sens où l'idée apparaît comme vecteur de possible, ou plus exactement de souhaitable. Par conséquent, le dessein d'une théorie politique normative se complique

inéluçtablement d'une inscription de la réflexion dans l'ordre axiologique : il est nécessaire de construire cet horizon de sens afin de rendre l'idée active. Ici, notre position à l'égard de notre problème apparaît fortement inscrite dans le contexte de l'histoire des idées politiques. Il fut un temps, jusqu'à présent le plus long dans notre histoire intellectuelle occidentale, au cours duquel la dimension axiologique de la théorie normative relevait de conditions transcendantales capables de l'assurer : l'ordre du politiquement souhaitable s'adossait à des valeurs considérées comme préexistantes à la théorie, ou du moins celle-ci pouvait dans une certaine mesure y faire référence comme à un substrat dont la validité renvoyait à une évidence partagée. Les reformulations anciennes de la cité (par exemple chez Platon et Aristote, mais aussi dans le stoïcisme et chez Cicéron), de même que *mutantibus mutandis* les propositions modernes (Bodin, Hobbes, Locke, Rousseau) se prévalent toutes d'une assise axiologique fournissant les conditions de possibilité de la normativité. Chez les Anciens, la recherche en philosophie politique ne saurait se couper d'une détermination naturaliste et « cosmique » du meilleur ordre éthique, tandis que les Modernes – au moins jusqu'à un certain point – ont conçu la qualification de l'ordre préférable en fonction du rapport entre la conscience de soi et le constat de l'existence d'une nature scientifiquement observable (ainsi, selon des modalités variées, chez tous les penseurs modernes mentionnés plus haut). D'une manière plus générale, tant que la théorie politique a entretenu des liens avec une des formes du droit naturel (dans sa version classique ou, quelque problématique que soit une telle acception¹, dans sa version moderne), la philosophie politique trouvait ses ressources normatives dans des postulats métaphysiques.

Jusqu'à quel point les choses ont-elles changé dans la période contemporaine qui, à sa manière, a connu une réelle « crise des fondements » ? Comment la détermination d'un ordre préférable, capable d'assurer une série de thèses relatives à la meilleure politique, parvient-il s'exprimer tout en étant désormais affranchi de postulats métaphysiques ? Ces questions appellent plusieurs observations, de nature différente. D'abord, les théories politiques normatives dominantes au siècle dernier ont toutes affirmées la prépondérance d'une approche en termes de *raison pratique*, voire, cas extrême d'affranchissement vis-à-vis de transcendants, en termes de procédure. Si bien que, tant dans le courant libéral (Popper, Berlin, Hayek) que dans la tradition social-démocrate (Habermas, Rawls), les propositions normatives s'appuient sur ce qui apparaît valable pour un être *raisonnable*, c'est-à-dire pour un individu à la fois capable de se soustraire à la séduction des convictions et des idéologies par le biais du doute, et susceptible de justifier ses choix grâce à une argumentation logico-axiologique.

¹ Cf. à ce propos les remarques de Leo Strauss dans *Droit naturel et histoire* ([1953], trad. M. Nathan et E. de Dampierre [1954], Paris, Flammarion, 1986), qui se demande de manière critique ce que signifie exactement un droit naturel dans le fil du mouvement typiquement moderne d'individualisation de la conscience, et de ce fait

Ensuite, ce qui permet la détermination du préférable est ce constitue une sorte d'invariant, critère de jugement aussi bien que vecteur d'universalité, à savoir les droits de l'homme. « Une sorte d'invariant », et non « un invariant » au sens où les droits de l'homme constitueraient la catégorie transcendante de notre temps, du fait que l'expérience des deux cents dernières années indique qu'ils ne sauraient être totalement et indiscutablement fondés. D'ailleurs, leur caractère opératoire ne dépend pas du caractère impeccable de leur fondement métaphysique, ou plutôt il dépend bien moins de cela que de la volonté politique et morale de reconnaître leur pouvoir de préservation pour la réalité humaine ; les droits de l'homme n'ont pas besoin pour être valides de postuler la pertinence du jusnaturalisme, toujours sujette à caution².

Enfin, la reconnaissance de la pluralité constitutive de l'espace démocratique vient remettre en question les modes classiques de la tentative philosophique. Elle rend impossible la valorisation exclusive d'hypothèses métaphysiques univoques, en tout cas dans le champ de la théorie normative (cette possibilité affecte encore les choix de vie privée). Un scrupule philosophique extrême pourrait consister à dire que même les postulats formulés par les Lumières, s'ils sont interprétés étroitement ou dogmatiquement, peuvent représenter un obstacle à la mise en place d'une société d'individus libres, c'est du moins ce qu'a suggéré Richard Rorty³. En suivant jusqu'au bout la réflexion de ce dernier, la reconnaissance effective de la pluralité, conjuguée au respect accordé aux traditions culturelles non occidentales, invitent de surcroît à considérer l'essor de valeurs universelles en Occident comme le fruit d'une histoire *particulière*, sinon *contingente*. Une telle avancée avait poussé Rorty à construire la figure de « l'ironiste libéral », posture qui conduit à abandonner purement et simplement l'exigence normative de la théorie politique. Si l'argument rortyen nous semble pertinent, comme la mise en garde qu'il adresse à la tradition philosophique occidentale nous paraît salutaire, un tel abandon n'est absolument pas souhaitable. Et surtout, la conclusion tirée du scrupule rortyen ne nous paraît nullement nécessaire : le respect démocratique des différentes traditions culturelles a comme conséquence que la théorie politique se doit d'être non pas relativiste – car alors, effectivement, elle ne pourrait plus être normative, en perdant le pouvoir de hiérarchiser les revendications variées et contradictoires qui animent l'espace pluriel de la société démocratique –, mais du moins d'être pertinente à mesure qu'elle sait se faire *sceptique*, ou *adopter une forme de scepticisme*. Comment entendre ce scepticisme non relativiste ? Comment les valeurs permettant une normativité de la théorie se conçoivent-elles dans le cadre d'un tel état d'esprit ? Le scepticisme théorique capable de pérenniser la possibilité de forme de

affranchi de la structure métaphysique qui dans le monde ancien assurait l'intuition naturaliste.

² Voir, sur l'ensemble de ces aspects du problème des droits de l'homme, la réflexion de Norberto Bobbio : « Fonder les droits de l'homme ? » [1990], trad. S. Gherardi et J.-L. Pouthier dans *Le futur de la démocratie*, Paris, Editions du Seuil, 2007, p. 33-43.

³ Cf. Richard Rorty, « La contingence d'une communauté libérale », dans *Contingence, ironie et solidarité* [1989], trad.

normativité relève d'un état d'esprit *actif*, dont la conjecture suivante voudrait relever quelques caractéristiques.

On sait depuis Montaigne qu'une attitude sceptique conséquente admet la pluralité des motifs de l'action individuelle et collective, sinon leur variété : pour elle, il est possible et nécessaire d'inclure dans les déterminants d'une action des motifs potentiellement voire réellement contradictoires les uns avec les autres. Par suite, si elle refuse de privilégier un motif sur un autre, c'est que pour elle tous concourent à leur manière à la production de l'action. Nous pouvons avancer que dans la perspective d'une théorie normative sceptique, il en va de même pour les valeurs qui interagissent dans un espace démocratique. La création ordinaire d'une loi dans le cadre du système institutionnel que nous connaissons, par exemple, obéit clairement à la prise en considération de situations et de valeurs qui sont multiples au point de se trouver potentiellement sinon parfois réellement en conflit ; précisément, l'élément de généralité de la loi a comme objectif non pas d'harmoniser les différences, mais du moins de permettre la coexistence des pratiques et de l'expression des valeurs.

Une conséquence, liée à la reconnaissance de la contingence de toute histoire particulière : pour ainsi dire, la théorie normative sceptique admet que les différentes cultures – religieuses, politiques et philosophiques – qui coexistent dans l'espace démocratique ne sont pas du même temps ni du même lieu. Par suite, surtout, elle refuse de reconnaître un seul temps et un seul lieu privilégiés comme les sources de la légitimité axiologique (Bombay ou Lhassa lui semblent des foyers de légitimité axiologique aussi pertinents que le sont Rome, Athènes, La Mecque ou Jérusalem, Washington ou Téhéran).

Or, une telle conséquence ne signifie pas que tous les modes de vie, s'ils se trouvent justifiés par une tradition, puissent être revendiqués comme légitimes, au point que, se sentant pour ainsi dire encouragés par le respect qu'on leur témoigne, ils se trouveraient tentés de s'imposer comme paradigme univoque de la vie collective. Dans l'espace démocratique, le rapport entre les cultures est souvent antagoniste, puisque que chaque culture a tendance à s'affirmer contre les autres. Mais là n'est pas le problème principal : il tient plutôt au fait qu'il existe des cultures dont l'ethos est profondément antidémocratique. Il existe en effet des cultures dont le fonctionnement est « féodal ». On nommera ainsi, dans un sens philosophique et non historique, tout mode de valorisation d'une différenciation entre les individus qui consiste à rendre ontologique une distinction de genre ou de mode de vie. Une telle attitude mentale s'exprime aussi bien par des revendications en faveur de la supériorité exclusive d'un genre de vie sur les autres, que par des prises de position « féodales » visant l'infériorisation de principe de certaines populations (les

P.-E. Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993, p. 76-85.

femmes, les travailleurs émigrés) ou de certains genres de vie (les minorités sexuelles) ou de certaines options politiques (divergentes de l'idéologie adoptée par la majorité), articulées dans le cadre d'un discours de stigmatisation. L'affirmation de la pluralité démocratique ruine absolument de telles revendications. Or cela, la théorie normative sceptique peut contribuer à l'établir en se constituant comme procédure d'épreuve, et ainsi peut-on la qualifier d'*active*.

La position sceptique objecte en effet à de telles revendications l'impossibilité dans laquelle elles se trouvent de justifier, en dernière instance, leur parti-pris d'exclusivité ainsi que leur tentative d'infériorisation de certains genres ou choix de vie. En d'autres mots, ce n'est pas à la théorie normative sceptique qu'il revient d'avancer la preuve de la validité de la pluralité et de la variété des valeurs opérant dans l'espace démocratique ; mais c'est à cette revendication qu'il échoit de prouver que la pluralité et que la variété des valeurs sont caduques. Par exemple, il faut demander aux dogmatismes religieux, politiques ou philosophiques d'*apporter la preuve* que tel ou tel genre ou choix de vie assumé est réellement inférieur ou illégitime par rapport à celui qu'ils entendent imposer ; de même, il faut demander aux dogmatiques politiques d'*apporter la preuve* que telle ou telle option politique est par principe insoutenable. Argumentations évidemment non concluantes, ou du moins qui mettraient en lumière le caractère profondément hiérarchique et anti égalitaire des doctrines s'exprimant de la sorte, ce qui les désigne comme *contradictaires avec la vie démocratique*. Nous pouvons tirer de plus cette conclusion : la théorie normative démocratique trouve dont nous cherchons à déterminer le profil trouve dans le maintien d'une telle ouverture à la pluralité aussi bien sa base opératoire que sa première valeur fondamentale⁴.

Ensuite, il s'agit, avec la théorie normative, de déterminer les conditions d'une politique préférable, c'est-à-dire qu'il s'agit de mettre à jour celles valables pour une communauté civique. Tandis que l'argument précédent pouvait conduire à imaginer une simple juxtaposition de positions axiologiques et de situations culturelles variées, il est question maintenant de concevoir leur conjonction dans l'optique d'un « monde commun ». Par quel moyen construire du commun sur la base de la reconnaissance de la pluralité, laquelle semble précisément démentir l'idée même de communauté de valeurs ? Cette question signifie que nous cherchons un concept à la fois *descriptif et normatif*, c'est-à-dire un biais intellectuel susceptible de faire comprendre en quoi consiste l'action politique, mais également capable de rendre l'action réellement collective – en d'autres termes, nous sommes à la recherche d'une représentation mentale efficace aussi bien dans l'ordre de la *connaissance* que dans l'ordre de la *production* des phénomènes politiques. Quel

⁴ Une perspective parallèle à celle qui est ici développée se trouve sous la plume de Salvatore Veca : le rapport contemporain entre la position typique des Lumières (postulant un universalisme rationnel) et la perspective « romantique » (affirmant la particularité de chaque culture) trouve sa solution dans un « réexamen » capable de découvrir des continuités entre les différentes constructions culturelles de haute valeur poétique et axiologique (cf. Salvatore Veca, *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Milan, Feltrinelli, 1997, voir particulièrement « Terza

concept pourrait, dans ces conditions, être central pour une théorie normative aujourd'hui ? Une certaine interprétation de la notion d'intérêt général nous paraît présenter de telles qualités, dans le cadre de ce que nous avons nommé ailleurs sa « recomposition »⁵.

Dans la version républicaine de l'espace démocratique, on ne saurait concevoir la source de la légitimité en dehors de l'expression de la volonté populaire, quelles que soient les difficultés qui s'attachent à la définition précise de ce dernier terme. Or, le système représentatif dominant articule cette expression à l'élection de représentants, si bien que c'est par le biais d'une *institution déléguée* que s'exprime la volonté populaire⁶. Nous proposons de réserver le terme d'« intérêt public » pour désigner cette expression. Les représentants exercent en effet leur mandat dans le cadre de la publicité permise par l'institution de l'Etat de droit – en même temps que cet exercice anime cette dernière. L'institution considérée de la sorte serait source de stabilité, et se trouverait d'autant moins contestable qu'elle est légitimée par le mandat des élus actifs qui ne prétendent pas épuiser avec leurs seules forces la *totalité* de la volonté générale. De fait, on se propose maintenant d'envisager une telle reconnaissance de l'intérêt public dans le cadre d'une conception de l'intérêt général qui tienne compte des deux modèles actuellement beaucoup discutés par la théorie politique, le modèle de la démocratie participative et celui de la démocratie délibérative⁷.

Si les débats qui s'expriment dans le cadre offert par ces deux modèles sont également « publics », s'ils participent de la « publicité » nécessaires au bon fonctionnement d'une démocratie authentique, ils ne sont jamais vraiment instituants : en tout état de cause, dans les dispositions actuelles ils ne sont pas créateurs d'institution, à la différence de l'élection. En revanche, ils procèdent des intérêts immanents de la société, et comme tels ils peuvent traduire l'intérêt de celle-ci dans sa généralité spécifique, si nous pouvons nous exprimer de la sorte : à savoir, dans sa globalité et dans son authenticité, sans « brouillage » dû au système représentatif. Certes, il ne s'agit jamais d'une généralité « pure », au sens kantien de ce qui, n'étant pas sensible, est purement rationnel et par conséquent universel : chaque société a les intérêts contingents qui sont ponctuellement les siens. Rousseau nous rappelle avec raison que la somme des intérêts donne une agrégation, et qu'elle n'engendre jamais une unité substantielle valant comme principe. Pour ces raisons, à défaut de pouvoir leur reconnaître la généralité à laquelle leurs partisans aspirent, je

meditazione », chapitre 5 : « Meditatio Vitae », p. 360-377).

⁵ Les considérations suivantes sont extraites d'un article plus détaillé consacré à la pertinence actuelle du concept d'intérêt général, cf. Thierry Ménissier, « Recomposer l'intérêt général. Un essai de théorie normative en réponse à la crise du républicanisme classique », *Dissensus*, revue en ligne de philosophie politique de l'Université de Liège, n°2/septembre 2009 accessible à l'adresse : <http://popups.ulg.ac.be/dissensus/>.

⁶ Cf. Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy/Fondation Saint-Simon, 1995 ; Flammarion, « Champs », 1996.

⁷ Voir par exemple les synthèses de Loïc Blondiaux, *Le nouvel esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative*, Paris, Le Seuil et La République des Idées, 2008, et d'Yves Sintomer, *Le pouvoir au peuple : jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, Paris, La Découverte, 2007.

propose de nommer « intérêt social » les propositions des jurys populaires tirés au sort et des assemblées délibératives. Il serait peut être plus expédient, d'ailleurs, de nommer « les intérêts sociaux » l'ensemble de ces proposition, en incluant dans l'énoncé même la pluralité constitutive de l'expression de ces conseils – cela éviterait de plus d'induire la représentation d'une homogénéité sociale, comme c'est le cas avec l'emploi du singulier, car précisément cette homogénéité n'existe pas compte tenu de la particularité de la « forme de vie » démocratique. Les intérêts sociaux (ou : l'intérêt social, si l'on adopte un singulier générique, commode) ne présentent donc nullement une généralité parfaite du type de celle visée par la volonté générale rousseauiste. Mais précisément, se dessine peut-être de la sorte une piste pour sortir du véritable chemin de croix qui est toujours celui du républicanisme classique à propos de la question de la « généralité ».

C'est dans la relation entre les deux intérêts que se recompose l'idée d'intérêt général. Notre dessein n'est pas seulement de *reconsidérer* la notion d'intérêt général, mais bien d'en *recomposer l'idée* en proposant une formule qui garantirait sa pleine et pérenne expression. Plusieurs propositions actuelles tendent à faire de la participation des jurys tirés au sort et de la délibération un auxiliaire de la représentation, en valorisant leur pouvoir de conseil ou d'éclaircissement de la décision publique. Cela revient, dans les termes de notre distinction, à adopter le principe d'une subordination de l'intérêt social à l'intérêt public. Les propositions issues de la démocratie radicale prétendent à inverser ce schéma de primauté, en défiance de l'institution, sinon de toute tendance à l'institutionnalisation. Si elles obéissent à une logique qu'on peut comprendre, ni l'une ni l'autre position ne sont défendables jusqu'au bout, victimes l'un comme l'autre d'une formule trop fixe. Si le système des deux intérêts était mis en œuvre (si les deux intérêts pouvaient régulièrement s'exprimer sur des thèmes variés), on verrait probablement que leur rapport n'obéit pas à une règle fixe : ils peuvent se trouver en convergence, mais aussi être dans un désaccord ponctuel, ou profond. Si bien qu'il nous paraît impératif de concevoir *dynamiquement* ce rapport. Dans cet esprit, il conviendrait d'envisager leurs relations tantôt discordantes tantôt concordantes comme une attestation de la vitalité démocratique d'une communauté civique, c'est-à-dire qui se trouve en mesure d'opérer par le débat public des synthèses entre la société et l'Etat. Nous proposons de nommer « démocratie agonistique », selon un terme (ou plus généralement une thématique) actuellement plutôt réservés aux modèles prenant en compte les différends sociaux⁸, le modèle qui repose sur le conflit possible des deux intérêts social et public, et qui permet l'expression de l'intérêt général. Mieux encore, pour dire les choses à la manière de Machiavel dont cette suggestion procède, la démocratie agonistique traduit le jeu tumultueux des humeurs de la cité divisée – les

⁸Voir par exemple les contributions de Loïc Blondiaux : « Démocratie participative vs démocratie agonistique ? Le statut du conflit dans les théories et les pratiques de participation contemporaines », *Raisons politiques*, 2008/2, n°30, p. 131-147, et de Patrick Savidan, « Démocratie participative et conflit », *Revue de métaphysique et de*

jurys citoyens tirés au sort et les assemblées délibératives constitueraient-ils une sorte de nouveau Tribunal de la Plèbe ? Jamais, écrit le Florentin, les tumultes ne furent préjudiciables à la liberté de Rome. Il est en effet tentant de croire que de tels différends ne sauraient affaiblir une société, mais au contraire la fortifier, en renforçant par l'exercice du désaccord le goût de la liberté publique⁹. Parce qu'elle entretiendrait à la fois des moyens favorisant la convergence ponctuelle des deux intérêts et d'autres en vue de l'expression de leur désaccord, la démocratie agonistique pourrait fournir le cadre approprié à un intérêt général entendu comme le souffle susceptible de maintenir animée la communauté civique. Bien entendu, il serait nécessaire de se doter ici d'une théorie plus fine du conflit – à savoir, d'une théorie sociale et politique du conflit qui se montrerait capable de ne pas réinvestir un ordre transcendantal reposant sur la distinction entre des bons et des mauvais conflits *en soi*. Par conséquent, du fait qu'il est correspond à l'expression d'une forme de généralité demeurant immanente au champ social, le concept « recomposé » d'intérêt général me semble pouvoir être considéré comme un candidat sérieux au titre de principe de référence pour une théorie normative aujourd'hui.

Enfin, l'histoire montre que toute communauté civique se constitue par le biais d'un *horizon de sens commun* (ou du moins, selon une formulation davantage conforme à la prudence sceptique : est-il possible de trouver dans l'histoire un seul contre-exemple à cette thèse ?). Quel peut être l'horizon de sens commun pour les membres d'une société abritant une multiplicité et une variété de conceptions du bien ? Et comment la théorie normative qui reconnaît cette pluralité comme son principe se trouve-t-elle à même de répondre à une telle ambition ? Il est possible de reformuler la question en une formule susceptible de la rendre praticable. Une telle reformulation gagne à s'appuyer (puisque la contestation semble ici impossible) sur ce qui est probablement un des seuls points communs indiscutables pour des individus de cultures différentes dont les revendications animent l'espace démocratique, à savoir l'existence de leur faculté rationnelle. « Un des seuls points communs indiscutables », en effet, puisque la manifestation de la rationalité constitue précisément ce qui permet la revendication des différences entre les individus et entre les groupes, les uns et les autres se trouvant toujours, en dépit de leurs différences et de leurs différents, assez rationnels pour argumenter en faveur de leurs prérogatives.

Par suite, la question reformulée peut s'énoncer ainsi : quel peut être l'horizon de sens commun pour des individus rationnels ? Afin de rendre la question plus exhaustive et heuristique,

morale, n°2, avril 2008, p. 177-189.

⁹Voir Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 4, dans *Œuvres*, traduites sous la dir. de Christian Bec, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 196-197 : « Je prétends que ceux qui condamnent les troubles advenus entre les nobles et la plèbe blâment ce qui fut la première cause du fait que Rome a maintenu sa liberté : ils accordent plus d'importance aux rumeurs et aux cris que causaient de tels troubles qu'aux heureux effets que ceux-ci engendraient. Ils ne considèrent pas le fait que, dans tout Etat, il y a deux humeurs différentes, celle du peuple et celle des grands, et que toutes les lois favorables à la liberté procèdent de leur opposition. Il en advint ainsi à Rome, comme on peut

on pourrait admettre que la sensibilité, avec le dynamisme propre aux émotions, contribue à la rationalité politique¹⁰. La question est alors : quelle fin peut être considérée comme légitime pour des êtres rationnels doués de sensibilité ? Il est évidemment très difficile de répondre de manière univoque à une telle question, mais, sur le plan d'une théorie de philosophie politique valable pour aujourd'hui, je suggérerai la piste suivante de réflexion : la tâche que recouvre cette question passe moins par la construction d'une identité pleine et entière (œuvre qui trouve sa limite dans les modèles dont nous disposons actuellement pour ce faire¹¹), que par celle d'un imaginaire commun. Plus exactement, la tâche de construire un tel imaginaire me semble concerner le cadre des nations pluriculturelles aussi bien que celui d'une Europe culturellement divisée et politiquement presque inexistante, soit le cadre de deux sortes de communautés civiques à investir du point de vue imaginaire.

J'ai développé ces considérations de philosophie politique dans l'intention de montrer qu'une démarche de théorie normative d'aujourd'hui ne se trouve nullement en contradiction avec les ambitions propres de la philosophie sociale. Et même tout au contraire : si l'on garde à l'esprit les développements récents de cette dernière¹², la considération d'une « société décente » (pour emprunter la formule et l'idée d'Avishai Margalit¹³) dans laquelle les individus ne seraient plus susceptibles d'être humiliés me semble constituer un objectif valable aussi bien pour l'entreprise de la philosophie sociale (réduire les souffrances de l'homme aux prises avec la nécessité) que pour la tâche de la philosophie politique (déterminer le régime de la liberté individuelle et collective). Or, ce qu'il engage dans le champ de cette dernière, c'est précisément ce que j'ai exploré dans mon développement de théorie normative : la possibilité offerte à chacun d'exprimer avec inventivité les fins qu'il se donne librement. Un tel objectif commun fournit le moyen de réconcilier le discours de la nécessité et celui de la liberté.

Thierry Ménissier

aisément le voir à Rome, etc. ».

¹⁰ Voir les réflexions en ce sens Judith Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1984, et de George Marcus, *Le citoyen sentimental. Emotions et politique en démocratie* [2002], trad. B. Poncharal, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2008.

¹¹ Je renvoie pour des considérations plus amplement développées à cette étude particulière : Thierry Ménissier, « Identités ethniques et politiques dans la construction de l'Union Européenne. Quelle identité civique à l'ère du post-national ? », *Cités*, n°29-janvier 2007, dossier « Identités nationales et réécriture de l'histoire », p. 81-95. Ménissier, 2007.

¹² Voir Guillaume Le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Le Seuil, 2007, et *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009 ; Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

¹³ Cf. Avishai Margalit, *La société décente* [1996], trad. F. Billard et L. D'Azay, Castelnau-le-Lez, Climats, 1999 ; Paris, Flammarion, 2007.

Notice :

Thierry Ménissier, agrégé de philosophie et docteur en études politiques de l'EHESS, est maître de conférences HDR de philosophie politique à l'Université Pierre Mendès France – Grenoble 2, et membre de l'EA n°3699 « Philosophie, Langages et Cognition ». Publications récentes : *Eléments de philosophie politique* (Ellipses, 2005) ; *L'idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique* (direction de l'ouvrage, L'Harmattan, 2006) ; *Machiavel ou la politique du Centaure* (Hermann, 2010).